

filosofia

Filosofia

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

UNIVERSIDADE DO PORTO

II Série Volume XXXIX PORTO 2022

FILOSOFIA. REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
SEGUNDA SÉRIE
39 (2022)

FILOSOFIA
REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
DA UNIVERSIDADE DO PORTO



Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Revista fundada em 1970, publicada até 2013 (vol. 30) com o título *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* (1.ª série 1970-1973; 2.ª série, desde 1985).

Volume 39 (2022) - DOI: <http://dx.doi.org/10.21747/21836892/fil39>

DIRETOR - EDITOR: José Francisco Meirinhos
(Departamento de Filosofia)

CONSELHO EDITORIAL
EDITORIAL BOARD: António Braz Teixeira (Lisboa)
António Manuel Martins (Coimbra)
Charles Travis (Londres/Porto)
Daniel A. Di Liscia (München)
Fátima Rodrigues Évora (Campinas)
João Rosas (Braga)
Octavi Fullat (Barcelona)
Juan Vasquez (Santiago de Compostela)
Maria Luisa Portocarrero (Coimbra)
Rafael Ramón Guerrero (Madrid)
Walter Osswald (Porto)

CONSELHO DE GESTÃO
MANAGING BOARD: João Alberto Pinto
José Francisco Meirinhos
Maria Celeste Natário
Maria Eugénia Vilela
Maria João Couto
Mattia Riccardi
Paula Cristina Pereira
Paula Oliveira e Silva
Paulo Jorge Santos
Paulo Tunhas
Rui Bertrand Baldaque Romão
Sofia Miguens

PROPRIEDADE: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

DISTRIBUIÇÃO / PERMUTAS: Serviço de Publicações – Biblioteca Central
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

ENDEREÇO: Filosofia, Revista da FLUP
Departamento de Filosofia Faculdade de Letras
Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal)

E-MAIL: filosofia.revista@letras.up.pt

EXECUÇÃO GRÁFICA: Invulgar Artes Gráficas

TIRAGEM: 100 exemplares

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

DEPÓSITO LEGAL: 175913/02

As opiniões defendidas nos artigos são da exclusiva responsabilidade dos seus autores e não representam posições assumidas pela própria revista.

Todos os artigos são submetidos a dupla revisão anónima por pares (*double blind peer review process*).

A revista tem edição impressa e edição online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia>

Volume publicado com o apoio de:



Índice / Table of Contents

CATÁSTROFES E FILOSOFIA

Catástrofes e Filosofia. Introdução ao problema <i>Tiago Mesquita Carvalho</i>	9
A dispersão das catástrofes. O ilimitado e a estruturação do mundo <i>Jorge Leandro Rosa</i>	33
Catastrophic Times. Against Equivalencies of History and Vulnerability in the « <i>Anthropocene</i> » <i>Ralf Gisinger</i>	61
Filosofia del peggio <i>Emanuele Bottazzi Grifoni</i>	79
On the existential link of catastrophe and tragedy <i>Victor G. Rivas López</i>	97
Shared responsibilities and disaster preparedness <i>Javier Gil</i>	113
Human needs or human wants? The impact of crises and catastrophes on human rights <i>Marzia Marastoni</i>	129

The human-made aspect of disasters. A philosophical perspective from Japan <i>Romaric Jannel — Lajyna Droz — Takahiro Fuke</i>	147
Pandemonium and Postmedia Animism <i>Joff Peter Norman Bradley</i>	173
Na antecâmara da catástrofe ou pensar o presente a partir do impensado <i>Irandina Afonso</i>	199
RECENSÕES / BOOK REVIEWS	
David J. Rosner (ed.), <i>Catastrophe and Philosophy</i> , Lexington Books, 2019 (por Tiago Mesquita Carvalho)	217
Índice onomástico	223
Normas Editoriais	228
Publication Guidelines	230
Estatuto editorial	232
Editorial Satute	235

CATÁSTROFES E FILOSOFIA

TIAGO MESQUITA CARVALHO

CATÁSTROFES E FILOSOFIA. INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

A presente edição de um dossier monográfico dedicado ao tema da catástrofe tem como propósito reunir um conjunto de ensaios dedicados a pensar de forma crítica este género de acontecimentos e de com eles pôr em evidência como a catástrofe tem acompanhado a própria reflexão filosófica. A recensão ao livro «Philosophy & Catastrophe», editado por David J. Rosner (2019), incluída no final deste número, explora precisamente a razão para esse paralelo histórico entre os vários filosofemas serem precedidos ou acompanhadas por acontecimentos e circunstâncias excepcionais que acometem e rodeiam os respectivos autores. O desfiar das catástrofes e a frequência com que vários acontecimentos são elevados a essa classificação afirma-se hoje aliás como um dos marcos insuperáveis do presente. Invocar a filosofia para se debruçar sobre este tema não se deixa compreender apenas por um anúncio de uma, mais outra, subdisciplina, mas sobretudo pela tarefa intempestiva de se pensar a actualidade tornada refém das suas próprias miragens de desintegração e salvação.

Num mundo global, em que a sociedade se tornam laboratórios de inúmeras experimentações e ensaios, é imperativo reconhecer como a catástrofe não é apenas um acontecimento excepcional ou episódico que teima sempre em escapar à previsão, mas como o seu acontecer se revela demasiado interno, como algo inscrito na própria lógica com que o caminho para o futuro é trilhado, planeado e colonizado, ou seja, na forma como ele se assemelha a um território a ser explorado. Nesta acepção, é

útil recordar como a relevância da catástrofe para definir o tempo histórico que a circunscreve é desde logo demonstrada pelas ondas de choque que se fizeram sentir na Europa pouco depois desse magno acontecimento do século XVIII que foi o terramoto de Lisboa¹. Tal como então, as nossas narrativas hodiernas sobre desastres e calamidades são uma forma de preparar, antecipar e lidar com a realidade destes acontecimentos extraordinários. Como aqueles seres “o mais no meio possível”, elas acabam por reflectir as nossas estruturas narrativas relativas aos princípios e fins e que pautamos por reavaliáveis e criticáveis para que possamos fazer sentido do mundo, mesmo quando este aparenta desfazer-se aos nossos olhos².

Como é por demais consabido, vários filósofos e pensadores europeus entreviram no terramoto de 1755 a flagrante oportunidade para aprofundar ou questionar os temas relacionados com a teodiceia e a natureza do mal. As razões pelas quais afinal permitira ou pretendia Deus a destruição de Lisboa foram amplamente escrutinadas. Os ensaios, poemas e sermões morais sobre a justificação da fúria divina abundavam, bem como aqueles que se insurgiam contra essa pretensão de haver um acesso às intenções e caminhos da Providência. Kant desde logo destaca-se pela sua postura crítica acerca da propriedade com que as interpretações humanas poderiam perscrutar as intenções divinas, ora como demonstrações do castigo de uns, ora como a recompensa de outros. Esse tipo de pensamento abrangente e racionalizante era próprio a uma época que observava uma circulação causal entre a lei moral e a lei natural.

Para o filósofo de Königsberg, à época docente de geografia física, o terramoto de Lisboa é um grande acontecimento que afecta o destino de todos os homens. Relembre-se que então a geologia não permitia explicar segundo causas naturais, senão de forma especulativa, os terramotos. Quer para o *Naturforscher*, quer para os homens em geral, é possível nele identificar oportunidades para que o uso público da razão retire ilações e até benefícios de tão trágicos acontecimentos, mormente através de um planeamento da ordem do mundo que vá para lá dos aparentes interesses actuais e vise o futuro atendendo a uma destinação que só se deixa cumprir no plano moral. Como observa Leonel Ribeiro dos Santos, esse grande acontecimento, desde logo para o jovem Kant, foi já uma ocasião inaugural para uma:

atitude típica de filosofar, marcada pela urgência e mesmo pelo dever de o filósofo responder à interpelação dos acontecimentos relevantes que mudam o destino dos homens, fossem eles da história da Terra, da história cultural ou da história política [...] Tradicionalmente, os filósofos, ocupavam-se de ideias, de essências, de verdades intemporais ou capazes mesmo de desafiar a eternidade. *Sub specie aeternitatis*, era assim que Espinosa (1677) caracterizava,

¹ V. Soromenho-Marques, Lisboa, 1755. Um terramoto entre dois mundos. *Visão, suplemento especial sobre os 250 anos do terramoto de Lisboa*, (2005).

² F. Kermode, *A sensibilidade apocalíptica*. Lisboa: Século XX D.L., 1998, p33 e p. 51.

na sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* (V, xxiii, sch.), o modo como o verdadeiro filósofo deveria considerar a Natureza e tudo o que nela ocorre. Com o jovem Kant emerge, porém, uma conceção e uma prática da filosofia como “ontologia da atualidade” e como pensamento do acontecimento³.

A tragédia laiciza-se e ao se subtrair ao castigo divino, retira-se também da respectiva ordem moral que faria cumprir a justiça terrena. Ela é inteiramente reconduzida aos processos naturais e com isso o fatalismo de catástrofes, como é o caso dos terremotos, passa a poder ser minorado através do governo das coisas e da sua acomodação aos fenómenos naturais para que os seus efeitos mais nefastos possam ser evitados. É assim que a catástrofe, ao ficar circunscrita à temporalidade humana, instaura a reflexão sobre o lugar do homem na natureza e a medida de um possível ajustamento⁴. A ordem do mundo será doravante aquela onde o horizonte da esperança pode ter concreção, alheia aos planos da natureza e da providência. Apenas o governo e a administração das coisas podem garantir a melhoria da vida em sociedade. Como nota Correia, não há mais espaço, na interpretação do mal, para teodiceias racionalizantes:

O enigma do mal para Kant não se posiciona em termos da ordem cósmica, como pretende a visão mítica do mundo que anima a cultura Ocidental, mas sim a nível do exercício do livre-arbítrio humano⁵.

A catástrofe e a sua origem, gestão e prevenção são assim compreendidas segundo a queda na liberdade humana. De facto, é a ausência de uma justificação última para a destruição que, para Kant, deve justificar o amor entre o género humano. Perante a desgraça e a realidade do sofrimento, a catástrofe e a sua destruição tornam-se o vector de uma pedagogia elevada que irmana os seres humanos numa nova sociedade mais consciente da sua fragilidade. Ora, Heinrich von Kleist, no conto *Das Erdbeben in Chile* de 1807 (O Terramoto do Chile) encarrega-se de desbaratar tais pretensões de reforma social, salientando como a superstição, a fé e o preconceito estão e estarão demasiado entranhados para poderem ser reconvertidos à luz da crítica da razão ou da realidade purgativa do sofrimento. O conto é tão breve quanto cruel e desfere um golpe certo na pretensão de se poderem aduzir formas de organização social a partir de um pretense estado de natureza surgido após a catástrofe e da putativa catarse que ela instala. Quando toda a armação institucional e material da sociedade desaparece de forma abrupta, o que acontece ao fundamento do direito e aos laços sociais, isto é, como

³ L. R. Santos, «Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa», *Stud. Kantiana* 20 (abr. 2016), 21- 49, p. 27.

⁴ Santos, «Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa», pp. 37-38

⁵ C. J. Correia, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, p. 28.

se altera essa invisível infra-estrutura que são a moral e os costumes das comunidades? O conto de Kleist invoca a nossa atenção para esse tema que as catástrofes em geral acabam por relevar, a saber, o de que não obstante toda a abundância produtiva, a moral e os costumes e as condutas dos homens não podem ser objecto de uma produção, dado envolverem a relação dos indivíduos consigo próprios⁶.

Com a colocação do cosmos nas mãos do homem, com a dimensão dos poderes causais exacerbados e a transformação dos “males” ou das “necessidades” em problemas ou falhas a serem superados, toda a tipologia de acontecimentos imprevistos e deletérios passa a ser reenviada à permanente tarefa institucional de se firmar uma revisão correctiva através da previsão e ajustamento das circunstâncias materiais das formas de vida que fomentem a sua gravidade e magnitude. O tribunal da teodiceia deu origem à contabilidade genérica dos custos e benefícios e ao planeamento da cidade. Com o terramoto de Lisboa, a catástrofe perde a sua canga metafísica para se secularizar. Numa palavra, os múltiplos nexos sociais e materiais dos lesados e das vítimas tornam-se mobilizáveis em função da sua vulnerabilidade e (in)capacidade de acomodação de desastres futuros, da sua intensidade e duração. Ou, levando mais longe o que significa a extensão desta mesma cultura-mundo à totalidade da superfície planetária, tal significa a indistinção entre as catástrofes naturais e artificiais, porquanto mesmo as primeiras se tornam doravante objecto de uma mobilização social em função do alcance dos poderes predictivos e dos recursos disponíveis para a remediação terrena. O próprio Rousseau, na sua tentativa para defender Deus, acaba por inaugurar desde logo essa reversão da ordem teológica vertical e ausente pela ordem social horizontal e presente quando assinala como um outro tipo de povoamento, de casas mais dispersas e rarefeitas, poderia ter impedido as consequências tão destrutivas do terramoto de Lisboa⁷. A engenharia e a tecnologia em geral tornar-se-ão doravante encarregadas de desenhar e domesticar a contingência inerente ao futuro e tornam-se por isso incumbidas de uma missão histórica. Em suma, tornámo-nos na nossa própria providência quando desbaratámos as questões da teodiceia para nos instalarmos em definitivo na antropodiceia e com isso a resolução do mal converte-se numa questão de justiça terrena, questão próxima às filosofias da história.

O acaso, a incerteza os efeitos funestos dos desastres serão doravante ajuizados em retrospectiva e de acordo com o que ainda falta cumprir. A vulnerabilidade e fragilidade humanas deixam de qualificar uma condição, para adquirirem outra qualidade mais positiva, passível de ser melhorada ou até remediada. Os poderes prometaicos associados à tecnologia retiram o véu de destinação com que antes a catástrofe se revestia. A perda de importância da figura do trágico torna-se

⁶ Holm, «Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse». *New German Critique*, Winter 2012, No. 115 (Winter 2012), 49-66, p. 54.

⁷ Holm, «Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse», p. 56.

uma característica da nossa cultura a partir do momento em que o futuro, por definição, é espacializado, concebido como um lugar menos atreito à incerteza do que o passado. Daí a frequência do emprego de um termo como «resiliência» para caracterizar comunidades face ao potencial destrutivo de várias tipologias de desastre e calamidade ou, como é caso de abordado por tantas obras de ficção, da possibilidade do reaparecimento atávico de outras organizações sociais e formas de vida precisamente apenas quando toda a armação tecnológica e institucional das sociedades se desmorona por algum acontecimento apocalíptico. No que toca às políticas públicas note-se, por conseguinte, como os desastres e as calamidades são acontecimentos que não obstante todos os seus efeitos, são conduzidos à identificação de todos aqueles interstícios marginais e ainda não otimizados no edifício de racionalização sistemática da actividade humana nas sociedades democráticas liberais. Também esses acontecimentos, malgrado as suas consequências, constituem uma oportunidade para devolverem à sociedade toda a dimensão da ignorância que ainda a atravessa.

Sabemos hoje, contudo, os limites desta disposição civilizacional. As leis da natureza, longe de se terem alterado, são compreendidas na medida de uma possível e ulterior manipulação instrumental, para daí logo serem reenviadas em acelerada e benevolente combinatória à esfera social. Os avanços da digitalização, da *Big Data*, da inteligência artificial, por exemplo, correspondem sobretudo a inovações técnicas e materiais que não deixam de impender largamente sobre o mundo social. O acastelamento dessa manipulação, bem entendido, não se baseia nem tem gerado a descoberta de novas leis da natureza, mas encerra-se em toda uma cascata de efeitos secundários indomáveis que tornam a ideia de que conhecer as leis da natureza torna possível o ajustamento da sociedade à natureza uma pretensão ingénua. A ciência progride e avança na sistematização racional com que cobre a realidade, mas ao ser reenviada à prática, segundo o adágio de se poder recolher os seus frutos, torna-se concomitante a novas e inauditas desestruturações e conflagrações. A realidade da natureza inclui agora a agência colectiva da humanidade como fatora maior dos instáveis e caóticos acontecimentos que originariamente se pretendia evitar graças ao uso da razão.

Nesta acepção, poder-se-ia discutir se as catástrofes hodiernas são ou não ocasiões solenes, pela sua magnitude disruptiva e sobressalto transversal, que interpelam, segundo o apelo de Kant, a responsabilidade da filosofia no espaço público ou se, como em tantas outras áreas, se a sua análise foi ou não açambarcada pelas ciências naturais. Trata-se de saber se as catástrofes se reduzem, no que toca ao seu significado para o mundo da vida e nos seus ensinamentos para habitar a Terra, a uma mera tarefa de remediação logística de preservação positiva do bem-estar.

1. Catástrofe e Modernidade

A catástrofe assinala, como Hans Jonas já havia apontado, a inversão desse mote reitor da Modernidade, a saber, a equação entre conhecimento e poder. Ao se consumir e ser levada ao seu apogeu, essa equação revela-se e traduz-se no seu negativo, isto é, na produção constante de mais ignorância e mais impotência. A catástrofe é, pois, imanente à dinâmica da nossa cultura funâmbula, sempre em busca de uma iminente estabilização, no sentido preciso de se caracterizar por uma renovação dinâmica de si própria e pela dotação profícua em gerar catástrofes quando busca soluções para elas. Levados à ignorância e à impotência, somos tentados a pensá-las como momentâneas ou passageiras, um lugar de trevas a ser alumiado pela luz de mais e melhor conhecimento, instrumentação ou investigação. A catástrofe, mais do que encerrar um problema epistémico, indicia a suspeita de a ignorância e a impotência serem uma condição inalterável da acção colectiva e que acompanha em estrita proporcionalidade os avanços em conhecimento. Como se a cada passo dos avanços em ciência houvesse um anverso de nesciência que a acompanha e que nos torna portadores de uma latente e involuntária ambiguidade.

A esse respeito, a filosofia parece assim poder complementar e contextualizar todas aquelas disciplinas positivas que abordam as catástrofes sem talvez as pensarem criticamente, sem pensarem nas respectivas condições de possibilidade e na sua pertença a uma cultura tardo-moderna que tende a inscrevê-las no seu seio. Não só a economia e a sociologia, mas a ecologia ou a demografia descobrem-se cada vez mais incumbidas de pensarem os respectivos objectos de conhecimento nas condições limite de um acontecimento disruptivo. Os respectivos pressupostos iniciais para a análise da realidade social e ecológica tornam-se ensarilhados e a construção de modelos preditivos que estabelecem cenários catastrofistas tornam-se destabilizados pela flutuação inerente às condições iniciais. Daí que pensar a catástrofe de acordo com a pluralidade dos métodos da filosofia pareça invocar antes de mais não só uma bateria de conceitos, mas uma crítica à insuficiência de outras disciplinas para apreender o que a catástrofe tem de mais específico. Por outro lado, outra das tarefas críticas que pende sobre a filosofia é essa de se assumir como exercício de pensar, se não o significado da proximidade imanente de um fim, a verosímil proximidade de um mundo pulverizado na sua anterior familiaridade.

A propósito da constelação hodierna de sentidos que o termo conota, refira-se que o termo catástrofe natural é uma invenção Moderna⁸. Na Alemanha, por exemplo, ela surge na transição do século XIX para o século XX. A súbita reviravolta das coisas, a *subita verum commutatio*, tinha já sido empregue por Erasmo no contexto do campo semântico da teoria dramática. Em grego antigo, a catástrofe deriva do

⁸ M Meier. «Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie — einige einleitende Anmerkungen». *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 32(3 (121), (2007), 44–56.

verbo *kata-strephein*, um “pôr de pernas para o ar”, um completo revirar, o girar para uma outra extremidade. O próprio Aristóteles, na *Poética*, usa o termo para designar a reversão de um estado de dita (*eutychia*) para outro de desdita (*dystychia*). Por mais que o campo semântico original tenha grassado de acordo com a teoria associada à forma literária da tragédia, a unidade conceptual do fenómeno deixa-se ainda apreender a partir de uma ruptura profunda que não rompe a continuidade, mas a acrescenta. Daí que a catástrofe compreenda o mostrar ou revelar do que estava imanente ao mesmo estado de coisas e se encontro próxima de outros termos como revolução, conclusão, fim ou termo de um processo. Contrariamente à conotação da actualidade, aqueles fenómenos que nos habituámos a apelidar genericamente de catástrofes eram designados pelos gregos como Tucídides pelo seu próprio nome e através de caracterizações concretas, entre os quais se contam a guerra e os fenómenos associados, como a conquista, a expulsão ou a deportação das populações das cidades sitiadas e aqueloutros que podemos designar por catástrofes naturais, não havendo aí, novamente um termo genérico, mas tipologias específicas, como sismos, eclipses, ondas de calor, fomes, cheias e pragas⁹. Num lugar dúbio encontram-se as catástrofes económicas, que embora ficando-se a dever a imprevistos vários, parecem ainda depender da vontade dos homens. É a logística do abastecimento ou a lógica da construção que parecem potenciar ou fomentar a severidade de uma fome ou de uma cheia, por exemplo.

Hoje encontramos o termo para designar não só eventos singulares que afectam comunidades, mas como fenómenos incluídos na conotação de outros termos mais usuais como o da «sociedade do risco» ou o não menos célebre Antropoceno. Estes últimos termos são não apenas denominações para um tempo diferente, mas sobretudo para a incapacidade de acomodação, na subjectividade corrente, àquilo que afinal sempre assolou a humanidade, a saber, o facto de as coisas, não obstante poderem ser subsumidas em leis de carácter universal, possuírem ainda uma recalitrância contingente e seguirem trajectórias outras do que a relação entre meios e fins que lhes é amiúde assinalada. As coisas passam-se sempre de uma outra forma do que o esperado e só uma época que julgou poder banir a Fortuna e domesticá-la através da análise de risco e do cálculo de probabilidades é que se identifica como a era dos riscos sem precedentes¹⁰. Como aponta Anders, a nossa relação com o futuro já não é essa de aguardamos pela sua chegada, mas a de ele ser objecto de uma produção¹¹.

Quando as expectativas acerca do futuro são goradas, logo os apelos à intensificação

⁹ Meier, «Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie — einige einleitende Anmerkungen», p. 52.

¹⁰ P. Vogt. The Death of Fortuna and the Rise of Modernity: Prolegomena to any Future Theory of Modernity. Em Brendecke, Arndt, Vogt, Peter (Eds.), *The End of Fortuna and the Rise of Modernity* (pp. 125–150). Berlin, Boston: De Gruyter, (2017), pp. 135-138.

¹¹ G. Anders, «Sobre a alma na época da Segunda Revolução Industrial» Carvalho, T.M. (trad.) *Philosophica*. 55-56, (2020), 255-273.

do conhecimento e do planeamento ressoam. Há, no entanto, um dado novo. É que o acaso se reveste e confunde agora com os novos poderes causais da humanidade e que ameaçam a própria continuidade da civilização, promovendo toda uma panóplia de efeitos incorrigíveis. A catástrofe introduz no seio da contemporaneidade um ressaibo ao mundo antigo, esse de as coisas não acontecerem como se planeou e de a morada terrena poder estar em vias de ser abalada. Como se ela reintroduzisse, pela sua latente e constante presença, o questionamento e fundação daquelas categorias com as quais as sociedades se habituaram a ter acesso à configuração activa do futuro, a saber, segundo Koselleck, as categorias da inovação, do progresso, da aceleração e da acção, isto é, de uma humanidade que produz a história e a sua própria versão secular da redenção.

A história, nesta acepção, parece ser, senão uma outra mercadoria, pelo menos um produto, um constructo e a disponibilidade para a fazer depende primeiramente do conhecimento e da sua aliança com uma promessa de emancipação. Vivemos sob a adopção integral do princípio de Vico, a saber, o da interconvertibilidade entre o verdadeiro, por um lado, e o feito ou produzido, por outro: *verum ipsum factum, verum factum convertuntur*, isto é, “[...] só compreendemos plenamente o que fazemos ou realizamos; ou compreendemos ou podemos compreender plenamente tudo o que fazemos ou realizamos, precisamente porque o fazemos ou realizamos”¹². Compreender algo equivale assim à possibilidade da sua produção. E tão virulenta é a ideia de que compreender implica um fazer, que a ideia de manipulação dilui a fronteira entre a cultura e natureza. Quando tudo se torna factível e manejável, a história devém um processo autocorrectivo responsável pelo destino planetário e que produz catástrofes para mais aprender com elas.

E, porém, a catástrofe, devido à multidão de nefastos efeitos secundários que gera, introduz uma desconfiança relativa a esse silogismo produtivo da história humana e natural, porquanto cada plano e cada acção parecerem, mesmo quando não goram as intenções iniciais, desmultiplicar-se numa rede infinda de nexos entrosados. O pressuposto maior acerca da benevolência da busca pela verdade que caracteriza a civilização global feita à imagem da civilização europeia apoiada na ciência, todo o automatismo histórico que dela decorre, embate no horizonte verossímil dessa fórmula encerrar a sua própria autodestruição. Daí o apodo de Sloterdijk quando caracteriza a civilização como uma “catástrofe natural que reflecte sobre si própria”¹³ e que não obstante as possíveis reorientações políticas, permanece manejável desde que votada à cinética e sem oportunidade alguma para a cessação desse movimento.

A catástrofe releva como essa transparência das determinações locais deu lugar à opacidade da indeterminação global. É o marco prometaico da Modernidade,

¹² H. Martins, *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água, 2011, p. 88.

¹³ Sloterdijk, *A mobilização infinita*, p. 26.

no seu esforço para prever e governar, que se torna irremediavelmente fragilizado. Enquanto figura de proa do que caracteriza, entre outros, a actualidade, a recorrência da catástrofe instala um horizonte de convulsão e ruína dos planos e das acções humanas colectivas relativamente aos fins a que tradicionalmente se propõem. As mentalidades parecem, aliás, estar cindidas entre a suspeita de estarem afinal inscritas numa passividade arcaica face ao fio dos acontecimentos e a cooptação acelerada que as leva a adoptar por defeito o optimismo de uma constante renovação das possibilidades e do trilho que elas estabelecem em direcção ao futuro.

Voltando à analogia e às semelhanças com o mundo antigo, a subjectividade contemporânea em gestação parece então ser essa já habituada a viver demasiado perto das transformações iniciadas pelas alterações climáticas, terramotos e pandemias, acostumada aos noticiários, filmes e obras de tom apocalíptico e que retiram à catástrofe a aura de ser um acontecimento por vir, episódico, iminente, ciciado por um qualquer profeta, para instalá-la no convívio constante e habitual do quotidiano. Em suma, os cidadãos das sociedades democráticas liberais, não obstante a imprevisibilidade associada ao quinhão diário dessa outra larga maioria da humanidade ser uma constante, descobrem-se reenviados à relação pragmática e espectacular com a catástrofe, garantida por instituições, guias, relatórios, tutoriais e os respectivos apelos à mobilização óptima dos comportamentos.

Bem entendido, essa relação de gestão e administração do imprevisível consistirá talvez na única e possível forma secular de domesticação das catástrofes, através dos ciclos de análise, antecipação, prevenção e compensação e do progressivo acomodamento da realidade social às sucessivas benfeitorias e intervenções que desencadeia. Parece assim perder-se, contudo, a relação pedagógica com a catástrofe como fonte de valiosos ensinamentos que respeitam a todos os homens e que permitiria a formação e educação de indivíduos e comunidades, inculcando-lhes a compreensão de estarem a bordo dessa nave dos loucos que é a Modernidade. Uma outra relação com a catástrofe só parece, assim, ser instalada pela própria catástrofe. Será através dela que se poderá inaugurar um outro regime de desejos e expectativas que não subtraia os homens à catástrofe, mas que os habilite a lidar com a sua recorrência, tal como para os gregos a tragédia permitia a catarse a partir do contacto com aquelas estruturas intemporais da experiência humana.

Dessa maneira, o anverso da Modernidade, dado pela impotência e a ignorância, teria o seu paroxismo na catástrofe como uma outra fonte de conhecimento, desta feita não um conhecimento formulável, explícito e com potencial aplicativo, mas esse tipo de conhecimento interno próprio à conduta e que graças ao sofrimento directo ou vicariante incute um discernimento e um sentir reflexivos em cada indivíduo acerca da sua situação no enigmático e ilegível novo mundo. Como se a proximidade da catástrofe entrevista, pressentida ou até vivida em *lentíssimo* cumprisse e sanasse aquele hiato prometaico que Anders desde logo institui como o intervalo instalado entre o alcance das nossas faculdades em fazer (*machen*) e as nossas faculdades em imaginar

(*vorstellen*) as suas respectivas consequências, entre a acção (*tun*) e o sentir (*fühlen*), entre o conhecimento (*wissen*) e a consciência do seu potencial (*Gewissen*)¹⁴.

Dito de outro modo, a recepção à catástrofe poderia ser assim uma espécie de pedagogia colectiva que permitiria restituir essa (antiga) vizinhança paroquial em que as éticas tradicionais foram pensadas: na proximidade e na recíproca conformação entre o compreender, o sentir e o agir. Tudo isto contrasta com a situação ética da actualidade em que nos deveremos passar a conhecer como aqueles seres que conhecem tendencialmente muito mais do que alguma vez poderão vir a sentir ou a prever acerca dos objectos de conhecimento e da regulação das suas novas e indomáveis ferramentas. Assim e ante a enxurrada de informação, não interessa tanto quão fidedigna ela é, mas a forma como a telepresença da catástrofe, mais do que motivar, parece embotar, impedir ou até prejudicar a formação de um sentir e de uma consciência que forma aquele que age e emite juízos morais.

A nova mundivisão por vir, indissociável da catástrofe, definir-se-ia assim não só por uma relação pragmática de convívio com esse hóspede indesejável, mas por um esquecimento do passado e uma incapacidade de antever o futuro. Numa palavra, não nos relacionamos emocionalmente com os conteúdos drásticos do que sabemos ser o caso, mas tendemos a engrandecer problemas menores da nossa própria situação e a descontar o futuro. O sujeito do conhecimento passa a ser marginal relativamente à participação no que lhe é disponibilizado como estado do mundo, isto é, por não participar com a própria pele e com as respectivas afecções na aquisição desse conhecimento. A este propósito, diz Lyotard que:

Pode-se, desde logo, esperar uma forte separação do saber relativamente ao “sabedor”, qualquer que seja o ponto que este ocupe no processo de conhecimento. O antigo princípio de que a aquisição do saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso. A relação dos fornecedores e dos utilizadores do conhecimento com este tende e tenderá a revestir-se da forma que os produtores e consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma de valor. O saber deixa de ser, para si mesmo, a sua própria finalidade, perdendo o seu “valor de uso”¹⁵.

Daí, se assim nos podemos exprimir, todos os apelos à pretensa “utilidade” da catástrofe. Porque, à semelhança da crença no inferno de outrora, ela aparenta possuir um poder heurístico, de autolimitação dos comportamentos, de poder motivar uma melhor acção e enfuná-la com a motivação para uma mobilização colectiva, porquanto avivar todos os conteúdos de receio e de ameaça face à ruína do mundo e

¹⁴ C. Muller, (ed., trad.). *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers, 2016, p. 90.

¹⁵ J. F. Lyotard. *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989, p. 18.

que tendem a permanecer embalados na letargia. Uma política que reconheça haver um didactismo intrínseco à catástrofe para mudanças ou transformações sociais e políticas seria aquela que visaria o potencial do horizonte da respectiva posteridade, isto é, esse tempo após a catástrofe como lugar de um qualquer recomeço ou refundação da ordem social. Seria, de outro modo, uma confissão acerca da impotência colectiva face à possibilidade de haver, antes da catástrofe, conhecimento e potência suficientes para identificar o conjunto de acções correctas, eficientes, sobre o mundo que se quer furtar a ela. E claro, na medida em quanto mais grave uma catástrofe, maior o seu poder em inculcar uma aprendizagem, chega-se ao paradoxo, enunciado por Sloterdijk, de só a derradeira catástrofe poder realmente mudar alguma coisa no nosso sonambulismo.

A humanidade não existe, porém, enquanto sujeito, ela não é capaz de inculcar-se como um todo nas lições e sofrimentos que cada ser humano atravessa de forma necessariamente idiossincrática. O corolário, por outras palavras, é esse de o progresso moral, aquele aprendido a custas próprias, estar e permanecer, ao longo das gerações, descompassado da crescente acumulação de progresso científico e tecnológico. O catastrofismo, como discurso sobre a certeza da impossibilidade¹⁶, parece, nesta óptica, um discurso que se derrota a si próprio, votado como Cassandra a querer ser útil quando é dúbio e tornar-se inútil quando se revela certo.

Acresce que, como já deve ser claro neste ponto, a catástrofe, como as alterações climáticas o ilustram, são um evento sem sujeito, isto é, inimputáveis a agentes humanos. A mancha da acção colectiva alastra sem intenção e deixa-nos atordoados se a pensarmos ainda de acordo com a classificação legalista do agente, da acção, do dolo e da negligência. Mesmo esta, se acautela que o resultado de uma acção com intenção é diferente de uma acção negligente, fá-lo na aceção de o agente violar um dever objectivo de cuidado, baseado no pressuposto de haver uma transparência causal predisponível e que permitirá imputar ao agente o dever de previsibilidade. A reconstituição racional das suas acções será, sob um regime de transparência, sempre possível, de forma a que previsão está implicada como parte da acção e não possa lesar outros indivíduos. O que acarreta haver uma estrutura jurídica que possa definir o que significa a responsabilidade.

Ora, a catástrofe parece abalar tais pressupostos. Enquanto no trágico a acção possui um elemento recidivo, uma vez que os seus efeitos são reenviados brutal e subitamente para quem os ocasionou, na catástrofe esse nexos dilui-se no espaço e no tempo e dissemina-se muito para lá da sua origem. Não há aprendizagem e se a houver, ela permanece alheia aos factores passivos da mesma e demasiado entranhada nas vítimas. Por outro lado, imputar responsabilidades é muitas vezes, na prática, encarregar agentes de uma exigência epistémica a respeito do funcionamento futuro do mundo que roça o pressuposto de haver uma quase prévia omnisciência.

¹⁶ J.P. Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris: Seuil, 2002.

A catástrofe sugere todavia uma crítica apta a questionar os fundamentos da cultura e a aparente certeza dos alicerces produtivos e de exploração laboral e natural onde assenta, na aceção de a dependência hodierna da tecnologia e a acumulação de capital estarem ligados ao reaparecimento do trágico que parecia ter sido banido da nossa cultura devido à hipertrofia de optimismo e racionalidade técnica¹⁷: a combinatória dos encadeamentos entre a sociedade, a natureza e a tecnologia é geradora de catástrofes e proporciona, por isso, uma fonte inegável de acontecimentos que podem recriar uma consciência trágica contemporânea acerca da lógica subterrânea que amarra o presente. A catástrofe é também revelação do que o contexto de envolvimento da armação tecnológica deixava oculto. Ela abre uma fissura que deixa lobrugar a dimensão real do chão que pisamos. Através de uma avaria, de um desacordo ou de um acidente como a crise petrolífera de 1973 que mostrou a dependência de toda vida quotidiana nas sociedades industriais de um equilíbrio energético finamente entrelaçado. A pandemia da covid-19 e o confinamento tornaram patente a irrealidade ontológica da economia e de alguns trabalhos essenciais. Tudo isto assemelha-se, talvez, àquela «cultura pânica» de que nos fala Sloterdijk¹⁸ ou ainda à célebre heurística do medo de Hans Jonas¹⁹. O ponto é que uma política do reconhecimento do indomável e do invisível, não obstante todos os riscos de controlo social e do perigo das usurpações abusivas de tal narrativa, parece reportar-se de facto ao que é o caso, a saber, a indeterminação estrutural e radical com que as democracias liberais navegam em alto mar, não obstante toda a equipagem, tripulação e cartografia encarregadas de alcançar o porto do futuro.

O governo da cidade, no seu étimo original e a deliberação pública que o acompanha são também, porém, uma arte da pilotagem, isto é, uma escolha acerca de como navegar na incerteza. A catástrofe talvez possa recordar-nos como tem estado a política demasiado dependente dos peritos e especialistas para aplacar controvérsias, isto é, como ela se tem tecnicizado com vista à obtenção de uma estabilidade indubitável para lá de toda a evidência em não poder fazê-lo. É nesta aceção que autores como Innerarity têm visto no reconhecimento da presença latente da catástrofe uma função plural e democratizadora, um alargamento de outras concepções transgeracionais de justiça e uma oportunidade para o diálogo concertado entre as partes que possa levar, senão à resolução dos conflitos, pelo menos à evidência de eles não encerram uma falta de conhecimento especializado a ser vencido pela sua intensificação²⁰. Porque a catástrofe expõe com clarividência como o fundamento epistémico para as múltiplas políticas públicas do Estado na gestão e administração da sociedade está e estará em

¹⁷ J. Mul, *Destiny Domesticated: The Rebirth of Tragedy out of the Spirit of Technology*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2015, p. 62.

¹⁸ Sloterdijk, *A mobilização infinita*, p. 72.

¹⁹ H. Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press. 1984.

²⁰ D. Innerarity, Introdução. *A Humanidade Ameaçada: a Gestão dos Riscos Globais*. Lisboa: Edição Teodolito, 2013, p. 26.

falta, caduco face ao permanente entrelaçamento dinâmico dos acontecimentos. Ele mantém-se, sobretudo, por inércia de um edifício de governabilidade e burocracia assente na estrita dependência das metodologias rigorosas da ciência e da técnica relativamente à previsão e à acção controlada pelo êxito. Daí o imperativo de abertura da deliberação pública.

Ao mesmo tempo, tal tarefa crítica não significa a cedência aos inúmeros soluccionismos tecnológicos ou políticos. Tal como Kant já notara nos ensaios sobre o terramoto de Lisboa, há que rejeitar a adesão a fatalismos apocalípticos perante a iminência de uma catástrofe final e assumir a incumbência de traçar um caminho de prudência que nos inculque a noção da nossa própria finitude e nos instale em práticas de convivência com a incerteza inerente à cidade dos homens. Trata-se afinal de encontrar a medida, esse ponto médio em que o ser humano, por não se poder furtar a intervir na natureza, encetar um diálogo com ela com vista à justa acção, uma intervenção virtuosa na natureza entre a resignação e a dominação, entre o avassalamento que ocasiona a rebeldia dos elementos e a sujeição que o minoriza, sob pena de ambas o aniquilarem.

2. O fim de um mundo

Nas suas lições de Zurique de 1997 sobre as relações entre guerra aérea e literatura, W.G. Sebald estabelece desde as primeiras páginas uma das questões paradoxais que rodeia qualquer catástrofe e que com que a filosofia tem de se haver²¹. Sloterdijk havia já usado a expressão “omnipresente tendência para a catástrofe” para caracterizar essa tão europeia e humana insatisfação geradora de história e que coloca as formas de vida “como algo que conduz ao que é errado”²². Em termos breves, a catástrofe revela-se como ponto de inflexão de um certo discurso que *faz* a história e ao mesmo tempo, não obstante toda a aturada análise que recebe a montante e a jusante da sua aparição, ela assemelha-se a uma espécie de buraco negro epistémico.

Por mais que nós, observadores externos, saibamos praticamente toda a informação relevante a montante dela e do seu acontecer episódico através de dados, inquéritos, relatórios, testemunhos e por mais que esse acervo seja complementado por investigações e devassas a jusante, somos levados à constatação, pelo simples facto de podermos coligir e interpretar factos, de nada realmente sabermos acerca dela, isto é, de que “nós não sabemos o verdadeiro significado de tudo isso”²³. E como observa Carlos João Correia a propósito da catástrofe e da exigência da razão, “a maioria das explicações aventadas oculta a *arbitrariedade* intrínseca do evento, como se quisessem

²¹ W. G. Sebald. *História Natural da Destruição*. Costa, T. (trad.). Lisboa: Quetzal Editores, 2017.

²² Sloterdijk, *A mobilização infinita*, p. 16.

²³ Sebald, *História Natural da Destruição*, p. 13.

em vão apagar a natureza singular e específica de toda a experiência.”²⁴.

Os sobreviventes e as testemunhas directas da catástrofe parecem, mais do que estar na posse de um saber outro, serem também eles os próprios restos e destroços que sobejam à sua passagem, de se terem transmutado no seu âmago devido à razão única de, ao assistirem à destruição em acto, serem transportados para “um mundo que já não cabe em qualquer conceito”²⁵. Todo esse saber é, para quem porta o testemunho vivo desse evento, irreproduzível e intransmissível. O que não impede, todavia, que essa memória não possa ser complementada pelo conteúdo de um qualquer acervo, aproximando a experiência interna da testemunha a tudo aquilo que lhe asseveram ter *de facto* acontecido. O contrário é, porém, impossível. Kenzaburo Oe observou como, mesmo passados vinte anos após o bombardeamento de Hiroxima, haver testemunhas incapazes de falar sobre o sucedido. Nenhum historiador, repórter ou investigador, ao cabo de vários anos de pesquisa aturada, se atreve a equiparar o testemunho entranhado e em carne viva de quem presenciou um acontecimento com tudo aquilo que vão aprendendo acerca do mesmo, mesmo se a sua pesquisa compreender várias entrevistas com aqueles que viveram o acontecimento. Ao tornar-se um objecto de conhecimento e análise, instaura-se uma distância que parece retirar à catástrofe aquilo que ela tem de mais próprio, quando ao mesmo tempo se sabe que só assim é permitido compulsar um quadro geral que permita unificar o que são afinal impressões necessariamente dispersas e fragmentárias. Como se o ser-á da catástrofe, aquilo que ela é, permanecer para sempre vedado para quem não a atravessou, mas esse seu termo inalcançável motivar ao mesmo tempo uma pesquisa imersiva a partir da multidão do ser-assim de todas as séries causais anteriores e ulteriores, a par de uma obediência à verdade inscrita na linguagem como esforço assintótico para guiar o leitor ao cerne exacto desses acontecimentos.

E é por isso, como não deixa de assinalar Sebald, que o esforço literário e filosófico que intenta descrever a catástrofe pode facilmente tornar-se leviano, excêntrico, genérico, vago, deturpando a veracidade crua do sucedido. A própria linguagem usada é levada ao abismo da expressividade na obrigação de ter de fixar o que sobreleva o entendimento e parece desde logo estar para lá de poder ser apreendido por outrem, a par de se descobrir em contacto com o embotamento dos sentidos, a letargia, a sobrecarga das faculdades do pensar e do sentir.

A catástrofe ilustra por isso o hiato insanável entre um saber baseado numa experiência em primeira mão onde o respectivo sentido é constituído e circunstanciado pelos nexos contextuais e um saber em segunda mão a ser objectivado e transmissível a quaisquer leitores, permitindo a qualquer um inteirar-se acerca do que sucedeu num certo período histórico, inteirar-se de quais as causas, os efeitos e os impactes de uma certa catástrofe. É esse dever e obrigação em transmitir e a consciência desse acto

²⁴ Correia, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*, p. 10.

²⁵ Sebald, *História Natural da Destruição*, p. 19.

ficar aquém do que é transmissível que incumbe cada cultura da impossível missão pedagógica de manter uma política da memória que enfunde todos aqueles que não sabem e não poderão, num sentido muito específico, saber o que se passou. Toda essa política da memória, individual e cultural, está assim assente no pressuposto de toda a desdita possuir de alguma forma ainda um poder educativo, formativo, até purificador, poder que pode alastrar para as gerações presentes e futuras e contagiá-las, permitindo um módico de aprendizagem colectiva que permita superar a suspeita inadmissível de a humanidade ser afinal incorrigível. Aquele que viveu a catástrofe é assim levado à evidência da sua intraduzibilidade e de um intervalo entre ele e os demais. O reconhecimento desse acesso em primeira mão é aliás declarado pelo apego e lamento simultâneo pelos últimos matusaléns que viveram um certo acontecimento. Como se no momento em que é anunciada a sua morte se confessasse que só aqueles realmente envolvidos sabiam realmente o que aconteceu e a perda da memória vivida fosse ao mesmo tempo o início de um processo de anquilosamento que precede o esquecimento.

É por isso inolvidável que as catástrofes, não deixando de interferir e prejudicar as comunidades humanas numa escala sem precedentes, não poderiam deixar de atravessar dimensões outras que não se prendem com a contabilidade material dos danos. É através do trauma e do que ele significa em termos de abalo a um certo mundo humano que a catástrofe adquire talvez o seu significado mais profundo, como fenómeno que revolve as fundações da vida habitual. Não podemos, talvez, compreender acontecimentos, eventos ou fins trágicos, mas só vivê-los. Daí a intropatia, que nasce de um sofrimento comunizado e memorizado, ser um forte factor de sociabilidade e cultura.

Para migrantes, refugiados e sobreviventes de catástrofes, o fim de um mundo, isto é, de um conjunto de representações e símbolos que estruturam a vida humana e as suas narrativas de princípio, meio e fim, não significa de imediato a entrada noutra estrutura de significação. Como aponta Ferraro, baseado na obra de Ernesto di Martino, a própria morte é habitualmente a morte *no* mundo²⁶. Aquele que morre assume que abandonará uma história maior que a sua biografia, história que será continuada pelo conjunto entretecido de entes queridos, de um património e de lugares que compunham a respectiva familiaridade mundana e simbólica, afinal tudo o que se acumula nesse fio coeso e relativamente estável de interpretações e representações destinadas a contactar com as experiências do princípio e do fim, do nascimento, da morte e do sofrimento e que usamos apelidar de cultura. A catástrofe, porém, pode por vezes implicar um “apocalipse cultural”. A morte biológica é posterior à morte *do* mundo em que se inscrevia. Esta desmundanização pode sobrevir com a

²⁶ G. Ferraro. *An Unnatural History of Destruction: Catastrophe and the City*. Conceição, N.; Ferraro, G.; Fonseca, N.; Fortes, A.D., Molder, Maria Filomena (eds.) *Conceptual Figures of Fragmentation and Reconfiguration*. Lisboa: IFILNOVA, FCSH, (2021), p. 18.

destruição física de todo aquilo que compunha esse mundo ou com a lenta e insidiosa atomização social em que assentava o sentido. Na mesma senda, Tønnessen, ao referir-se às transições do meio ambiente como um conceito que engloba quaisquer seres vivos, menciona como elas podem ser regulares, irregulares ou extraordinárias – seria este último o caso da catástrofe:

An Umwelt transition—so I suggest—can tentatively be defined as a lasting, systematic change, within the life cycle of a being, considered from an ontogenetic (individual), phylogenetic (population-, species-) or cultural perspective, from one typical appearance of its Umwelt to another. An Umwelt transition, in other words, can be regular, irregular or a singular, extraordinary event. In the last case we are entitled to talk about historical events²⁷.

Como se a catástrofe, ao ser o resultado de encadeamentos que até à sua aparição permaneciam opacos, boicotasse a tentativa dos sobreviventes em situá-la nas coordenadas usuais usadas para a sua compreensão. Todos os desejos por estabelecer uma narrativa que identifique escrupulosamente os inocentes e os culpados e a responsabilidade são frustrados, não por estarem impossibilitados de antemão, mas por isso não ser suficiente para dar um sentido ao sucedido. Surge assim o “reconhecimento do carácter precário e singular de todos os eventos que compõem uma vida”²⁸. Perante a injustificabilidade e a radicalidade do mal, a importância do símbolo e da narrativa são fundamentais, dado não existir uma ciência do que é singular. Ante as visões racionalizantes do mal e da catástrofe que mesmo na passagem da teodiceia para antropodiceia tentam ainda observar nela uma lição benéfica para os sobreviventes e para as gerações futuras, a persistência e fulgor de uma tradição sapiencial de lamentação ou outras formas estéticas e políticas de empreender o luto e sanar o mistério deverão merecer a atenção da filosofia.

3. Estrutura

Este dossier é composto por nove artigos e uma recensão. Inicia-se com um conjunto de quatro artigos que exploram o conceito de catástrofe propriamente dito e é rematado pelos restantes que se debruçam sobre questões conceptuais ligadas às consequências das catástrofes, quer ao nível da sua gestão e administração, quer ao nível do imaginário e das narrativas que acompanham o seu rescaldo. O artigo inaugural, «A dispersão das catástrofes. O ilimitado e a *estrutura* do mundo», da autoria de Jorge Leandro Rosa, apoia-se na obra de Jean-Luc Nancy e explora o sentido da

²⁷ M. Tønnessen, «Umwelt Transitions: Uexküll and Environmental Change», *Biosemiotics* 2, 47–64 (2009), p. 49.

²⁸ Correia, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*, p. 10.

catástrofe no que ela representa como limite do pensável e do representável e, como tal, das próprias e usuais distinções com que usamos concebê-la. Se a catástrofe pode ser pensada e ponderada em termos filosóficos, como aliás outros artigos desta edição especial não deixam de o fazer, ao longo deste artigo deparamos com um perfil da catástrofe como algo recalcitrante, lábil, que não se deixa captar senão pelo impossível tornado manifesto. A catástrofe é o insubsumível, o irreferenciável, o *koan* abrupto que a filosofia persegue sempre em atraso e ausência, sempre na ânsia de a querer apreender, *koan* onde resplandece contudo a aparição do real e que anuncia como a catástrofe e a sua vitalidade não são excepção, mas a regra imanente ao acontecer. A lógica do acontecer da catástrofe destrona um juízo apodíctico que se concebe como anterior e separado do mundo. O seu acontecer sugere transformações outras desse próprio mundo alinhadas com o respectivo «excesso» da catástrofe e da dispersão de fins para a qual ela abre como acontecimento reitor que desencadeia, inaugura e retira-se para *deixa ser* outros sentidos. Para o autor e com Nancy, a catástrofe deixa de poder ser aí interpretada como excepção ou interrupção do processo infinito - da razão, da história, da produção - como figura esquecida ou figura de uma nova era que surge do enigma indecifrável que é o seu devir, para se afirmar alheia à respectiva “irradiação ontológica” com que usa ser compreendida. A catástrofe surge imediata, estranha a qualquer rastreio do que é e como eixo de um pensamento que descobre a estrutura da finitude nos interstícios. Ela deve ser sobretudo pensada não como acontecimento que se explica como termo do horizonte da história ou como acontecimento que a reforça ao revelar o seu sentido oculto, mas como “restabelecimento paradoxal” do mito, essa “figuração própria anterior a toda a representação” e que é afinal o fazer actual do mundo pela técnica e pela miríade de sentidos que se geram e se subtraem a qualquer recondução ao tempo da história ou à teoria. O emprego e o aprofundamento do filosofema da *estrução* para pensar a catástrofe e a técnica na sua “activação das interacções” é o eixo que percorre este artigo que alerta para a radical miopia de a filosofia se limitar à circunscrição logística da catástrofe de acordo com a abordagem da “prevenção”.

Por sua vez, em «Catastrophic Times. Against Equivalencies of History and Vulnerability in the «Anthropocene», Ralf Gisinger estabelece uma crítica contundente à ideia de que o Antropoceno em geral e as alterações climáticas em particular são um sinónimo de uma vulnerabilidade transversal à humanidade. Segundo este autor, a célebre analogia de estarmos “todos no mesmo barco” ou o apelo à acção ditado por “não haver salva-vidas para os ricos” são parte de estratégias retóricas adoptadas por exemplo por um autor como Chakrabarty e que reforçam uma aparente igualdade humana face às catástrofes, mas que na verdade ocultam de forma grosseira toda a pluralidade de causas e das diversas vulnerabilidades através do emprego do conceito agregador e uniformizador de humanidade. Gisinger sugere, com o apoio de Walter Benjamin e Jean-Luc Nancy, como a nossa herança teológico-política não deixa de ver no acontecimento catastrófico por vir um acontecimento messiânico,

como por exemplo um planeta sem seres humanos ou a oportunidade para uma catarse colectiva que não deixaria de ser acolhido com uma abrangente recepção. Tal é aliás a posição de Chakrabarty, pela qual a catástrofe, como acontecimento escatológico, tornar-se-ia um meio de revelação que permitiria ainda observar nesse acontecimento um módico de esperança. Ao contrário, para Benjamin, o tempo presente é já tempo de catástrofe, ela está entre nós no seu desvelar inconspícuo. A catástrofe não tem termo, envolve-nos e arrasta-nos para dentro dela. Há assim em Benjamin o reconhecimento da catástrofe como figura indomável do presente e a incapacidade simultânea de apreender o presente como gerador de catástrofes. Para Gisinger, os discursos em torno da igualdade de vulnerabilidade que acompanham as narrativas associadas à catástrofe são, porém, parte de uma ideologia de opressão em torno de uma noção futura da “salvação”. Assim, embora a catástrofe tenha pelo menos o condão de reunir os presentes e futuros lesados, ao se recrutar a sua recepção para o sujeito abstracto “humanidade”, todas as diferenças entre vulnerabilidade, poder e responsabilidade são confundidas. As causas estruturais do Antropoceno, por exemplo, não são imputáveis à “humanidade” em abstracto, mas àquela que animada pela centelha da busca pela verdade, tomou as rédeas da revolução científica e da marcha da industrialização tornada global.

No artigo «Filosofia del peggio», Emanuele Grifoni coteja as obras de Clement Rosset e Hans Jonas com respeito à catástrofe para superá-las através de uma *filosofia da amputação*. Para aquele filósofo, a filosofia ocidental caracteriza-se pelo simultâneo ocultamento do caos e da incumbência da tarefa de interpretar e decifrar a aparente desordem. Ao mesmo tempo, a própria filosofia nunca deixou de ser tomada por todos aqueles autores que pensam o trágico não como excepção, mas como lei da vida humana, lei cujo movimento é tão difícil de surpreender, tal como são os seus efeitos insidiosos. A lógica do pior é então essa que permite disponibilizar e expor um saber trágico e terapêutico face ao abandono abismal e insuperável sobre o nada em que o ser humano se descobre. A ontologia de Rosset dessubstancia assim as entidades e os seres para afirmar o *pantha rei* da desordem. O termo dessa descoberta é o riso que, perante o acaso, o celebra como a única coisa que existe. A catástrofe encontra esta lógica também em Hans Jonas no sentido de a sua heurística do medo elevar a incerteza dos piores males futuros à certeza do melhor rumo de acção da actualidade. Para Grifoni, a catástrofe é uma “mutilação generalizada” à qual, não obstante todos os nossos esforços, não poderemos antecipar nem o instante de aparecimento, nem o trauma dos impactes que desencadeia.

O artigo de Victor Rivas López, «On the existential link of catastrophe and tragedy» é o único, não obstante haver outros que se lhe referem a propósito da origem do termo, a pensar aturadamente a interligação entre a catástrofe na acepção contemporânea e a tragédia como forma literária. A catástrofe, como fica evidente noutros artigos deste número é, tal como na tragédia, essa magna reviravolta que interrompe o curso normal da vida e a deixa destituída, nua na sua insofismável e

original impotência e que lança a constatação da inutilidade de todos os esforços para construir um domicílio terrestre. A sua temporalidade é incomensurável face àquela do fluxo da natureza ou essoutra do tempo do quotidiano, o da realidade individual e social do mundo da vida. A catástrofe ocasiona uma conversão no ser de todos aqueles envolvidos, levando-os a uma auto-reinterpretação radical e à entrada, como no caso de Édipo, na ciência terrível do autoconhecimento. Todos sabem, com o avançar da idade, como a vida é frágil, incerta e atreita à influência insidiosa do acaso, mas só quando alguém é varado por uma catástrofe é que se apercebe como realmente *não o sabia*. Neste artigo, o autor explora a ruptura da catástrofe para com as determinações ontológicas, sociais e psicológicas do si-próprio (*self*). A fenomenologia do trauma compreende uma possível reintegração crítica e reflexiva do sucedido e que após a suspensão forçada da atitude natural, é levada à rearticulação da consciência. Caso seja bem-sucedida, o resultado é uma compreensão mais elevada da existência e a incomensurabilidade entre a lei causal e a vida humana. A catástrofe pode ser descrita, mas tal será sempre insuficiente para se realmente compreendê-la no acontecer dos seus efeitos. Ela está para além do bem e do mal no sentido preciso de que para a vítima não chega o inteirar-se da racionalidade das suas causas eficientes. Tal como na tragédia, a catástrofe é um operador negativo que provoca a sua própria saída de ser mero acontecimento empírico no tempo historiográfico para se tornar um acontecimento transcendente e biográfico no contexto da cultura dos lesados e das vítimas. A analogia com a tragédia como instrumento filosófico, para lá do género literário, é essa de o mundo sofrer uma *teatralização*, tornar-se palco dialéctico onde se dá a transformação interna, a transvaloração dos valores.

Talvez a ideia de Walter Benjamin de que a catástrofe não é um evento futuro, mas acontece já no tempo presente possa ser profícua para o alargamento daquilo que é compreendido como desastre e para a análise ética das acções envolvidas. Javier Gil, no artigo «Shared responsibilities and disaster preparedness» considera como a distinção entre desastres naturais e artificiais está actualmente diluída não apenas a respeito das causas, dado o entrosamento da natureza com os arranjos técnicos e socioeconómicos, mas outrossim no que toca à percepção dos efeitos e à distribuição de responsabilidades e reparações. Face à vulnerabilidade humana, não interessa tanto a natureza da proveniência dos desastres e calamidades, mas como os processos sociais contribuem ou não para acomodá-los no seu impacte e gravidade. O conceito de desastre deve incluir, de forma preventiva e proactiva, todo o ciclo da sua gestão a montante e a jusante desse evento, reflectindo aliás uma tradição ética assente na forma como a transparência retroactiva do que foi o caso permite definir omissões e futuras obrigações prospectivas das autoridades e dos decisores políticos envolvidos. De facto, nesta acepção, os desastres, na intensidade e frequência da sua ocorrência, parecem ser uma função daquilo que uma dada sociedade permite conceber como sendo objecto da sua intervenção directa e indirecta, bem como dos recursos que mobiliza para mantê-los à margem da ordem do seu funcionamento normal. Compreender os desastres desta forma é vê-los como envolvendo práticas de

antecipação, prevenção e mitigação, por forma a reduzir o seu risco de ocorrência, ou seja, trata-se do estabelecimento do ciclo de preparação e redução da vulnerabilidade e aumento da resiliência dos potenciais lesados. A preparação face aos desastres reconhece que os mesmos, embora inscritos numa lógica de opacidade que os torna, de certa maneira, imprevisíveis, torna-se outro dos objectos desse prolongamento prometaico da responsabilidade humana e como tal, objecto de um dever de assistência e de planeamento logístico dos profissionais da protecção civil, enquadrado numa perspectiva normativa de partilha das responsabilidades acerca de como estabelecer as prioridades de apoio às vítimas.

As considerações morais entretidas *com e por causa* das catástrofes continuam ao longo do artigo «Human needs or human wants? The impact of crises and catastrophes on human rights» de Marzia Marastoni, onde aflora mais uma vez a ideia de a catástrofe não ser uma excepção, mas um acontecimento particularmente oportuno para desencadear e aprofundar questões conceptuais. A área dos direitos humanos, da responsabilidade moral e dos riscos é uma delas. Ao estabelecer a articulação interdependente das catástrofes e crises com a lei dos direitos humanos, compreendidos como direitos legais e morais, a autora questiona se e em que medida é que as crises e catástrofes afectam a sua fundamentação. Nesse âmbito, o artigo é particularmente expedito em rastrear a origem, evolução e alargamento semântico dos termos crise e catástrofe até ao seu quase indiscriminado intercâmbio actual, termos empregues para designar qualquer situação de incerteza face ao futuro e à ausência de critérios para fundamentar a acção que devém, não obstante, cada vez mais urgente. As próprias concepções do fundamento dos direitos humanos são circunstanciadas, desenvolvidas e definidas pelos sucessivos tempos de crise, como é, por exemplo, o caso da Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados. É previsível que novos direitos e acordos legais possam surgir, ou pelo menos, ser sugeridos, à medida que as catástrofes ambientais, como aquelas relacionadas com a escassez de água ou a degradação dos solos, ocasionem migrações em massa e novos desdobramentos para definir o estatuto dos refugiados climáticos ou do direito à vida como direito a permanecer num ambiente impoluto. São precisamente esses tempos de crise, para lá de qualquer instrumento legal, que ao exacerbarem a ausência daquela pluralidade de bens que promovem a vida boa, desencadeiam reacções emocionais - medo, fragilidade, vulnerabilidade – e mudanças de perspectiva baseadas na experiência do trauma e da incerteza, tornando explícito como as necessidades naturais são desejadas e benquistas e justificam por isso estarem na origem dos direitos humanos. A autora pretende assim rebater a ideia de que os direitos humanos existem devido apenas a leis internacionais como a Declaração Universal dos Direitos do Homem Através da referência à possibilidade da transcendência humana e do respectivo auto-perfeiçoamento baseados na concepção e desejo pelo que ainda não é, mas se afigura possível.

Coloca-se ainda a questão de se saber quais os eixos em que a cultura

contemporânea, tantas vezes exaltando a diferença para com o passado baseada na forma como pode dispor do conhecimento para modelar o futuro a partir da previsão e intervenção, é levada a lidar com a recorrência de desastres e calamidades. A questão de se saber se em culturas secularizadas a acumulação de conhecimento científico com potencial aplicativo substitui, ou coexiste, com a história cultural e religiosa, onde figuram ideias de natureza e de ser humano, influencia a abordagem aos desastres e calamidades e como é, enfim, o tratamento de tais acontecimentos afectado por essa herança. De facto, a tipologia usada para classificar os desastres parece poder assentar, mesmo que se trate de conservar alguma performance operativa, numa diversidade de conceitos de natureza e do lugar do ser humano nela. Um desastre não se deixa aliás confundir com o ciclo de antecipação, previsão e protecção, mas inclui práticas de governação e as narrativas associadas que definem a recepção do acontecimento, isto é, que o traduzem para o mundo da vida e para as histórias dos indivíduos e comunidades lesadas. No artigo de cariz interdisciplinar «The human-made aspect of disasters. A philosophical perspective from Japan» somos assim levados pelos autores Romaric Jannel, Laÿna Droz e Takahiro Fuke ao léxico etimológico dos vários termos Japoneses próximos ao desastre e da própria tradição da gestão nipónica dos desastres. Os desastres são, antes de mais, definidos como acontecimentos que afectam pessoas, o que desde logo dilui a distinção comum, baseada na etiologia, entre desastres naturais e artificiais. Os autores socorrem-se do conceito de *milieu* do geógrafo e japonólogo Augustin Berque, inspirado no conceito de *fūdo* do filósofo japonês Watsuji Tetsurō, para prover um enquadramento dos desastres não como eventos naturais, mas como acontecimentos que emergem do entrosamento das relações entre os indivíduos, as comunidades e o ambiente local. Tal como no artigo anterior, há uma compreensão antropológica e metafísica da situação de seres como os seres humanos devedora da sua territorialização e afeiçoamento a um dado lugar. Há, por isso, diferentes culturas de preparação, prontidão e recuperação face aos desastres e que envolvem não só as representações científicas, mas todas aquelas representações do imaginário popular, bem como práticas rituais e narrativas colectivas acerca dos mesmos e que acabam por constituir a memória e a identidade de um determinado grupo. Um desastre pode de facto ser descrito em termos exclusivamente causais, mas são as suas consequências que expõem todos os nexos e desafios políticos, sociais e psicológicos que se manifestam no após da sua gestão.

O artigo de Joff Peter Bradley, «Pandemonium and Postmedia Animism» explora aliás estas intersecções fenomenológicas do sentido que uma catástrofe detém para quem a sofre. Nele podemos ver como o terramoto de 1855 que abalou Edo não se restringe apenas ao momento do seu aparecimento, mas continua a desvelar-se no seu após através das forças que reconfiguraram o imaginário estético subsequente, neste caso através das abundantes xilogravuras nipónicas a respeito do peixe-gato gigante que no folclore tradicional é o responsável pela causa dos sismos, o *Namazu*. É essa mediação estética face ao sucedido que configura um animismo *postmedia*, de um potencial

álacre, carnavalesco e que o autor contrasta com o animismo pós-moderno de carácter niilista que desespera ante a catástrofe. Socorrendo-se em parte do trabalho de Guattari e de Deleuze acerca do conceito de fabulação, J.P. Bradley alega que este permite um jogo de atrito, resistência e crítica social que, na linguagem do animismo, ocasiona o encontro entre a possível saída política do trauma que se segue à catástrofe. É aí que se dá a renovação e reorganização emancipatória dos afectos, percepções e mundivisões, isto é, onde a pluralidade expressiva das narrativas de representação dessoutro mundo que sobrevém à catástrofe é consubstanciada e se trabalha na recomposição das subjectividades e nexos sociais. Ora, durante o período pós-Fukushima e a era do Antropoceno, esta faculdade do animismo de poder refundir o imaginário pode ser uma forma de contornar ou até sobreviver à Modernidade e à antiga divisão entre a natureza e a cultura e sem que isso signifique resvalar para a agenda prometaica, isto é, a redução daquela a uma instância desta.

Por fim, o artigo de Irandina Afonso, «Na antecâmara da catástrofe ou pensar o presente a partir do impensado» leva-nos igualmente à catástrofe como singularidade onde as reconfigurações políticas e os conflitos sociais se revelam, salientando, em tempos de dispersão, as possibilidades remanescentes de estruturação de um viver em comum. A catástrofe é vista como condição limite para pensar o presente. Ela expõe não um desvio ou uma suspensão do devir histórico, mas a evidência da ausência de uma teleologia histórica, não como ponto de inflexão para uma ordem ou sentido anterior ou para outro interrompido, mas como terreno de contínua recriação da realidade a partir da potência contingente surgida da recriação da coexistência e da renovação das instituições. A catástrofe é então esse evento extremamente denso que traz com ela todo o encadeamento entrosado de dinâmicas que permaneciam invisíveis e ocultas e não deixa de interpelar a filosofia a “circular por territórios hostis”.

Todos os artigos deste dossier temático dedicam-se por isso a pensar não só a catástrofe de um ponto de vista filosófico, mas a identificá-la e a perseguir a fertilidade da sua articulação e interconexão com outros campos disciplinares. O pressuposto comum é esse de a filosofia constituir-se como discurso que a propósito de tais acontecimentos não se deixa encerrar nas recomendações e discursos das disciplinas positivas e sem que ao mesmo tempo o seu papel de gestão e antecipação seja ignorado. A catástrofe invoca a filosofia não só para o esforço de ela se pensar como estando inserida numa actualidade produtora recorrente de catástrofes, mas de pensá-la com outras disciplinas e não apenas com a tarefa de mitigar, vencer ou acomodá-la, mas de entender como o seu sentido histórico e permanência implicam o corolário de a humanidade ter de se pensar hoje como um conjunto de seres “naturalmente artificiais”, na expressão de Plessner e sem que pareça conseguir alcançar a tão desejada estabilidade de uma condição conforme à natureza. Porque, como observa Jean-Luc Nancy:

[...] a era moderna é a era do logos infinito, portanto da técnica infinita ou daquilo a que podemos chamar «tecno-logia», retomando o sentido ou a constelação semântica para onde esta palavra foi conduzida no inglês. [...] A relação das técnicas com uma natureza suposta exterior não é dissociável do conjunto tecno-lógico e a infinidade técnica significa, portanto, o apagamento tendencial da distinção entre natureza e técnica.

A técnica é a própria natureza. O que significa que a natureza, enquanto cumprimento de si por si mesma, sai por si mesma da sua própria imagem - sobre-natureza ou natureza-imagem - e obriga-nos a encarar de frente toda uma ordem de questões são ainda largamente inéditas²⁹.

Por último, é importante referir como este dossier temático se realiza no contexto do projecto de investigação “Taming the tragic. Agency and responsibility in catastrophes” e de que sou proponente. O projecto é financiado no âmbito do Contrato-Programa de Financiamento Plurianual de Unidades de I&D 2020-2023 estabelecido entre a FCT, a FLUP e o IF-UP, no âmbito do financiamento programático (Ref.^a UIDP/00502/2020), em curso na FLUP/IF, financiado por fundos nacionais através da FCT. E realiza-se no quadro do plano de trabalhos do Grupo de Investigação *Philosophy and Public Space*, coordenado pela Professora Paula Cristina Pereira. Este grupo de investigação proporcionou todas as condições favoráveis para a sua realização no âmbito das respectivas actividades. A realização bem-sucedida deste dossier não poderia assim ser possível sem o acolhimento inicial da proposta e do constante cuidado e atenção ao longo das várias fases pelo director da Revista de Filosofia, Professor José Meirinhos. A ambos desejo expressar os meus agradecimentos pelas palavras de encorajamento, confiança e por todas as sugestões e estímulos para levar esta iniciativa avante.

Referências

- Anders, G. «Sobre a alma na época da Segunda Revolução Industrial» Carvalho, T.M. (trad.) *Philosophica*. 55-56, (2020), 255-273.
- Correia, C.J. *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.
- Dupuy, J-P. *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris: Seuil, 2002.

²⁹ J-L. Nancy. «Da ontologia em tecnologia». Vilela, E.; Pereira, F. J.; Rosa, J.L. (coords.). *Nanocadernos*. (Abril 2017) Porto: Instituto de Investigação em Arte, Design e Sociedade, Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto, p. 6-7.

- Ferraro, G. An Unnatural History of Destruction: Catastrophe and the City. Conceição, N.; Ferraro, G.; Fonseca, N.; Fortes, A.D., Molder, Maria Filomena (eds.) *Conceptual Figures of Fragmentation and Reconfiguration*. Lisboa: IFILNOVA, FCSH, (2021)
- Holm, I. W. «Earthquake in Haiti: Kleist and the Birth of Modern Disaster Discourse». *New German Critique*, Winter 2012, No. 115 (Winter 2012), 49-66.
- Innerarity, D. Introdução. *A Humanidade Ameaçada: a Gestão dos Riscos Globais*. Lisboa: Edição Teodolito, 2013.
- Jonas, H., *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press. 1984.
- Kermode, F., *A sensibilidade apocalíptica*. Lisboa: Século XX D.L, 1998.
- Lyotard, J-F. *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- Martins, H., *Experimentum humanum: civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa: Relógio d'Água, 2011.
- Meier, M., «Zur Terminologie der (Natur-)Katastrophe in der griechischen Historiographie — einige einleitende Anmerkungen». *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 32(3 (121), (2007), 44–56.
- Mul, J. *Destiny Domesticated: The Rebirth of Tragedy out of the Spirit of Technology*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2015.
- Muller, C., (ed., trad.). *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers, 2016.
- Nancy, J-L. «Da ontologia em tecnologia». Vilela, E.; Pereira, F. J.; Rosa, J.L. (coords.). *Nanocadernos*. (Abril 2017) Porto: Instituto de Investigação em Arte, Design e Sociedade, Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto.
- Santos, L.R., «Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa», *Stud. Kantiana* 20 (abr. 2016), 21- 49.
- Sebald, W.G. *História Natural da Destruição*. Costa, T. (trad.). Lisboa: Quetzal Editores, 2017.
- Sloterdijk, P., *A mobilização infinita. Para uma crítica da cinética política*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2002.
- Soromenho-Marques, V., Lisboa, 1755. Um terramoto entre dois mundos. *Visão, suplemento especial sobre os 250 anos do terramoto de Lisboa*, (2005).
- Vogt, P., The Death of Fortuna and the Rise of Modernity: Prolegomena to any Future Theory of Modernity. Em Brendecke, Arndt, Vogt, Peter (Eds.), *The End of Fortuna and the Rise of Modernity* (pp. 125–150). Berlin, Boston: De Gruyter, (2017).
- Tønnessen, M. Umwelt Transitions: Uexküll and Environmental Change. *Biosemiotics* 2, 47–64 (2009). <https://doi.org/10.1007/s12304-008-9036-y>.

JORGE LEANDRO ROSA¹

A DISPERSÃO DAS CATÁSTROFES. O ILIMITADO E A *ESTRUCÇÃO* DO MUNDO

Resumo

Neste texto, propomo-nos examinar os modos como o pensamento nancyano da catástrofe, devedor da indagação heideggeriana da ontologia e da sua história, se lança numa leitura do mundo contemporâneo marcada pela passagem do «com» (*Mitdasein*) do plano existencial ao plano simplesmente categorial. Assim, a constituição ontológica do existente resvala para a pura justaposição, tal como esta aparece na sua análise da «proliferação dos fins» e da sua incessante transformação em meios.

Dedicamos ainda a nossa atenção à ruína, saturação e ruptura do modelo da «construção». É na infinitização de toda e qualquer acção, pela imprevisível arquitectura técnica que a desenha, que o catastrófico penetra o mundo com a sua multiplicidade constitutiva e o estado de «suspensão» que o define. A vida dos resíduos na sua dispersão é exemplar neste contexto: a catástrofe desdobra-se assim em caducidades lançadas no ambiente e no psiquismo dos sujeitos, algo que pode ser visto como a introjecção da temporalidade da *estrução*.

A anomia que hoje acolhe as catástrofes que se entrelaçam diante dos nossos olhos, aparentemente «escandalosa» num paradigma da acção, decorre num «presente que nunca

¹ Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

se cumpre como presença» (Nancy) e que se encontra na impossibilidade de exprimir o sentido do mundo. A desordem da *estrução*, que caracteriza o que alguns chamam com impropriedade o Antropoceno, não acontece como reversão ou destruição de uma ordem, mas antes como des-ligamento do carácter imperativo da ordem. A partir desta questão, abre-se uma discussão sobre o sentido da/na comunidade que se abeira da catástrofe.

Palavras-chave: Ontologia, Catástrofe, *Estrução*, Mundo, Nancy.

The dispersion of catastrophes. The limitless and the *struction* of the world

Abstract

In this text, we propose to examine the ways in which Nancy's thought of catastrophe, indebted to Heidegger's questioning of ontology and its history, embarks on a reading of the contemporary world marked by the passage of the "with" (*Mitdasein*) from the existential plane to the plainly categorial one. Thus, the ontological constitution of the existing slides into pure juxtaposition, as this appears in his analysis of the "proliferation of ends" and their incessant transformation into means.

We also dedicate our attention to the ruin, saturation and rupture of the "construction" model. It is in the infinitization of each and every action, through the unpredictable technical architecture in the base of its design, that the catastrophic penetrates the world with its constitutive multiplicity and the state of "suspension" that defines it. The life of waste in its dispersion is exemplary in this context: the catastrophe thus unfolds in lapses thrown into the environment and the psyche of the subjects, something that can be seen as the introjection of the temporality of *struction*.

The anomie that today shelters the catastrophes that intertwine before our eyes, apparently "scandalous" in a paradigm of action, takes place in a «present that never fulfills itself as presence» (Nancy) and that finds itself in the impossibility of expressing the meaning of the world. The disorder of *struction*, which characterizes what some inappropriately call the Anthropocene, does not happen as a reversal or a destruction of an order, but rather as a disconnection of the imperative character of the order. From this question, a discussion opens on the meaning of the community that is on the verge of catastrophe.

Keywords: Ontology, Catastrophe, *Struction*, World, Nancy.

Aux temps modernes succède le temps des choses

Jean-Luc Nancy

1. Pressupostos da catástrofe

Este trabalho poderia ser lido como *prolegómena* à catástrofe se nele ressalvássemos o seu tratamento como figura do pensamento, quer dizer, como presença que se destaca do mundo e se confronta com algum sujeito-do-mundo, seja ele humano ou divino. Entre tomá-la ou não como figura, o pensamento corre o risco da indecisão entre a «situação» ficcional e o niilismo linguístico do discurso sem objecto «situado». Com efeito, ambas as situações caracterizam um grande número de aproximações à catástrofe, e encontramos-las nos *media*, como na filosofia ou nas ciências sociais e humanas, com os seus diferentes protocolos de verosimilhança. Para poder situar filosoficamente esta figura, seria necessário ultrapassar a indecisão que a trabalha, esse transporte conjugado no pensamento da sua ficção e do nada que nela se abre. Philippe Lacoue-Labarthe disse que «a figura é sempre fascista»², o que, longe de ser mera provocação em registo trágico, indicia essa tradição que constantemente faz reportar às figuras individuais e colectivas uma culpabilidade e um agenciamento catastróficos. Ultrapassando-a, o que vem ao discurso é uma *pluralização* do catastrófico, seja enquanto mundo ou enquanto tempo. Quer isto dizer que não se trata aqui de estabelecer uma «ciência da catástrofe» (supondo que tal fosse possível) ou, sequer, um tentame de alguma fundamentação a esta conducente, mas simplesmente de percorrer as afecções e os limites que determinaram a estranheza moderna perante o pensamento da catástrofe, as modalidades da sua instabilidade no discurso e as modalidades metamórficas em que esta vai reaparecendo incessantemente.

O primeiro indicador do catastrófico é a grande perturbação contemporânea da distinção entre um «si mesmo», seja ele teológico ou humano, e o «mundo». O que manifesta uma deslocação da «catástrofe», que passa da sua formação como juízo-pelo-acontecimento, ao longo da modernidade, à posição de *acontecimento-não-judicativo*. Como escreve Jean-Luc Nancy, «não está já assegurado que possamos apoiar-nos na distinção entre o “mundo” e “nós”»³. Indicação de que os modelos histórico-ficcionais ou alegóricos de que nos servíamos para representar as catástrofes estão hoje ameaçados pela própria deslocação/translacção do conceito de «mundo». Propor-se-ia então, não a efectiva restituição de um mundo à catástrofe – que parece ser a tarefa de muitos daqueles que se propõem salvar-nos quando hipostasiam o «mundo perdido» –, mas a restituição ao *topos* do seu «excesso», paradoxal na nossa condição presente. Excesso, desde logo, diante do *logos*, excesso diante da prevenção e

² Citado em M. Girard - J.-L. Nancy, *Proprement dit, entretien sur le mythe*, Lignes, Paris 2015, p. 46.

³ J.-L. Nancy – A. Barrau, *Dans quels mondes vivons-nous?*, Galilée, Paris 2011, p. 12.

excesso que anuncia os agenciamentos da técnica. A catástrofe, que foi um movimento de excedência do dado estável, mergulha hoje na movência geral dos seres e das coisas por força de uma incidência geral e constante dos investimentos energéticos e técnicos (mas não será a técnica, por definição, uma condução de energia?) nas relações e na própria tessitura dos entes. Alguns lêem este quadro como a absorção dos poderes cognitivos do homem nos poderes fácticos das suas actividades. Hiroshima – *Hiroshima ist überall*, de Günther Anders – é, nesse sentido, uma figuração dessa situação, figura simultaneamente pretérita e futura. Lendo Anders, percebe-se como o excesso se pode perder facilmente na incompreensão geral do «fim»⁴.

Não é propriamente esse o viés de Nancy: longe de se orientar segundo uma tematização do «fim», este é entendido na sua relação com o aberto, o que pode ser aproximado da ideia de *dispersão das finalidades*. «O próprio mundo não é senão a totalidade inatribuível ao sentido de todos esses fins abertos entre eles e até ao infinito»⁵. Entre a criação e a destruição do mundo, uma estranha – se a reportarmos à tradição metafísica – «ausência de começo e de fim»⁶ dá-nos a *irresolução* da figura da catástrofe. Esta caracterização pede uma contextualização: como sabemos, o pensamento de Nancy é reconhecível na linha da «diferença», aberta por Derrida. Isso significa que a «diferenciação» que afecta os entes não é tanto o efeito do que lhes acontece, mas o que eles mesmos são. Cada ente transporta múltiplas «diferenças», formando assim uma «linha, não contínua mas rítmica, cadência da pluralidade sempre renovada de todos os singulares»⁷. Nancy mostra-se aqui um pensador da *finitude*, uma vez que é nela que a figura do Universo – nas suas declinações cosmológicas, religiosas, artísticas – se vê afectada pela de-*clinação* da presença. Na finitude, a presença do ser interfere uma e outra vez na convocação do seu sentido, motivo por que o ser finito pede um «pensamento finito», e nunca um conhecimento deste que, de alguma forma, fosse tomado «nele mesmo»⁸. Independentemente de todas as considerações que possam ser convocadas a propósito deste filosofema, é necessário partir da tensão que a *finitude* aqui introduz na *catástrofe* enquanto *topos* filosófico. Há uma afecção, de longa história e múltipla exegese, que diz que a catástrofe é a *interrupção* da vocação infinita de tudo o que faz sentido: o infinito da história, o infinito da propagação, o infinito dos processos, o infinito dos efeitos, o infinito da criação, etc. Assim, a catástrofe aparece na modernidade como um elemento exterior, exógeno, às operações de sentido que se realizam e alinham no eixo do tempo,

⁴ Cf. G. Anders, « Causes historiques de l'aveuglement face à l'apocalypse » in *L'Obsolescence de l'homme*, Éditions Ivrea, Paris 2002, pp. 308-327.

⁵ J.-L. Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002, p. 94.

⁶ Nancy, *La Création du monde ou la mondialisation*, op. cit., p. 114.

⁷ Nancy e Barrau, *Dans quels mondes vivons-nous?*, op. cit., pp. 38-39.

⁸ «La *finitude* désigne l'essentielle multiplicité et l'essentielle non-résorption du sens ou de l'être. [...] L'absence-de-fondement (*Abgründlichkeit*) est ce qu'ici on transcrit par « le sens. » – J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990, p.19.

embora mantendo com elas uma relação de actualidade sem fim. De assinalar que um outro filósofo – Alan Badiou – entende a tematização da finitude como aquilo que, longe de ter escapado à infinitização do sentido, se apossou do pensamento após as grandes catástrofes históricas do século XX. Nesse sentido, a catástrofe em Badiou está capturada pelo reconhecimento das figuras ético-escatológicas – a *Shoah*, a bomba atómica – como figuras inultrapassáveis e, portanto, como esteios do *pathos* do fim⁹. Esta crítica à potenciação ôntico-histórica das figuras pode ser encontrada tanto em Badiou como em Nancy, mas este insere-a numa analítica da produção de humanidade por meio da produção de objectos que é aqui o foco da nossa atenção.

De um ponto de vista histórico – e segue-se aqui uma gradação do ontológico ao histórico –, a catástrofe seria aquilo que viria desagregar a (vocação para a) infinitude ontológica das coisas e dos seres, o que terá desfeito os seus horizontes e, por conseguinte, o que pede uma remediação técnica dos entes afectados. Ora, o sentido que está pressuposto nas concepções correntes da catástrofe remete para o *infinito do sentido*, para a sua resistência e para a conexão e potenciação dos dispositivos que permitem activá-lo. Em Nancy, a técnica é o domínio dessa activação, generalizada na modernidade industrial, em suma, uma tecnicização geral da presença:

On laisse s'infiltrer l'idée vague qu'il y aurait une technique générale, une sorte d'énorme appareil machinique ou de combinatoire exhaustive des techniques. [...] Mais si on veut poser cette question, la réponse est là, disponible avant tout ordinateur et avant toute grand-guignolade de la robotisation universelle. «La» *technique* n'est rien d'autre que la «*technique*» de suppléer à une non-immanence de l'existence dans le donné. Son opération est l'opération d'exister de ce qui n'est pas immanence pure.¹⁰

Como acontece com o ser, o sentido não é «único» nem é formado «de uma vez por todas». Escreveu Heidegger nos *Beiträge*: «Quando o ser é colocado como infinito, é então que, precisamente, ele é *determinado*. Se é colocado como finito, é então que a sua ausência-de-fundamento é afirmada»¹¹. É a ameaça à infinitude do ente ou da coisa que é tomada na tradição metafísica como a catástrofe.

A catástrofe reúne, simultaneamente, o temor e o desejo do desaparecimento da ordem. A evidência que se desdobra em enigma – a figura teológica – foi, durante muito tempo, a barreira que a metafísica erigiu contra esse desaparecimento e o canal aberto entre o terror e o desejo. Todo o desastre adquiria sentido na sua proximidade ou na irradiação ontológica dessa figuração. Mas *a questão da evidência*, que tem persistido na metafísica ocidental, foi progressivamente

⁹ Cf. A. Badiou – G. Tusa, *The End. A Conversation*, Polity Press, Cambridge 2019.

¹⁰ Nancy, op. cit., p., 44.

¹¹ M. Heidegger, *Beiträge*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1989, pp. 268-269.

dissolvendo tudo o que pudesse ser-lhe acrescentado, todo o suplemento, toda a figuração, toda a significação. O que fica é a evidência, a idealidade imediata do real, *aquilo que se torna mancha por força da sua visibilidade*. Este é, na leitura aqui intentada, o estatuto fenoménico do que é «contemporâneo» à catástrofe.

Esse estatuto fenoménico corresponde, necessariamente, a um posicionamento filosófico diante da aparente (des)organização dos materiais do mundo e dos entes que nele pululam, posicionamento afectado pelo que Jean-Luc Nancy chama a *estrução* [*struction*]¹². Este filosofema manifesta algo essencial no seu posicionamento diante das catástrofes: longe de se radicar na posição retrospectiva ou naquela prospectiva, ele aparece como radicalmente actual, no sentido do que *age ou é agido no presente*. Compreendendo que ela não corresponde nem ao caos nem à ordenação, mas precisamente àquilo que, como in-finitude, não pode responder a uma atribuição da *praxis*, a *estrução* dá a ver o(s) intervalo(s) que se abrem no tempo, essa espécie de «exterior» a que acedem as construções conduzidas no tempo do mundo, que são, simplesmente, máquinas históricas (e *máquinas da história*) que vêm a produzir efeitos desligados de toda a historicidade. A «ecotecnia» produz, não o ambiente que favorece os entes dominantes, mas a activação das interacções, tanto as previstas como as imprevistas. Uma tal activação tem ainda por efeito tornar imponderável (no duplo sentido do termo) a determinação do mundo, da sua totalidade e do *orbis*:

De fait, nous ne sommes peut-être plus dans un monde ni *au monde*. C'est le sens le plus avancé de la dilution ou disparition du *cosmos*, ou de la belle unité composée selon un ordre supérieur qui la commande et qu'elle reflète. Notre monde – ou notre *élément* – est bien plutôt composé de pièces et de morceaux qui, tous ensemble, prolifèrent à partir d'une même souche (l'homme, animal technique de la nature, l'appendice constructeur d'un grand tout qui s'avère peu construit mais incroyablement riche de virtualités condes-in-structives).¹³

Jean-Luc Nancy é um filósofo *saído* da *desconstrução*. Nele, o movimento da filiação é essa infinita ultrapassagem. Na singularidade da desconstrução, ele é um filósofo que *sai* da filosofia, ou que situa a filosofia no seu *movimento de saída*, no movimento de esgotamento da sua significação. Desconstruir é nele uma «presença-à-distância constante e infinita»¹⁴. Não poderíamos, pois, desejar um quadro mais adequado, mas igualmente mais exigente, para nos interrogarmos sobre o pensamento

¹² «No reenvio mútuo de tudo, tanto se joga a destruição de toda a construção como aquilo a que eu chamaria a *estrução*, no sentido de um amontoamento desprovido de montagem.» – J.-L. Nancy, *A Equivalência das Catástrofes (Após Fukushima)*, tradução de Jorge Leandro Rosa, Nada, Lisboa 2014, pp. 51-52.

¹³ Nancy e Barrau, *Dans quels mondes vivons-nous?*, op. cit., p. 95.

¹⁴ J.-L. Nancy, *L'Oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986, pp. 64-65.

da catástrofe. «O motivo da desconstrução não tende para outra coisa senão para trazer à luz do dia este estado de “estrução”»¹⁵.

Quando falamos da catástrofe, enquanto categoria multiforme e incerta, falamos a partir do interior de uma tradição filosófica que se «esqueceu» do catastrófico como tópico filosófico, uma vez que não tem maneira de perspectivá-lo. Não se trata, pois, de procurar o seu sentido, esse que está ou tomado pela dificuldade de uma formulação positiva ou, inversamente, se precipita na torrente dos sentidos. A catástrofe será sempre, para a filosofia, a catástrofe que, a partir do seu cerne, lhe afecta a *dicção*, a *comunicabilidade*, a *responsabilidade*. A catástrofe não forma uma imagem praticável que possa ser transportada pelo *logos*. O que não significa que ela não seja acessível à significação, essa que, no dizer de Nancy, forma «o sentido em geral»:

La signification est proprement, de Platon à Saussure, la conjonction d'un sensible et d'un intelligible, de telle manière que l'un et l'autre se présentent l'un l'autre¹⁶.

Percorrer os tópicos da catástrofe, aqui entendidos como condição *impossível* da existência, convoca a recusa das leituras judicativo-teleológicas que permeiam a história do problema. Em vez da (des)razão do destino ou de Deus, evoca-se antes um percurso que pode ser caracterizado como *clinamen* (fatalismo naturalista?). Tomado como fatalidade, o catastrófico seria simples expressão gnóstica de uma economia perdida da salvação, uma queda nos abismos da natureza. Ora, o *impossível* é o que coloca a crença e o saber (a crença e o saber enquanto volições temporalizadas) em posição de se anularem mutuamente, quer dizer, em *désœuvrement*, recorrendo ao filosofema de Blanchot e Nancy. Acreditar no futuro – porvir da catástrofe, mesmo quando apresentado sob forma soteriológica – é tomar como desafio problemático do tempo o que é simplesmente o movimento actual do catastrófico. Como é que a catástrofe pode ser o movimento em que *já* nos encontramos todos, sendo que nada é trazido por esse movimento? Há um intervalo, uma não coincidência que aqui opera e que exploraremos neste estudo.

Neste registo, evocar a imagem do *clinamen*, provinda do atomismo de Lucrecio, permite-nos situar, com uma mínima propriedade, tanto genealógica quanto fenomenológica, o pensamento de Jean-Luc Nancy, assim lido na ex-posição singular a que cada ente se entrega na própria distância relativamente aos outros entes em queda. Entende-se, pois, que uma recusa da imanência – aquilo que permanece em

¹⁵ J.-L. Nancy, *A Adoração II*, Palimage, Coimbra, p. 131. Trad. de Fernanda Bernardo [*L'Adoration. Déconstruction du christianisme*, 2, Galilée, Paris 2010]. Alterámos a tradução de «struction», dado que «extrusão» possui, em português, um sentido técnico bem preciso.

¹⁶ Nancy, op. cit., p. 31.

si mesmo – percorre este pensamento e que ele nos traz um dos grandes contributos contemporâneos para o pensamento da catástrofe na medida em que se apresenta, *ab initio*, como uma ontologia da catástrofe. Em Nancy, a formação existencial de cada ente dá-se na relação com os outros entes: como no desvio ocorrido na queda vertical dos átomos no vazio, imaginado por Lucrecio, movimento que – sem que nada o preceda, movimento desprovido de motor – permite a formação dos mundos e dos corpos, também em Nancy a formação da singularidade ocorre no puro «choque» da pluralidade.

*Soi est l'être au cas régime, et il n'y a pas d'autre cas de l'être. C'est là qu'il tombe (cadere, casus), c'est son accident (accidere) essentiel, ou c'est l'accident de l'essence en tant qu'elle est, et ne subsiste pas. Soi est l'arrivée, la venue, l'événement d'être.*¹⁷

Nancy pensa a onticidade em termos de *exposição*, de «ser-abandonado-no-mundo», não sendo o «abandono» a afecção, mas antes a posição: a posição da existência torna-se, em Nancy, uma forma radicalmente situada antes da tematização do ser. O ser em Nancy – mas também em Levinas – está já declinado, posicionado na existência. Lida na declinação, a catástrofe dá do acontecimento o que nele não é referenciável. O que mostram as catástrofes? Simplesmente a impossibilidade de apreender como presente, como circunstanciável, o que acontece. As catástrofes atemorizam-nos pela ausência de processos que disponibilizem o próprio acontecer da presença. Elas são a disjunção variável de um sensível e de um inteligível, a falha dinâmica da nossa situação no mundo. Acontecendo, toda a acção por elas captada é expropriada e acede ao anonimato. As catástrofes não se desenvolvem nem se modificam, ligam-se entre si. Diante das catástrofes, a praxia possível dos homens é a prevenção, assente no pressuposto implícito, mas nunca questionado, de que as catástrofes são um desinvestimento e uma desautorização da pergunta sobre o que acontece e do desejo que aí fala: o limiar da inutilidade da questão. Há, portanto, uma sabedoria no discurso da prevenção que é anulada pela sua pragmática social diante da equivalência das catástrofes. Sendo a partir do desinvestimento da presença que o sentido ontológico se impõe agora, toda a prevenção se tornou, então, a recusa de compreender esse desinvestimento. Cabe à filosofia – ou ao que lhe possa suceder – recusar uma postura preventiva, à qual não deve entregar-se sob pena de falha ética. Falhar a finitude é, para a filosofia, falhar a ética, ela que está diante do que é ontológico nas catástrofes. É que uma ética que não esteja advertida para a «rudeza» do ser, para a sua aparição «inopinada», é uma ética prisioneira da prevenção que se sucede a cada catástrofe singularizada sob a figura manipulada do desastre.

¹⁷ J.-L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986, p 206..

2. Ontologia da catástrofe

Será então Jean-Luc Nancy um filósofo da catástrofe? Não sendo esta uma qualificação absurda, antes insuficiente e abrupta, será necessário retirá-la à esfera da sua tematização restrita, para lhe devolver esse traço, tão constante no seu *corpus* filosófico, de um pensamento que se expõe ao limite da significação. O *limite* é aquilo que releva menos da figura da ultrapassagem do que daquela de uma presença. Porque o limite não é barreira, no duplo sentido em que não esbarra na *sua* significação nem nunca recebe a promessa de uma nova territorialização do *logos*, mas vem situar-se simplesmente na presença da *diferença*. Antes de mais, a catástrofe manifesta-se quando a diferença de si a si, de si com o mundo, se faz espaço onde sabemos que a significação não co-habita nem joga connosco, mas simplesmente *se forma segundo a ausência*. É quando percebemos que «catástrofe» é um nome vazio na ontologia, ou melhor, um nome que expõe o ordenamento da ontologia.

Cet espace, cette chose, nous, pourrait s'identifier à l'instance du langage, à l'instance du politique, à l'instance de la passion (amour et haine, terreur et pitié), ou à une combination des trois. Mais il est en retrait de toutes ces identifications, dont il est, em vieux style, la "condition transcendante", ou bien, si on veut essayer d'un autre style, l'espace, l'élément, la chair et la différence. Il n'y a pas *le nous*, comme il peut y avoir le langage, le politique ou la passion. *Il n'y a que nous*: c'est la chose à découvert, l'être sans subjectivité, l'homme fini, et la provenance insignifiable du sens¹⁸.

Escrever sobre a catástrofe não é descrevê-la, mas criá-la. A catástrofe abre um discurso intersticial, uma falha aberta na própria filosofia quando esta pretende assegurar/suster um objecto discursivo. Pensar «a proveniência do presente», que é o que nele define a posição filosófica, não é, em Nancy, pensar a origem, uma vez que esta se fecha em torno do «pagamento de uma dívida infinita ao Sentido». Sendo certo que a filosofia reconhece essa dívida, ela *também* abre de imediato «uma brecha ou um excesso»¹⁹. *Como não associar, num tal pensamento, o abandono súbito e imprevisto da economia da dívida à própria catástrofe?* Não que as catástrofes sejam necessariamente súbitas e imprevistas: é o colapso da disposição económica que as precede que se apresenta irruptivo, embora nada aí seja dito sobre a economia catastrófica que lhe sucede. Daí que a catástrofe regresse, em diversos momentos, ao pensamento do autor de *L'Oubli de la philosophie*, sempre marcada pela interrogação do que possa ser uma economia «désœuvrée». Uma economia que se realiza, não como valor, mas como «o que aí está», é a catástrofe indistinguível da presença, que

¹⁸ J.-L. Nancy, *L'Oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986, p. 102.

¹⁹ Nancy, op. cit., p. 102.

não necessita da explosão, do terramoto ou do incêndio para ser acontecimento. *O acontecimento antecede sempre a catástrofe, que vem sempre tarde.*

Diante da catástrofe (mas haverá posição *diante* da catástrofe?), perdemos de vista a linha de demarcação entre os acontecimentos discursivos e os acontecimentos mundanos, ou seja, perdemos a apreensão de uma *Oikonomia* com fundamentos. Mesmo no domínio da sua verbalização, a catástrofe apresenta-se performativa, ainda que se trate de uma performatividade negativa. A catástrofe *forma a incerta distribuição dessa co-ocorrência*, mas também é *exo-ocorrência*, onde os signos são sempre ou demasiado tardios ou demasiado precoces diante de acontecimentos que, por sua vez, ou são puro enigma do mundo físico ou pura volição escatológica. Essa oscilação abre a *finitude da catástrofe*, a incalculável exactidão da sua ocorrência.

Em Nancy, algo se oferece/se dirige inteiro e inicial (mas não «substantivo» nem «inaugural») à palavra filosófica, embora ele sublinhe sempre que esta é, por seu turno, in-capaz (e de tal «vocalização» desprovida) de (re)produzir o mundo da sua tematização, ela que se encontra sempre «atrasada» diante da experiência viva. Tal sugere uma perigosa proximidade ao que poderia formar uma filosofia da catástrofe. Tocado pela finitude do pensamento, e esvaziado o lugar absoluto do sentido, o mundo, enquanto tal, dá a ver o que há de acontecimental nessa sua exposição, acontecimento pré-temático, portanto, senão mesmo pré-linguístico. Embora o acontecimento seja dito «catastrófico», o que parece pressupor um certo grau de certeza empírica no facto de um sujeito ser por ele «ferido», ele surge aqui distinto do acontecimento intramundano: surge como *dado* da finitude que só pode ser *dado* no traço por ele deixado, mas que é percebido como destinação. O acontecimento catastrófico é, antes do mais, o congelamento de toda a perspectivação que se intrometa entre o sujeito e o mundo das coisas. A catástrofe, que só pode ser dita *antes* e *depois* da sua ocorrência, tem nesta um olho cego, uma instância cega que determina o que ela seja em si mesma. «Não há finitude “em si”»²⁰. Tomada na finitude, a catástrofe não é signo disto ou daquilo, desta causa ou daquela vontade, mas simplesmente estabelece o espaço-tempo (in)finito a que o real é certamente apontado, sendo uma tal recondução – que assume muitas formas – o que propriamente chamamos «catástrofe», mas também poderíamos chamar «nascimento», ou seja, algum acontecimento fundado no hiato, na cisão, num primeiro caso, «entre o que é e o que já não é», e no segundo caso, «entre o que não é e o que já é», sabendo sempre que um é já a reversão do outro. Daqui decorre que a catástrofe *não se dá nem nos dá o sentido*. Alguns hermenutas do discurso apocalíptico tentaram aproximá-lo da catástrofe, esquecendo que o apocalipse é duplicação da origem e faz lembrar algumas das descrições teológicas do Paraclito²¹. A catástrofe, que em si é desprovida de sentido, nada pode duplicar. Fechada no seu devir intransmissível, ela é um

²⁰ Nancy, *Une pensée finie*, op. cit., p. 14, nota.

²¹ «Le sens est la duplication de l'origine». J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, op. cit., p. 272.

atractor de projecções de sentido que nunca a penetram. É só na afecção do sujeito que a catástrofe parece a ponto de esboçar um sentido, um sentido que é afinal inteiramente reabsorvido pela sua eclosão, ao contrário do apocalipse, que comporta um derramamento de sentido a partir da sua eclosão como revelação. Abre-se aí, como veremos mais adiante, um hiato entre a tematização da catástrofe e a sua efectivação. Chegados aqui, percebemos que a catástrofe se apresenta em Nancy mais legível a partir da espacialidade do que desde o ponto de vista da temporalidade.

Ao porem em causa os sujeitos que as qualificam, as catástrofes cessam de ser meros acontecimentos intramundanos. Tal não sucede porque a qualificação seja ontológica ou axiologicamente impertinente, mas simplesmente porque há nela um retardamento da resposta do sujeito, uma abissalidade que se abre diante do acontecimento. Por isso, a catástrofe advém na transformação que torna cega a indissociabilidade do sujeito e do mundo. O nosso tempo mostra um particular fascínio pelas catástrofes *distendidas no desenvolvimento dos processos*. Abundam os exemplos: as armas nucleares e o cumprimento suspenso da sua ameaça, a mudança climática e a sua irreversibilidade, as biotecnologias e a sua rasura ontológica, a omnipresença dos humanos e a finitude planetária, etc. Em todos estes casos – *topoi* de catástrofe (que se encontra) *mesmo antes* da sua concretização –, a situação catastrófica pressupõe a *inclusão* nela do sujeito, que assim abdica da sua temporalidade subjectiva, partilhado que é por temporalidades que ora se cruzam ora convergem sem que um *dictum* possa impor-se a elas.

É assim que, no seu *L'Équivalence des catastrophes*, Nancy, expondo Auschwitz e Hiroshima, pode dizer que estes nomes correspondem a «uma ultrapassagem dos limites», não limites éticos ou humanos, «mas limites da existência e do mundo onde ela existe, quer dizer, onde ela pode arriscar-se a esboçar ou a desencadear o sentido»²². Examinemos mais de perto esta passagem, marcada pela colocação entre parêntesis dos discursos humanista e historicista da catástrofe. Nancy discute aí as configurações catastróficas da modernidade a partir da dissolução dos regimes onto-teológicos da catástrofe. Parecendo transportar a guerra e o crime, esses empreendimentos «extravassam a própria guerra e o crime», no sentido em que ultrapassam os limites das tematizações, para virem ameaçar os limites da «existência e do mundo onde ela existe». Classicamente, as catástrofes penetram o mundo onde nos encontramos, mas já no movimento da sua excedência. Na situação contemporânea, não é apenas o facto de todo o ente se encontrar, desde sempre, afectado por elas no desastre pessoal ou colectivo, no risco de ficar sem mundo: é antes *o facto da onticidade do mundo encontrar, nos limites da sua morfologia, a plasticidade da catástrofe*. Se o mundo era, na onto-teologia, a cena das catástrofes enviadas pela vontade de entes que o habitam ou o tutelam, onde todos podiam reconhecer a sua violência e intromissão, agora, sob o regime da sua *equivalência*, as catástrofes trazem ao mundo um *estranhamento*,

²² Nancy, *A Equivalência das Catástrofes*, op. cit., p. 28.

uma presença que não diz de onde vem nem como age neste. Aqui, as catástrofes tornam *incertos* os limites do mundo, como se, a uma primeira qualquer crise, esta assumisse o seu contorno, mas logo uma outra viesse modificá-lo, tomando uma forma do mundo diversa. Ou, mais exactamente, como se uma sucessão de crises ditasse os movimentos que vêm substituir-se ao que antes havíamos conhecido como a *pluralidade* (ou, mais próximo de nós, como «complexidade») *do mundo*.

Neste quadro, as catástrofes parecem formar uma esfera de significação «independente da existência do mundo». De cada vez, a catástrofe tende a virtualizar o mundo, *o seu* mundo catastrófico, constituindo a mundanidade em que são projectadas as suas possibilidades.

La signification de ces entreprises [Hiroshima e Fukushima] qui débordent la guerre et le crime mêmes est chaque fois une signification entièrement comprise à l'intérieur d'une sphère indépendante de l'existence du monde: la sphère d'une projection de possibilités à la fois fantasmatiques et techniques qui ont leurs propres finalités, ou plus exactement dont les finalités sont ouvertement dans leur propre prolifération, dans la croissance exponentielle de figures et de puissances qui valent pour et par elles-mêmes, indifférentes à l'existence du monde et de tous ses existants²³.

Fenomenologicamente importantes, as determinações da catástrofe como esfera de finalidades próprias e como esfera autonomizada que faz mundo permitem-nos compreender melhor o «mal-entendido do que seja o mundo e do que seja a mudança neste»²⁴. Nesse sentido, a interrogação da catástrofe não é tanto dirigida ao *fim do mundo*, mas antes ao *fazer (do) mundo*, ao conjunto dos seus possíveis. Não é o disfuncionamento do mundo que é revelado na catástrofe, mas antes a sua *fábrica* e os dispositivos que são introduzidos nesta. Assim, a catástrofe é aqui uma fábrica de possíveis, não o desaparecimento destes. Será, contudo, necessário compreender que, como Nancy o sublinha, estes «possíveis» decorrem de um entendimento fenomenológico²⁵ e não cosmológico do mundo. Ora, a história da catástrofe, no conjunto das suas representações, foi essencialmente cosmológica, e releva de um entendimento escatológico da catástrofe. Como veremos adiante, encontrando-se

²³ J.-L. Nancy, *L'Équivalence des catastrophes*, Galilée, Paris 2012, pp. 27-28.

²⁴ J. L. Rosa, «A Exposição do Pensamento» in *A Equivalência das Catástrofes*, op. cit., p. 62.

²⁵ Para além da tradição husserliana, reportamo-nos também aqui ao contributo de Claude Romano, que tem desenvolvido no último quarto de século uma analítica do acontecimento indispensável à reflexão que aqui entabulamos. Pondo de lado a *causa primeira* do horizonte intramundano do acontecimento, Romano sublinha que é sempre a partir de um *acontecimento singular* que a questão da causalidade pode ser colocada. Mas é precisamente por ser singular que o acontecimento só pode ser identificado dentro de um contexto, uma vez que as causas são sempre múltiplas: «sa causalité apparaît dès lors inépuisable *en fait*, même si elle peut être parcourue, *em droit*, dans l'infinité de ses ramifications». – C. Romano, *L'Événement et le monde*, PUF, Paris, 1999, p. 57.

encerrada a fábrica cosmológica do existente, é a fábrica técnica que herda a mitologia da potência catastrófica.

Incontornável na leitura de Nancy, a concepção heideggeriana do ser é aqui principal e determinante: o ser traz a *diferença* (ontológica) no seu âmago. Daí que «fazer a experiência do que quer que seja, uma coisa, um ser humano, um Deus, significa que ele vem a/sobre nós, atinge-nos, cai-nos em cima, derruba-nos e metamorfoseia-nos»²⁶. Longe de pertencer ao devir, a modificação – na radicalidade da metamorfose – apresenta-se por meio da relação ontológica, qualquer que seja a sua caracterização. Ora, a modificação não tem um começo, não assinala um ponto inicial, nem convoca um agente desencadeador. Tendo sempre já começado, a modificação não instaura uma passagem entre interior e exterior, uma vez que a sua ocorrência é já a ocorrência da diferença ontológica. Como escreveu Catherine Malabou, «existir não é nem entrar nem sair, mas franquear limiares ôntico-ontológicos»²⁷. No centro da existência há, pois, esta coexistência dos modos de ser que *não fazem mundos senão na medida em que «fazer mundo» é já parte do co-existir*. Esta perturbadora impossibilidade não é, como o sublinha Nancy, uma indecidibilidade, mas apenas a constatação de uma ausência de «exterior». Tudo ocorre «à même le monde», ou seja, no próprio plano do mundo, sem mediação.

La décision ne décide ni pour, ni en vertu d'aucune "authenticité" où le monde de l'existence serait surmonté et transfiguré de quelque façon que ce soit. La décision se prend, elle se saisit, elle est saisie par elle-même, elle se surprend à même l'expérience ontique qu'elle ouvre. De fait, il n'y a pas d'autre expérience, et la décision ne saurait, sinon dans l'illusion, [...] prétendre décider pour et dans un autre "monde". L'expérience ontique se fait à même le "on", et nulle part ailleurs²⁸.

O acontecimento do ser é, pois, a adesão inescapável à modificação, o fazer consumido (e não consumado) pelo acto. Não é possível estabelecer *ab initio* uma linha de diferenciação entre o ser e a catástrofe (não tematizada), uma vez que ambos os conceitos são afectados pela sua vinda *ex nihilo* e o círculo que aí se forma. Os seres são consumidos pelo seu próprio nascimento, o que é também verificável na fenomenologia do acontecimento catastrófico: o acontecimento catastrófico é um acontecimento afectado pelo ser, na medida em que os entes são aí convocados pela abissalidade da sua constituição. Mas é enquanto actividade criadora de mundo que podemos ver aqui uma bifurcação entre o *i*-mundo e um mundo habitável. Tanto um como o outro podem ser

²⁶ «Dass es uns widerfährt, dass es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt». M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache in Unterwegs zur Sprache, G. A.*, Bd. 12, p. 149. Versão nossa.

²⁷ C. Malabou, *Le Change Heidegger, du fantastique en Philosophie*, Léo Scheer, Paris 2003, p. 281. Sublinhado da autora.

²⁸ Nancy, «La Décision d'existence» in *Une pensée finie*, op. cit., p. 108.

ditos *casa do ser*, tanto um como o outro são catástrofes em execução.

Podemos levantar, neste ponto do texto, a hipótese da *catástrofe* formar, não uma pura ocorrência da modificação, mas antes *uma inferência de mundo* reportada à modificação. Nesse sentido, a catástrofe é a imagem plástica do que seria um mundo atingido por um *exo-acontecimento* ou por um *super-acontecimento*, tudo dispositivos cénicos convocados pela inferência do mundo. Esta inferência determina, por sua vez, a autonomização da decisão, atribuindo-lhe uma *mundanidade da decisão* que se mostra indecível quando é levada além da *modificação*. Existe há muito uma compreensão da teatralidade da catástrofe. Já Rabelais apontava, no séc. XVI, que o desenlace da catástrofe tanto pode constituir um fim feliz como infeliz. Na antiguidade latina, a *catastrophā* era «um golpe de teatro» no seio do desenlace da comédia ou da tragédia. Se a catástrofe dá a ver a existência «na sua ausência de fundo», e se a essa ausência se vem aí acrescentar a inferência mundana, então o domínio do catastrófico coloca o sujeito na dupla posição do espectador e do actor. Contudo, à «infinita exposição» em que nos encontramos, como diz Nancy em vários momentos, exposição que não tem começo nem fim, preferimos entender a catástrofe como a passagem do abrigo à exposição ou como o risco da exposição perspectivado a partir do abrigo. E preferimos situar no mundo aquilo que «chega» até nós, esquecendo que somos nós que chegamos, uma e outra vez.

Acontece que as catástrofes podem ser retiradas ao seu quadro onto-teológico, onde se encontram sequestradas pela metafísica da oposição entre *physis* e *logos*, instadas à generalização do «ser em geral», encenando aí o esmagamento dos entes pela cena onto-teológica. Uma vez extraídas a essa semiologia, elas são de novo pensáveis enquanto singularidades *no ser*, eclosões da co-pertença entre *physis* e *logos*²⁹. Aliás, não se trata aqui apenas de uma liberdade optativa, que de alguma forma reconduziria a catástrofe à sua fenomenologia; a co-pertença dá, desde logo, o ser como o lugar do pensamento na sua radicalidade fenoménica: nada do que acontece é estranho ao pensamento, sendo que o pensamento é, não acontecimento ordenador dos acontecimentos, mas *acontecimento entre acontecimentos*. Daí que Heidegger possa escrever que a apreensão, longe de ser um comportamento que o homem possui, é na verdade «o acontecimento que possui o homem»³⁰. Que *o homem apreenda sempre no interior e a partir do interior do acontecimento* será uma observação determinante para a compreensão da catástrofe, em Nancy e não só.

É assim que, quando seguimos o percurso que a «catástrofe» (sob esse ou outros nomes) prossegue nos seus textos, reencontramos neles algo da experiência viva do pensamento de Nancy, do seu posicionamento na filosofia, da sua abertura filosófica ao «real», mesmo atravessando aí as oclusões e os fechamentos que lhe são inerentes. Desde logo, a catástrofe não forma nele uma categoria singular – nem ocorrência

²⁹ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, IV.

³⁰ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. [tr. fr.: *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris 1998, p. 148].

que se fecha sobre o mundo, nem uma singularidade lançada no mundo –, antes brota da pluralidade do real e, sobretudo, pluraliza o pensamento e aquilo que nele é indissociável das catástrofes do «mundo moderno». Tal não significa que os textos nancyanos se entreguem ao exame do «moderno» a partir dessa hipertrofia sociológica, de traços tão ambíguos, tão carregados de infinitizações, quanto o são o «moderno» e a «modernidade».

Coloque-se Nancy diante de Baudrillard, pensador semiológico do catastrófico: neste, o moderno é inteiramente mobilizado pela questão da representação, enquanto abismamento existencial, ao ponto de ser o sistema moderno (equivalente do domínio da imagem) que aí toma as funções que o «mundo» geralmente assume nos discursos filosóficos. Em Baudrillard, as catástrofes são singularidades que contaminam o mundo, fazendo dele evento da representação cega, hipertrofia da esfera semiológica. Caído na singularidade, contaminado pela irrupção desta, o mundo baudrillardiano é, como no derrubamento das Torres do World Trade Center, «um desastre simbólico que implica um desabamento físico»³¹.

Nancy, por seu turno, pede-nos que coloquemos a *finitude* no lugar da *singularidade*:

La *finitude* désigne l'«essentielle» multiplicité et l'«essentielle» non-résorption du sens, ou de l'être. En d'autres termes, si c'est comme existence, et uniquement comme existence, que l'être est en jeu; elle désigne le *sans-essence* de l'exister³².

Se em Baudrillard a catástrofe é antecipação nunca concretizada do sentido, esvaziamento pela representação da singularidade, modo da infinitização no coração da modernidade, *looping* dos visionamentos, com Nancy, todo o acontecimento catastrófico é, antes do mais, *o acontecimento*, no sentido em que a possibilidade da repetição – a vídeo-repetição, *diante* da vida repetida – é sempre aí curto-circuitada pela exposição ao *ausentar-se do sentido* (como ocorrência, não como caracterização). Pelo curto-circuitar da mediação em virtude desse ausentar, é o finito que se mostra infinito no seu diferenciar constante. «Um pensamento finito é um pensamento que permanece nesta i-mediação»³³. Ou, como escreverá na sua importante apresentação de Hegel:

Ce qui est demandé à la pensée [...]: ne rien céder sur l'inscription de l'absolu dans le présent, *sans* rien accorder à une absolutisation d'un présent quel qu'il soit (passé, présent ou à venir)³⁴.

³¹ J. Baudrillard, «A violência do mundial» in J. Baudrillard – E. Morin, *A Violência do Mundo*, Piaget, Lisboa 2007, p. 15.

³² Nancy, *Une pensée finie*, op. cit., p. 19.

³³ Nancy, *Une pensée finie*, op. cit., p. 29.

³⁴ J.-L. Nancy, *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997, p. 42. Sublinhado nosso.

Na sua leitura de Hegel, não há lugar para uma relação com a totalidade que não seja a da sua abertura. Ao abrir o espaço-tempo das relações – o mundo –, estas revelam-no sempre «igual a si mesmo».

Eis, pois, todo o interesse do pensamento de Jean-Luc Nancy para o exame filosófico da catástrofe: *na sua finitude, a catástrofe não pode projectar o olhar retrospectivo da culpa ou da condenação*. Na sua finitude, não é que a catástrofe não tenha causa, acontece simplesmente que ela só é manifestação de si quando se torna abrigo e circunstância do esquecimento da culpa e da condenação, ou seja, quando reabsorve a sua causa na sua eclosão e no seu progresso.

Se tivéssemos um relato da proveniência do mundo, se neste pudesse ser assinalado um destino, estaríamos certamente diante de uma legibilidade das catástrofes de toda uma outra ordem. No entanto, o mundo apresenta-se como subsistência sem identidade, mais espaçamento do que espaço assenhoriado das suas referências, mais traçado de linhas do que figura. Assim, o mundo desdobra-se em todos os sentidos sem que algum deles chegue a formar sentido. Do mesmo modo, as catástrofes, mais do que a destruição do sentido – seja ele qual for –, mundanizam-se em todos os sentidos, constituindo por isso a interrupção da formação de mundo.

O pensamento de Jean-Luc Nancy é relevante para a questão da catástrofe, não pelo que aí possa ser desta tematizado, mas pela interrogação da questão ontológica na sua exposição ao catastrófico. Longe de ser um pensamento sobre os *perigos* da catástrofe, é na sua leitura da catástrofe como *aproximação ao perigo*, aproximação em que mergulha necessariamente o ser e a sua questão, que estas linhas que lhe dedicamos encontram a sua motivação. Se a catástrofe é a criação da inadequação, ela não representa a introdução dos entes no reino da adequação. Trata-se antes da aparição do que já subsistia num dado sistema/mundo enquanto inadequação, enquanto *impropriedade* nele embebida. Se vem à luz do dia, será porque se dá no mundo uma transposição ou degradação de limites que sempre aí estiveram presentes e repartiam já os entes.

O catastrófico, por outro lado, não é discutido por Nancy enquanto degradação das estruturas que manifestam o labor do sentido no mundo. Metafisicamente, não há sentido – construção da verdade e do seu posicionamento – que não seja, desde logo, exposição ao limite: limite das significações e das suas grelhas. Não há, em Jean-Luc Nancy, uma tipologia das catástrofes. Ao invés, elas aparecem nas formas, tonalidades e temporalidades mais diversas. Podem irromper e rasgar o mundo, mas também podem simplesmente tomar a forma esperada do mundo. Reconhecem-se pela sua escala abrangente, como um sol que duplica aquele que é esperado todas as manhãs, mas podem aparecer como fotões luminosos que algum acontecimento asperge no nosso entorno. Todas essas configurações são inesperadas e inadequadas. Tal acontece porque a catástrofe é determinada, não por um conteúdo, uma mensagem, uma «doença», um «mal», mas pela exposição ao limite e pela exposição dos limites entre si.

3. A existência catastrófica *apesar da História*

Se o ser singular é aquilo que se faz no devir, como compreender um tempo em que o devir deixou de reconhecer a sua formação? Ou, formulando-o de modo menos metafísico, como compreender um tempo em que os sujeitos deixaram de se subjectivar a partir do tempo por meio da construção histórica? Entenderá o leitor que falamos do *fim da história*, o que não equivale propriamente ao fim do tempo histórico, mas apenas ao *fim do fim*, quer dizer, ao termo de um processo mergulhado na língua escatológica que se desdobra na sua negação.

La fin de l'histoire signifie donc que l'histoire ne représente ni ne révèle plus l'Idée du soi, ou l'Idée elle-même³⁵.

A partir do Iluminismo, a história deixa de ter, segundo Nancy, um papel condutor, o que pode parecer paradoxal dada a emergência a partir do período romântico das filosofias da história. O tempo da história já não faz sentido e a história torna-se, ela própria, «parte da história»³⁶. Mas tal não significa que seja abandonado o pensamento sobre a história, já que esta aparece, na sua inoperância, mais ameaçadora do que nunca. O movimento da história, que não corresponde já ao movimento da *Ideia*, torna-se ainda mais perturbador pela sua *mobilidade sem ideia de si*, ou seja, pela activação de um progresso que, ao colocar os sujeitos no seu exterior, os leva a pensar o processo histórico como domínio da obscuridade que seria preciso cortar a golpes de luz/teoria. A história já não é relevante para o que «acontece», isso que, embora persistindo como «história», não é mais do que uma tematização melancólica de um movimento que já não se pilota e a que só se acede parcialmente.

Acede-se agora a «algo que acontece», algo que, indeterminado embora, está presente enquanto acontecimento. Ora, esse «acontecer» não é mais do que a existência. O acontecimento já não é a formalização histórica da *Ideia*. O *novo* que emerge do que está a acontecer aparece agora, por um lado, como *a força ontológica do novo* (como lance no acontecimento) e, por outro, como *o impenetrável sentido do que acontece*. Há um movimento onde o sentido é imediatamente reabsorvido sem que o negativo possa aí fazer o seu trabalho. Esse movimento gera a tensão que parece definir a nossa relação colectiva com as ruínas da história: de um lado, uma miríade de sentidos (no duplo sentido da expressão) que são projetados; do outro, o fracasso da sua recondução à teoria. Este *double-bind* é, no fim de contas, mais revelador da estrutura da finitude do que de qualquer dilema associado à revelação do sentido dos acontecimentos. No fim de contas, Nancy associa-o à sua leitura do

³⁵ Nancy, *La Communauté désœuvrée*, op. cit., p. 246.

³⁶ J.-L. Nancy, *The Birth to Presence*, Stanford University Press, Stanford 1993.

imperativo categórico, em si vazio de injunção específica ou de conteúdo. Um agir é convocado pela abertura desta finitude, um agir que não pode ser associado a uma missão (histórica), mas que pode formar um espaço de singularidade que se estende entre a irresolução da temporalidade ética e a liberdade que se forma no espaçamento em que o ético se converte.

Mais uma vez, a dívida heideggeriana destas asserções é manifestada pelo próprio Nancy quando escreve que

s'il y a un devoir lié à la philosophie, et par conséquent une condition
principielle de l'éthique, ce ne peut être que dans et par la *fin* de la philosophie³⁷.

Foi Heidegger, com efeito, quem sublinhou que «um ser interessado num dever conhece-se a si mesmo num estado de não-cumprimento, ao ponto de se tornar problemático o que tem a fazer»³⁸. A finitude é «a desapropriação do fim».

Esta perda da *Ideia de história* e da *Ideia pela história* tem um impacto incontornável no domínio da catástrofe, já que este se definiu sempre pela sua dúplice relação com a diegese histórica, ora apresentada como seu produto ora como sua dissipação. Produto, na medida em que este domínio forma, por um lado, a *acmé* das forças históricas, mas também dissipação do histórico, na medida em que se abre neste uma ruptura com o devir, uma amálgama de forças caóticas que não respondem já ao que certos hegelianos chamaram a «contradição das forças históricas». Esta *impropriedade* histórica da catástrofe pôde colocá-la na linha da frente da *ideação* da história. O horizonte catastrófico da História era, quase sempre, o seu garante de sentido. Com a breve translação pós-moderna para o fim da história, é a constituição de um horizonte, qualquer horizonte, histórico que fica comprometida: mesmo diante das acelerações fenoménicas que confundimos com algum tipo de movimento da história – crise ecológica, mudança climática, regresso da guerra convencional –, a história abre-se agora, relança-se, na mais completa ausência de ideia. Como escreveu Nancy,

[...] penser l'histoire comme ce qui serait *per essentialiam* sans Idée (ce qui signifie pour finir: *per essentialiam sine essentialia*), incapable de devenir visible, incapable de toute idéalisation ou théorétisation, même historiciste³⁹.

Nancy regressou recorrentemente à questão do mito e ao regresso da cena primitiva que este põe em cena. No que se refere mais concretamente à questão do mito na modernidade, de que *O Mito Nazi* é uma peça importante, haverá que

³⁷ J.-L. Nancy, *L'Impératif catégorique*, Aubier, Paris 1983, p. 124.

³⁸ M. Heidegger, *Kantbuch*, cit. por J.-L. Nancy, *L'Impératif catégorique*, p. 124.

³⁹ Nancy, *La Communauté désœuvrée*, op. cit., p. 247.

destacar aí uma longa reflexão sobre o desdobramento moderno entre a *memória* do mito e a sua evocação exangue na modernidade, assinalada aqui como «mito»:

Nous savons [...] que l'idée d'une «nouvelle mythologie», l'idée de procéder à une nouvelle fondation poético-religieuse, est contemporaine de l'invention ou le la ré-invention moderne de la mythologie, dans l'époque romantique⁴⁰.

Como no-lo recorda Nancy, Nietzsche evocou o «sentimento mítico da mentira livre», expressão ambígua que prenuncia já a abertura do campo imaginário às dissociações entre temporalidade e narração histórica, sendo necessário precisar que essa abertura é, ao mesmo tempo, sintoma do que Nancy chama a «interrupção do mito». Nesta, o «mito» procura a sua potência na própria ausência de um horizonte mítico. É a ausência do mito pré-histórico que alimentará, numa ambiguidade orientada a partir e contra ele e a sua suposição originária, a potenciação assente no niilismo do agenciamento colectivo. Algo como uma «mobilização total» perfila-se aí. Como escreve Nancy, tratar-se-á de

un passage à la limite du mythe, dans un passage sur une limite où le mythe lui-même se trouverait moins supprimé que suspendu, interrompu⁴¹.

É nesta interrupção do mito que a catástrofe encontra ainda um remanescente simbólico e, eventualmente, discursivo. Não porque a interrupção seja ela própria provocada pela catástrofe, por alguma catástrofe, mas antes porque a catástrofe é esse oportunismo do intervalo metafísico, da suspensão, da fenda. Enquanto tal, ela oferece-se como pura injunção conducente ao mito. A catástrofe é uma função do *mito interrompido*, da produção do «mito». É pela dimensão obsidiante do sistema mítico, da sua totalidade envolvente, que o mito interrompido pode ser relançado no seio da própria modernidade. Nancy fala, a esse propósito, de um «restabelecimento paradoxal». Ao reconstituir-se nas condições particulares que a modernidade lhe oferece, o mito deixa de se apresentar como a totalização originária, passando antes a constituir a mitologização da totalidade, a fábrica do «mito». O mitológico clama agora através do hiato que se abriu face à origem: esse clamor chama o que Schelling terá visto na mitologia como *figuração própria*, quer dizer, como representação anterior a toda a representação. O mito é, pois, *tautegórico* (Schelling a partir de Coleridge) e não *alegórico*, no sentido em que ele só pode dizer-se a si mesmo, impossibilitado de dizer algo que não seja parte da sua formação. Como escreve Nancy,

⁴⁰ Nancy, *La Communauté désœuvrée.*, op. cit., p. 115.

⁴¹ Nancy, *La Communauté désœuvrée.*, op. cit., p. 119.

[...] le mythe n'est pas susceptible d'être analysé selon une autre vérité que la sienne, et par conséquent surtout pas en termes de "fiction". Mais il doit être analysé selon la vérité que sa fiction lui confère, ou plus précisément, selon la vérité que le fictionnement *mythant* confère aux dits et aux récits *mythiques*. C'est ce qu'exige Schelling avec la "tautégorie". Le mythe se signifie lui-même, et convertit ainsi sa propre fiction en fondation ou en inauguration du *sens* lui-même⁴².

Em *Philosophie der Mythologie* (1857), Schelling terá formulado os grandes elementos desta cena do mito: este apresenta-se como poema da força porque ele próprio é a força que canta. A *tautegoria* é produzida, no plano da consciência, «pelo mesmo processo que, na natureza, produz as forças que o mito põe em cena»⁴³. Esta homologia entre as forças do espírito e as da natureza interrompe toda a formação hermeneuticamente derivada e, se esta chega a despontar, torna-a estranha à esfera mítica. É a mitologia que se explica ou se interpreta a si mesma enquanto intervalo metafísico. Sucede que a *reproductibilidade* dessa formação maciça se encontra *interrompida* de modo aparentemente irremediável. É a aparição da mimese mítica, assim como das estéticas a ela associadas, enquanto dispositivos de omissão da interrupção, que fazem da interrupção mítica um elemento catastrófico, *o elemento reconhecivelmente catastrófico da modernidade*. Ao recusar a sua alegorização, a filosofia do mito schellinguiana propõe que o sistema mítico readquira os atributos de força que apenas subsistiram no plano do imaginário. Para isso, será necessário interromper a fixação alegórica do texto mítico.

Esta formulação da *interrupção* não pode ser dissociada daquilo que Hegel descreveu como «a agitação e a inquietação absolutas do devir»⁴⁴. Deparamos aqui com o que pensamos ser o elemento essencial da reflexão nancyana sobre o tempo e a sua passagem: o *movimento*. É em pleno movimento que as construções da história são formuladas, celebradas e arruinadas. O que significa que este movimento tem tudo a ver com uma filosofia do tempo e só em imagem ou em tropo ele pode aparecer como «historiografia». Na entrada «devenir» do seu *Hegel*, Nancy sublinha que o pensamento que se coloca diante do tempo é posto diante do «tudo já começou», que se faz acompanhar pelo «tudo já terminou»⁴⁵. Desse modo, o absoluto ou o infinito não podem fixar-se em nenhuma figura:

Il y aura d'autres figures, mais désormais elles sont sues pour ce qu'elles sont: des formes successives dans le passage, et des formes du passage lui-

⁴² Nancy, *La communauté désœuvrée*, op. cit., pp. 135-136.

⁴³ Nancy, *La Communauté désœuvrée.*, op. cit., p. 124.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, 3ª secção, cap. 2, A.

⁴⁵ Nancy, *Hegel*, op. cit., p. 13.

même, et des formes que le passage emporte. Ainsi, la figure finie ne présente chaque fois qu'elle-même – elle-même et son inquiétude infinie⁴⁶.

Três vezes é enunciada a questão da passagem, que aqui se apodera e arrebatava as figuras da temporalização histórica. E é segundo três modos que a passagem reduz ao nada as *con-sequências* que saem ou se dirigem para temporalizações históricas: da *passagem* como nome de lugar à *passagem* como movimento, é a espacialidade da relação a si que forma aqui o que é uma *actualidade* manifesta na presença e no seu desdobramento enquanto ausência. Esta concepção não abrange, portanto, as figuras que hipostasiam o tempo enquanto devir, as figuras que o transcendem ou que se afundam nele, as figuras que se dão (ao) sentido pela superação histórico-teológica do «agora» da passagem. Dito isto, compreendemos como o tempo não é mais, em Nancy, do que «radical alteridade de cada momento do tempo». E, acrescentamos nós, catastrófica será a fixação dessa alteridade que trabalha o tempo por dentro dos processos que lhe atribuímos. Catastrófica a fixação, mas também a superação, ou a atribuição de significação.

Na situação internacional contemporânea, multiplicam-se os signos desta fixação da alteridade, que não só trabalha a partir de uma leitura do tempo, como estabelece a actualidade doutrinária da repetição. Lembremos, a título de exemplo, que a «Estratégia de Segurança Nacional da Rússia»⁴⁷ aponta os EUA como ameaça determinante, quase 35 anos depois do fim da Guerra Fria. Tudo aponta para que a guerra que decorre na Ucrânia conduza também os EUA para alguma forma de reactualização do *polemos* do passado. Em qualquer dos casos, são apropriações narrativas da temporalidade histórica que se manifestam como fixação do devir.

A *impropriedade* do tempo parece ser pois a *possibilidade de existirmos no tempo sem que a sua catástrofe nos «cole» uns aos outros*, nos faça massa de destinos.

4. A comunidade ausente e a catástrofe

Na situação do nosso tempo, a catástrofe prende-se com a ruína, saturação e deslocação do modelo da «construção». É difícil, senão impossível, concluir se é o esgotamento do modelo ou a sua prossecução «fora de tempo» que instalam a situação catastrófica. É na infinitização de toda e qualquer acção, pela imprevisível arquitectura técnica que a desenha, que o catastrófico penetra o mundo com a sua multiplicidade constitutiva e o estado de «suspensão» que o define. A vida dos resíduos

⁴⁶ Nancy, *Hegel*, op. cit., p. 14.

⁴⁷ Russian Federation Presidency, «On the National Security Strategy of the Russian Federation», Moscovo, Kremlin, 2 de Julho de 2021. <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/0001202107030001> (Acedido em 30-5-2023).

de todo o tipo na sua dispersão é exemplar neste contexto: a catástrofe desdobra-se em caducidades lançadas no ambiente e no psiquismo dos sujeitos, algo que pode ser visto como a introjecção da temporalidade da *estrução*⁴⁸, já por nós evocada.

A anomia que hoje acolhe as catástrofes que se entrelaçam diante dos nossos olhos, aparentemente «escandalosa» num paradigma da acção construtiva, decorre num «presente que nunca se cumpre como presença» e que se encontra na impossibilidade de exprimir o sentido do mundo. O carácter imperativo da «construção do mundo» perde o seu império no domínio do visível, internaliza-se nos diversos dispositivos miniaturizados, acabando por formar uma espécie de estrutura indecisa, que aparece incompleta ou só parcialmente presente.

A catástrofe retira à experiência a externalidade ou a mundanidade da sua constituição. Mas isso não faz dela uma experiência da interioridade: é antes o balanceamento entre exterior e interior, o motivo da separação e da reunião, da partida e da chegada, que nela são negados; é a relação entre os entes, a denegação permanente do que está ou pode estar em relação, que dá a ver a dimensão política do que chamaremos a «preparação» das catástrofes. Na verdade, as catástrofes não são «preparadas», antes vêm à sua efectivação por uma espécie de «substituição performativa da relação denotativa normal que existe entre a palavra e o facto»⁴⁹. Isto, que é dito por Giorgio Agamben no contexto de uma arqueologia da palavra revelada, onde «cada revelação é uma revelação da própria linguagem», pode ser transposto para o domínio da manifestação catastrófica: como na revelação, suspendem-se aí as relações denotativas do sentido. É a auto-referencialidade que encontramos nas expressões performativas que vem a determinar o campo do acontecimento catastrófico, substituindo nessa função a relação de verdade entre as palavras e as coisas. Desse modo, é «a pura forma da relação entre a linguagem e o mundo que se torna agora ela mesma produtora de ligações e de efeitos reais»⁵⁰.

Transportemos, pois, este espaço para a situação de «equivalência das catástrofes», onde «as forças se governam de algum modo por si mesmas»⁵¹. O desastre de Fukushima, que motivou o texto de Nancy em questão, veio recordar que o nuclear civil é também um domínio dito «técnico» onde a *catástrofe* é introduzida como um elemento de base dos cálculos aí empregues. São, por assim dizer, técnicas «tautegóricas», no sentido schellinguiano, uma vez que implicam as activações interdependentes de cálculos do «destino» e de cálculos da Física. Entre

⁴⁸ «Ce qui est en jeu par-delà construction et destruction, c'est la *struction* comme telle. *Struo* signifie "amasser", "entasser". Il n'y est pas vraiment question de l'ordonnance ni de l'organisation qu'impliquent la *con-* et l'*in-*struction. C'est le tas, l'ensemble non assemblé. C'est contiguïté et coprésence, certes, mais sans principe de coordination». – J.-L. Nancy «De la *struction*» in Nancy – Barrau, *Dans quels mondes vivons-nous?*, Galilée, Paris 2011, p. 89.

⁴⁹ G. Agamben, *Le Temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains*, Rivages, Paris 2004, p. 224.

⁵⁰ Agamben, *Le temps qui reste*, op. cit., p. 224.

⁵¹ Nancy, *A Equivalência das Catástrofes* op. cit., p. 39.

uns e outros, interpõem-se, não considerações filosóficas, políticas ou éticas, mas os procedimentos das engenharias e o conhecimento sempre relativo da «natureza», das sociedades humanas, da projecção estratégica dos sistemas (derradeira denotação do futuro). O nuclear civil não se distingue no essencial do domínio «técnico» que produziu Hiroshima, ele mesmo um agregado de cálculos de destino e de cálculos da Física⁵². Se o mensageiro do destino vestia ainda aí a armadura de Marte, em Fukushima, ele aparece inteiramente revestido da sua vocação pacífica. Contudo, nenhum dispositivo técnico construído na equivalência pode permanecer no interior de uma destinação prévia. Dentro desta concepção dos sistemas técnicos, a *relação de forças*, que era o ponto de partida e o *telos* das técnicas, é subsumida pelos processos de regulação/expansão oriundos, não de alguma *visão do mundo*, nem, mais modestamente, de alguma regulação política, mas simplesmente de um dado regime de operacionalidade do mundo.

Une fois que nous avons substitué aux forces données non produites (celles qu'on nommait "naturelles"), comme le vent et le muscle, des forces produites – la vapeur, l'électricité, l'atome –, nous sommes entrés dans une configuration générale où les forces de production d'autres forces et les autres forces de production ou d'action entretiennent une symbiose étroite, une interconnexion généralisée qui semble rendre inévitable un développement indéfini de toutes les forces et de toutes leurs interactions, rétroactions, excitations, attractions et répulsions qui, pour finir, jouent comme des renvois incessants du même au même⁵³.

Nenhuma ontologia identifica aqui as forças em causa: não é a distinção entre «forças não-produzidas» e eventuais forças «artificiais» que assinala esta substituição. A ontologia nancyana não distingue nem articula as substâncias ou as identidades, apenas os limites aparecem nela capazes de prover modificações. Na equivalência, torna-se evidente que, desprovidos de toda a substância ou identidade, os limites deslocam-se e essa deslocação é, desde logo, acesso à catástrofe, mesmo que esta não se desencadeie necessariamente.

A equivalência produz a in-diferença na comunidade. Ou seja, ela enfraquece o trabalho dos limites, uma debilitação que não afecta apenas o trabalho da distinção, mas também o da relação. Esta é uma questão que atravessa o trabalho filosófico de Nancy desde muito cedo. Desde logo, ele afirma a distinção essencial entre a

⁵² Quando escrevemos estas linhas, podemos verificar a que ponto a *praxis* que emerge de fenómenos como a guerra é infinitamente mais plástica do que todos os sistemas dedicados à homeostasia dos dispositivos. Neste aspecto, a plasticidade da natureza e da guerra parecem aproximar-se da equivalência, o que corresponde, no campo de batalha, à aproximação que há muito é testada nos laboratórios civis e militares (distinção também ela cada vez mais precária).

⁵³ Nancy, *A Equivalência das Catástrofes*, op. cit., pp. 45-46.

sociedade, simples repartição de forças, e a comunidade, que necessita de favorecer quer a comunicação entre os seus membros quer a comunicação orgânica com a sua própria essência. Assim definida, a comunidade nunca poderá assentar na equivalência, sendo-lhe necessária uma intensificação sempre renovada dos limites e subsequentes rompimentos desses limites. Na verdade, e Nancy recorda-o em *La communauté désœuvrée*, esta intensificação do limite assenta na morte: seria longo resumir aqui esta questão, em grande parte fruto da frequentação de Bataille. Bastará dizer que a morte é entendida por Nancy como a presença de um limite que «excede os recursos de uma metafísica do sujeito», impedindo que a comunidade se revele por meio do «eu»⁵⁴. Assim percebida, a comunidade não é sujeito, ideia que Nancy reforça dizendo que

«ce qui n'est pas un sujet ouvre et s'ouvre instantanément sur une communauté, dont la pensée à son tour excède les ressources de la métaphysique du sujet.»⁵⁵.

Em que sentido é a comunidade sem sujeito aquilo que resiste à equivalência catastrófica? Em primeiro lugar, resiste porque brota de um limite intransponível: a morte. Esse é o limite que não faz imagem, o que se mostra essencial se nos lembrarmos que o fazer-imagem, a *mise-en-image*, *Ein-bildung*, é o que simultaneamente subjectiva o sujeito ao mesmo tempo que objectiva o objecto. Em segundo, resiste porque é frequentemente assaltada pela ficção da transposição do mito: interrompido, o mito aparece como a falha que só poderá ser redimida pela tautologia. O nosso tempo está preenchido por deplorações da perda da comunidade que são, na verdade, deplorações da perda da potência mítica, ou seja, por deplorações da perda da força. No entanto, o mito interrompido é aquilo que cumpre a ambiguidade da tautologia: ficção e força competem aí pelo real. A comunidade, que na verdade está suspensa sobre a sua própria ausência, está preenchida por estas tensões existenciais que constantemente minam o trabalho da equivalência. Sem a irresolução, sem a mortalidade, a comunidade estaria submetida à equivalência infinita:

Dans l'absence de communauté, l'œuvre de la communauté, la communauté en tant que œuvre, le communisme, ne s'accomplit pas, mais la passion de la communauté se propage, désœuvrée, exigeant, appelant de passer toute limite, tout accomplissement que referme la forme d'un individu. Ce n'est donc pas une absence, c'est un mouvement, c'est le désœuvrement dans sa singulière «activité», c'est une propagation, voire la contagion, ou

⁵⁴ Como faz notar Nancy, o «ser-para-a-morte» heideggeriano radica na necessidade de enunciar que o «eu» não é um sujeito – Nancy, *La Communauté désœuvrée*, op. cit., p. 40.

⁵⁵ Nancy, *La Communauté désœuvrée*, p. 41.

encore la communication de la communauté elle-même, qui se propage ou qui communique sa contagion *par son interruption* même⁵⁶.

De forma sintética, diríamos que Nancy aponta um caminho filosófico que desde a comunidade humanista (ou «imaneente»), entendida como o produto da convergência dos indivíduos, poderia adquirir uma forma aporética da comunidade que assentasse tanto na rejeição da sua representação centrada no indivíduo como da sua representação colectivista, ambas devedoras da metafísica do sujeito que domina o espaço social. Nesta perspectiva, a comunidade, longe de formar um problema a ser resolvido, está sempre já exposta ao outro e assenta nessa exposição. A relação «designa precisamente o que não é a coisa, o que não é nenhuma coisa, nenhuma enteléquia»⁵⁷.

Na modernidade, a catástrofe e a sua formação de equivalência encontram-se intimamente associadas ao temor da aporia comunitária, quer dizer, ao pressuposto da presença – presença sistemática e ontológica – de um «problema» da comunidade e às soluções/remediações que são avançadas nesse quadro. Sejam as políticas do existente – humano ou não-humano –, sejam as políticas do ordenamento político, sejam ainda as políticas de prevenção técnica, todas elas assentam na tentativa de «resolver» o problemático ressaltado entre espaço exterior e espaço interior. Em *L'Équivalence des catastrophes*, Nancy, acabando de evocar o terror nuclear e a sua proliferação noutros sistemas técnicos (o que prolifera não são as armas, mas a *mimese* adaptativa da sua possibilidade), pode concluir:

De manière générale on peut dire que la terreur désigne une absence ou un outrepassement du rapport: elle s'exerce, seule, elle n'engage pas une relation⁵⁸.

Apresenta-se assim a possibilidade de catástrofe: *disseminada*, uma vez que não representa nada nem ninguém em particular; *fantasmática*, dado que arbora uma imagem do sentido que se ausentou da sua disposição; *equivalente*, já que confronta o mesmo com o mesmo; *obscura* na sua reconfiguração permanente. Tudo nela aponta para uma eclosão sem testemunhas, in-figuração derradeira do catastrófico.

⁵⁶ Nancy, *La Communauté désœuvrée.*, op. cit., p. 151.

⁵⁷ J.-L. Nancy, *L'«il y a» du rapport sexuel*, Galilée, Paris 2001 [tr. Port.: *O «Há» da Relação Sexual*, Quasi, Porto 2008, p. 24].

⁵⁸ J.-L. Nancy, *L'«il y a» du rapport sexuel*, op. cit., p. 40.

5. Rapto do fim

Como em muitos dos seus textos dedicados a tópicos «estéticos», em *Le Plaisir au dessin*, Nancy persegue a linha que precede e atravessa a representação, a construção e a destruição. A linha é *isso* que está sempre em acontecimento (*além*) de si, a «finalidade sem fim» kantiana, que Nancy não retira ao domínio estético, antes estira a partir da lógica do domínio – e do seu discurso de dominação do objecto –, dando aí a *re/a*/apresentação como *des/igniolenho*. Como escreve: «É preciso entender o fim como o que resulta da finalidade, na medida em que esse resultado se coloca para lá do movimento direccional: o fim atingido e realizado apaga em si a finalidade». Mas, de imediato, o hiato aberto entre fim e finalidade pode estabelecer o movimento que desfaz a direccionalidade conducente ao fim: «Para voltar a encontrá-la é preciso dissolver a contrapelo o aspecto *realizado* do e no fim»⁵⁹. De modo equivalente, a *estruturação* dá conta de «um presente que nunca se realiza na presença»⁶⁰. A nossa angústia diante da catástrofe, a angústia diante de uma catastrófica homologia entre a *finalidade* e o *fim*, longe de ser o impasse diante do inamovível da *presença do fim*, ou do *fim pela presença*, é antes o fruto da incompreensão do acontecer do presente. O que acontece no presente, longe de requerer a luz intensa dos «fins esclarecidos», pode antes

éclairer sa propre obscurité [...] en acquérant l'art, la discipline et la force
de laisser l'obscur émettre sa propre clarté⁶¹.

Referências

- Agamben, G., *Le temps qui reste, un commentaire de l'Épître aux Romains*, Rivages, Paris 2004.
- Anders, G., « Causes historiques de l'aveuglement face à l'apocalypse » in *L'Obsolescence de l'homme*, Éditions Ixrea, Paris 2002.
- Badiou, A. - Tusa, G., *The End. A Conversation*, Polity Press, Cambridge 2019.
- Baudrillard, J., *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris 1990.
- Baudrillard, J., «A Violência do mundial» in J. Baudrillard – E. Morin, *A Violência do Mundo*, Piaget, Lisboa 2003.
- Girard – Nancy, J.-L., *Proprement dit, entretien sur le mythe*, Lignes, Paris 2015.

⁵⁹ J.-L. Nancy, *O Prazer no Desenho*, trad. de Jorge Leandro rosa, Documenta, Lisboa 2022, pp. 88-89.

⁶⁰ J.-L. Nancy, *De la struction* in Barrou e Nancy, *Dans quels mondes vivons-nous ?*, p. 95.

⁶¹ J.-L. Nancy, *La Déclosion*, Galilée, Paris 2005, p. 15.

- Heidegger, M., *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris 1998.
- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- Heidegger, M., «Das Wesen der Sprache» in *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, Gesamtausgabe, Bd. 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985.
- Lacoue-Labarthe, P. - Nancy, J.-L., *L'Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*, Éditions du Seuil, Paris 1978.
- Malabou, C., *Le Change Heidegger, du fantastique en Philosophie*, Léo Scheer, Paris 2003.
- Nancy, J.-L., *L'Impératif catégorique*, Aubier, Paris 1983.
- Nancy, J.-L., *L'Oubli de la philosophie*, Galilée, Paris 1986
- Nancy, J.-L., *La Communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, Paris 1986.
- Nancy, J.-L., *Une pensée finie*, Galilée, Paris 1990.
- Nancy, J.-L., *The Birth to Presence*, Stanford University Press, Stanford 1993.
- Nancy, J.-L., *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Hachette, Paris 1997.
- Nancy, J.-L., *O «Há» da Relação Sexual*, trad. de Pedro Eiras, Quasi, Porto 2008.
- Nancy, J.-L., *La Création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris 2002.
- Nancy, J.-L., *La Déclision. Déconstruction du christianisme, 1*, Galilée, Paris 2005.
- Nancy, J.-L., *L'Adoration. Déconstruction du christianisme, 2*, Galilée, Paris, 2010.
- J.-L. Nancy, «De la struction» in *A. Barrau – J.-L. Nancy, Dans quels mondes vivons-nous?*, op. cit., p. 95.
- Nancy, J.-L., *A Equivalência das Catástrofes (Após Fukushima)*, trad., posf. e notas de Jorge Leandro Rosa, Nada, Lisboa 2014.
- Nancy, J.-L., *O Prazer no Desenho*, edição e trad. de Jorge Leandro Rosa, Documenta/Fundação Carmona e Costa, Lisboa 2022.
- Romano, C., *L'Évènement et le monde*, PUF, Paris 1999.
- Rosa, J. L., «A Exposição do Pensamento» in *A Equivalência das Catástrofes (Após Fukushima)*, Nada, Lisboa 2014.

RALF GISINGER¹

CATASTROPHIC TIMES. AGAINST EQUIVALENCIES OF HISTORY AND VULNERABILITY IN THE «ANTHROPOCENE»

Abstract

With catastrophic events of «nature» like global warming, arguments emerge that insinuate an equivalence of vulnerability, responsibility or being affected by these catastrophes. Such an alleged equivalence when facing climate catastrophe is already visible, for example, in the notion of the «Anthropocene» itself, which obscures both causes and various vulnerabilities in a homogenized as well as universalized concept of humanity (*anthropos*). Taking such narratives as a starting point, the paper explores questions about the connection between catastrophe, temporality, and history, following mainly Walter Benjamin, Dipesh Chakrabarty and Jean-Luc Nancy with the goal to provide (1) a critique of the concept «Anthropocene» on the basis of nonequivalence while retaining its key features to still grasp the catastrophic present, (2) an analysis of anthropocenic time and the chronical structure of catastrophe, (3) philosophical considerations on the intersection of catastrophe and history.

Keywords: Catastrophe, Anthropocene, Climate Catastrophe, Philosophy of History, Walter Benjamin.

Tempos Catastróficos. Contra as equivalências da História e da Vulnerabilidade no «Antropoceno»

¹ Ralf Gisinger, Department of Philosophy, University of Vienna, and Austrian Academy of Sciences (ÖAW), ralf.gisinger@univie.ac.at .

Resumo

A par dos acontecimentos catastróficos «naturais» tal como o aquecimento global, surgem argumentos que sugerem haver uma equivalência da vulnerabilidade, responsabilidade ou da susceptibilidade face às catástrofes. Esta alegada equivalência é desde já observável, por exemplo, no confronto com a catástrofe climática através da própria noção do «Antropoceno» e que confunde as respectivas causas e as várias vulnerabilidades num conceito homogeneizado, bem como universalizado, de humanidade (*anthropos*). Tomando como ponto de partida tais narrativas, o artigo explora questões acerca da ligação entre catástrofe, temporalidade e história, tendo principalmente em conta as obras de Walter Benjamin, Dipesh Chakrabarty e Jean-Luc Nancy e com o objectivo de prover: (1) uma crítica do conceito de «Antropoceno» com base na não equivalência que conserva ainda os seus aspectos-chave para a compreensão do presente catastrófico; (2) uma análise do tempo antropocénico e da estrutura cronológica da catástrofe; (3) considerações filosóficas a respeito da intersecção entre a história e a catástrofe.

Palavras-chave: Catástrofe, Antropoceno, Catástrofe Climática, Filosofia da História, Walter Benjamin.

Introduction

In his study of the «risk society» sociologist Ulrich Beck sums up his thesis of the disappearance of class society in favor of a more equal distribution of «risks» in the concise formula: «Poverty is hierarchic, smog is democratic»². In a similar manner, Dipesh Chakrabarty argues in «Climate of History» in respect to the new geological epoch of the so-called «Anthropocene»: unlike in crises of capitalism, there are no «lifeboats for the rich and privileged» in crises induced by global warming³.

Thus, we encounter a similar structure of argumentation, which assumes a more general, even fairer distribution of being affected or vulnerable when facing natural catastrophes (in comparison to catastrophes caused by humans or technology – although especially in the two cited examples said distinction becomes blurred and natural catastrophes prove to be at least in part «anthropogenic»). Indeed, Beck and Chakrabarty are initially correct: imminent ecological crises/catastrophes threaten to permanently destroy the livelihoods of humanity, and moreover, impacts of the climate crisis and its accelerating effects («tipping points») may be so severe that the earth itself, although still existent, will be profoundly and irreversibly altered for all life forms and living beings. Therein lies the real significance of the Anthropocene as a geological force.

Especially in relation to catastrophic events of «nature» such as the climate crisis and other ecological devastations (but also in the SARS-CoV-2 pandemic), rhetorical

² U. Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage Publications, London 1992, p. 36.

³ D. Chakrabarty, «The Climate of History: Four Theses», *Critical Inquiry*, 35.2 (2009) 197-222, p. 221.

figures emerged that insinuate an equivalence of vulnerability, responsibility or being affected by these catastrophes («We're in this together»). Such an ostensible equality (facing climate catastrophe, the virus etc.) is already visible, for example, in the notion of the «Anthropocene» itself, which obscures both causes and various vulnerabilities in a homogenized as well as universalized concept of humanity (*anthropos*). The normative content of this kind of equivalence will be addressed later in the text. In a first step, the postulated catastrophic equivalence as such, a concept of Jean-Luc Nancy, will be discussed.

In my paper, taking such narratives as a starting point, I will proceed then to explore the connection between catastrophe, temporality, and history with the help of Walter Benjamin, specifically to what extent logics of (natural) catastrophe hold traces of a turned messianism or catharsis, which (as with Beck, for instance) manifest themselves in fictions of an all-encompassing and indiscriminate equivalence. What I will therefore undertake is a juxtaposition of two paradigmatic understandings of history related to the catastrophe, namely those of Chakrabarty and Benjamin.

Chakrabarty assumes a kind of becoming-conscious of humanity in and through catastrophe – a «shared sense of a catastrophe»⁴ – through which he evokes a modicum of hope when facing climate catastrophe. Although the presumed equivalence of Chakrabarty's dictum «there are no lifeboats for the rich» can have a mobilizing function, it pales in reality due to two facts: 1. there are indeed such escapist lifeboats, be it gated communities or space shuttles and 2. with the image of the «lifeboats for the rich», the catastrophe is framed as an apocalyptic event, instead of understanding the catastrophe as a process of a «now-time» (*Jetztzeit*) as Benjamin would say⁵. If the catastrophe is shifted into the future, as a (singular) event yet to come, it comprises an eschatological and apocalyptic structure, which carries the connotation of catharsis.

My thesis is that references to seemingly equal or equivalent distribution in the face of global catastrophes reveal themselves as an ideological function of a discourse of oppression that should be contrasted with a critique of «catastrophic equivalence»⁶, as Nancy summarizes his perspective on contemporary catastrophes. I will conclude with references to Benjamin, a surprisingly topical thinker of catastrophic fate, especially when relating it to history. In contrast to the questions raised by Chakrabarty about the temporality and intelligibility of climate change and the extent to which the Anthropocene is an adequate description of the present catastrophic situation, Benjamin allows us to think of catastrophe as «now-time» as well as providing us with tools for a critique of equivalencies in catastrophic times. For him, the catastrophe presents itself as a continuum of history. This is the important shift of Benjamin's messianism (and a connection to dialectical materialism) that starts in now-time and not in a postponed future.

⁴ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., p. 222.

⁵ W. Benjamin., *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, Harvard University Press, Cambridge 2006, pp. 395-397.

⁶ J.-L. Nancy, *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*, Fordham University Press, New York 2015, p.41.

1. Nancy's Catastrophic Equivalence? The End(s) of Nature

Jean-Luc Nancy develops the concept of «catastrophic equivalence» after the earthquake/tsunami and the ensuing nuclear catastrophe in Fukushima in order to point out the inevitable entanglements of nature and technology (as well as politics and economy), which become indistinguishable through globalization and especially through catastrophic events⁷. Without suggesting the direct comparability of different catastrophes, Nancy criticizes a general tendency toward equivalence (grounded in exchangeability as well as commodification in late capitalism) that, because of its indistinguishability, does not aim at equality at all⁸. Hence for Nancy, the problem of equivalence is twofold: First, the equivalencies of catastrophes as such, and secondly, general equivalence presents itself *as* catastrophe.

Following Nancy's indication of a deeply rooted connection between catastrophe and equivalence, I present three different (but intertwined) branches that follow up on his line of reasoning and will guide the further structure of this text: 1. The collapse of the distinction between nature and its purported «opposites» like technology, humans, culture. 2. Questions of catastrophic times: A possible equivalence of past, present, future under catastrophic conditions? 3. A political critique of equivalence: Nonequivalence against, for instance, the concept of the Anthropocene.

One crucial point in Nancy's argumentation is that in and through catastrophe (its equivalence) the distinction between nature and its supposedly counterparts (for example technology, but also culture, human, society) doesn't hold up⁹. Similarly, Chakrabarty argues that in the catastrophic Anthropocene one cannot distinguish anymore between natural and human history¹⁰.

What even is a natural catastrophe? Nancy states that «natural catastrophes are no longer separable from their technological, economic, and political implications or repercussions»¹¹. This goes back to his earlier formulated thesis that, especially in the modern world, technology is never external to nature (if nature has an outside at all): it is always within it, or technology is a specific unfolding of nature¹². For

⁷ Ibid., pp. 53-54.

⁸ Nancy, *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*, op. cit., p. 40.

⁹ Ibid., p. 53.

¹⁰ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., 201. Chakrabarty's diagnosis is not so new when thinking about possible predecessors like Hegel, Marx/Engels, Adorno, Lukács or Benjamin, even though the prevalent distinction at play there is mostly first and second nature. An example for the dialectical interplay of natural and human history is given by Marx/Engels in *The German Ideology*: «We know only a single science, the science of history. One can look at history from two sides and divide it into the history of nature and the history of men. The two sides are, however, inseparable; the history of nature and the history of men are dependent on each other so long as men exist». K. Marx – F. Engels, *Collected Works. Volume 5. Marx and Engels 1845-1847*, International Publishers, New York 1976, pp. 28-29.

¹¹ Nancy, *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*, op. cit., p. 4.

¹² J.-L. Nancy – A. Barrau, *What's These Worlds Coming To?*, Fordham University Press, New York 2015, p. 46.

example, Nancy criticizes a confrontation between nature and technology that is based on an ecological «protection» of nature from technological access or one which subordinates technology to the purposes of a mythical nature: «An ecology properly understood can be nothing other than a technology»¹³.

The relation of nature and technology is connected to the second point regarding equivalence and catastrophe, that is of time and history or what could be described as chronological structures of the catastrophe (to come). This I will discuss later in the paper in regard to Chakrabarty and Benjamin. For Nancy, technology does not suffice to be understood anymore as an «assembly of functioning means» (nor an opposition to nature) but as our «mode of existence»¹⁴. This mode of existence exposes us to a condition of finality in a sense that everything becomes the means and ends of everything so that nothing has means or ends anymore – what Nancy calls general equivalence¹⁵. To escape such a general equivalence, he suggests refraining from an orientation towards the future (in terms of means and ends) and pleads for a (infinite) present, where finitude and finality merge. Nancy puts the present before the construction of an ultimate future: The possibility of a future contracts in an already existing future-present that avoids a «scheme of succession, of before and after»¹⁶ which still leans on teleology, finalism, and causality.

When confronted with catastrophes there is in fact a tendency of either idealization of the past/ passed present or projections into the future as a euphemized past. For example, in the SARS-CoV-2 pandemic as well as in the climate catastrophe at hand, there emerged the wish for a so-called return to «normality», where the conditions or exclusions of such «normality» are seldom reflected upon and what therefore appears predominantly as an embellished petit bourgeois desire (mainly in the global north).

The third point in terms of equivalence regarding (natural) catastrophes in the Anthropocene are (normative) questions about vulnerability; but also causation of or being affected by anthropogenic catastrophes. Phrases of equivalencies as cited in the beginning, or even concepts like «Anthropocene» hold some ideological content that can obscure existing power formations and (global) systems of domination and oppression as well as underlying political-economic structures. Therefore, in the next part I will try to analyze and critique the notion «Anthropocene» on the basis of nonequivalence. «Nonequivalence does not overturn equivalence; it makes it explicit. It says: All are equal in that no one is identical or commensurable with others»¹⁷.

¹³ J.-L. Nancy, *The Sense of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, p. 42.

¹⁴ Nancy, *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*, op. cit., p. 36.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., p. 37.

¹⁷ Ibid., p. 60.

2. The Anthropocene as Catastrophic Equivalence?

Especially in relation to severe natural disruptions, the terms «catastrophe» and «crisis» are sometimes used interchangeably. The main difference lies in the temporal dimension, which, however, is used variably in the discourse on climate (with normative reasoning): While «catastrophe» is commonly considered a singular event, «crisis» extends over a longer period of time (indicating, for example, a state of emergency). Etymologically, crisis derives from the Greek κρίναι/krínein (to distinguish, to separate), catastrophe literally means turning around or downwards (κατά/kata: down; στρέφειν/stréphein: turn) as a decline, but more in the sense of a profound change instead of mere destruction¹⁸.

The fact that concrete material catastrophic (natural) events shape philosophical consciousness and discourses or significantly influence the philosophical concepts of their time can be illustrated not only by the occasion of Fukushima for Nancy, but classically by the devastating earthquake in Lisbon in the year 1755. Besides Kant or Lessing, Voltaire in particular took up the topic in his satirical novella *Candide*, which is directed against a (theological) world optimism à la Leibniz or Alexander Pope. As Adorno put it in his *Negative Dialectics*: «The earthquake of Lisbon sufficed to cure Voltaire of the theodicy of Leibniz»¹⁹.

The coining of the term «Anthropocene» does not respond to such a serious singular catastrophe, but it reacts to a crisis-like process on a geological time scale. Although used analytically to capture the far-reaching human impacts on the geological era, the Anthropocene already carries at its core the catastrophic potential of drastic anthropogenic climate change. Since the introduction of the term «Anthropocene» by Paul Crutzen and Eugene Stoermer²⁰ in 2000²¹, it has become a popular concept across disciplines to refer to the extensive repercussions of the human species on the earth- and eco-system(s), even though its descriptive and normative implications remain highly controversial. To speak of the Anthropocene as a new geological or geochronological epoch defined by the emergence, proliferation, and spread of humans and their influence on the ecosystem («Great Acceleration»)

¹⁸ Both scientists and activists have objected to using terms such as crisis or catastrophe instead of the more neutral «climate change» or «global warming» to express the drastic situation. Although often used synonymously, crisis and catastrophe differ temporally, but also in intensity.

¹⁹ T. Adorno, *Negative Dialectics*, Continuum Publishing, New York 1983, p. 361. For Adorno, of course, the greatest catastrophe is the Shoah, after which basically any philosophy or art becomes impossible. The natural catastrophe (first nature) pales in comparison to that of second nature (social) and shapes metaphysics and philosophy because it «defies human imagination as it distills a real hell from human evil» (ibid.).

²⁰ P. Crutzen – E. Stoermer, «The Anthropocene», *IGBP Global Change Newsletter*, 41 (2000) 17-18.

²¹ However, there are precursors such as the Italian geoscientist Antonio Stoppani, who already in the late 19th century spoke of the «Anthropozoic» or the «Anthropozoic Era». A. Stoppani, *Corso di Geologica. Vol. II. Geologia Stratigrafica*, Bernadoni & Brigola, Milano 1873, p. 732.

seems to presuppose a universalized or generalized abstraction of «humanity». Most critical accounts of the Anthropocene point to this problematic status of «anthropos» (ἄνθρωπος; human), arguing that it proves insufficient to explain the diverse and multifaceted causes of such a new geological era, or even that it masks the asymmetric responsibilities and vulnerabilities to the challenges it poses²². In such a view, the category anthropos (of the Anthropocene) is essentially flawed because it assumes a universal humanity that does not exist as such or exists only as an ideal abstraction. Such critiques aim mainly at the insufficient descriptive power of anthropos, while they strive to find more appropriate terms for a new geological age within or after the Holocene, thus trying to define causality and historicity or even responsibility and accountability for the present ecological crises more precisely²³. At the same time, it is a difficult task to demand differences regarding causation or vulnerability without individualizing the problem: for example, the infamous carbon emission footprint that – while a useful tool for information – suggests the possibility of reducing said personal footprint solely by own choices and seemingly ethical consumerism, what can't be achieved for instance with infrastructure or whole energy systems based on fossil fuels. Thus, it is no coincidence that the carbon footprint has been heavily marketed and popularized by BP²⁴.

3. Specters in the Anthropocene (Subjects of Catastrophe)

Interestingly enough, both Beck and Chakrabarty contrast their theses on equivalence in the face of anthropogenic natural catastrophe to class society (Beck) or to the other crises of capitalism (Chakrabarty) in order to indicate a specificity of such (supposedly natural) phenomena. As Jason Moore and Donna Haraway have each noted in their critique of the Anthropocene, ecological crises cannot be understood simply as crises of humanity, the earth, the planet, or ecosystems. Rather, the irreducible connection with the capitalist mode of production, therefore the spheres of production, circulation, and consumption must be considered, which is why Moore refers to it as the «Capitalocene»²⁵. The Capitalocene is a complementary concept to the already widely used and well-known concept of the Anthropocene.

²² C. Bonneuil – J.-B. Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*, Verso, London/New York 2016, pp. 65-88; A. Hornborg, A. – A. Malm, «The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative», *The Anthropocene Review*, 1.1 (2014) 62-69.

²³ The pluralization of terms seems to know hardly any limits: Capitalocene, Chthulucene, Technocene, Kinocene, Econocene, Plantationocene, Thermocene, Thanatocene, Phagocene, Phronocene, Agnotocene, Polemocene...

²⁴ J.M. Turner, «Counting Carbon: The Politics of Carbon Footprints and Climate Governance from the Individual to the Global», *Global Environmental Politics*, 14.1 (2014) 59-78, p. 64.

²⁵ J. Moore, «The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis», *The Journal of Peasant Studies*, 44.3 (2016) 594-630.

It is concerned with (1) historical issues, i.e., when and by what means the drastic changes on a planetary scale begin, and (2) conceptual considerations of philosophical and political relevance. This means that «humanity», presupposed in the anthropos of the Anthropocene as a generalized universal category, seems to disregard for example inequality, class, or imperialism. Therefore, the term conflates and obscures irreducible human differences in responsibility, vulnerability, power, etc. as well as systemic and structural causes of the Anthropocene and its ecological impacts. Moore argues for placing humans in the «web of life» (without abandoning their particularity), i.e., not reproducing a human/nature dichotomy while examining the political and economic causes of the devastating «capitalogenic» (not just anthropogenic) geological force²⁶. In addition to the Anthropocene or the Capitalocene, there are also proposals (mentioned here only by way of example) such as Chthulucene²⁷, Technocene²⁸, Naturalism²⁹, or even the negation of the need for a new geological age/epoch and the retention of the Holocene.

What comes to light here is a critique of ideology and a politics of concepts. This is by no means a mere philosophical gimmick, rather it is an analysis of the causes, responsibilities as well as possible solutions (humanity, technology, capitalism, industrialization...) for a catastrophic change of the climate and thereby of the human and non-human living conditions of the ecosystems that is already present. However, the various designations for the age we are living in («-cene») are not necessarily to be understood as mutually exclusive or even contradictory, but a matter of (also political) emphasis³⁰.

But who or what is the anthropos of the Anthropocene, its subject? Chakrabarty claims that humanity as a universal «we» cannot be experienced as such, although humanity has arguably become a global actor as a species³¹. It is astonishing that for the marxist (and postcolonial) historian Chakrabarty in particular, the threat of climate catastrophe in the Anthropocene constitutes humanity as a universal actor, although this must remain an idealistic abstraction that obscures differences in matters of class, imperialism, colonialism, racism, or gender.

In contrast, Carl Schmitt in his 1932 paper *The Concept of the Political* hits

²⁶ J. Moore, «The Capitalocene...», art. cit., p. 597.

²⁷ D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham/London 2016.

²⁸ A. Hornborg, «The political ecology of the Technocene», in C. Hamilton – C. Bonneuil – F. Gemenne (ed.) *The Anthropocene and the Global Environment Crisis*, Routledge, London/New York 2015, pp. 57-69.

²⁹ P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2013.

³⁰ Even though scientists of the Anthropocene Working Group argue that the specific name Anthropocene would be without «particular significance or symbolic character», this simply doesn't hold up when analyzing the public and scientific discourses as well as their underlying ideological functions. J. Zalasiewicz et al., *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, p. 15.

³¹ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., 221.

on an ideological function of the concept of «humanity» that may also prove true for the Anthropocene: «The concept of humanity is an especially useful ideological instrument of imperialist expansion, and in its ethical-humanitarian form it is a specific vehicle of economic imperialism. [...]Whoever invokes humanity wants to cheat»³². Schmitt focuses primarily on a normative content of Anthropos; but the critique of the Anthropocene is first concerned with a descriptive question, namely, whether it is appropriate to the phenomenon as an analytical concept – and only in a second step with its lack of political viability.

As I argued in the previous section, the category «we» is problematic because it presupposes a universal «we» that remains analytically questionable as well as imprecise due to the homogenization and totalization of the universal figure «humanity». For the Anthropocene, there are varying degrees of responsibility, vulnerability, accountability, utility, or causation. In the same line of reasoning as Chakrabarty (namely that the «we» of mankind is not tangible but emerging as this globally impactful actor through anthropogenic climate change) other unspecific universal categories could be constructed as well: for example, such as the sum of all (also non-human) living beings – biocene –, which cause the same or even more far-reaching geological effects than the anthropos but would still explain similarly little.

Moreover, the «we» raises the question of who is affected by ecological crisis (or who is affected first), which is reflected both in Beck's quote «poverty is hierarchical, smog is democratic»³³ and in Chakrabarty's thesis that «[u]nlike in the crises of capitalism, there are no lifeboats here [with climate change] for the rich and privileged», and in this aspect for him resembles the dangers of nuclear war³⁴. To be sure, this postulated equivalence has an important mobilizing function to take an impending catastrophe seriously. However, first, not only is for instance vulnerability extremely unevenly distributed globally (e.g. coastal cities/islands or the virulence of heat waves), even said lifeboats are actually being built, as witnessed for example by Douglas Rushkoff in *Survival of the Richest*. Escapist safe spaces on Earth or colonies on Mars, where billionaires could be protected or survive the harshest consequences of a climate catastrophe³⁵, are only an aggravation of already real existing «gated communities» (for the rich and privileged).

Second, the image of «no lifeboats for the rich» reiterates the catastrophe as an apocalyptic event, rather than understanding the catastrophe as a process of (speaking with Benjamin) now-time (*Jetztzeit*). In relation to the climate crisis,

³² C. Schmitt, *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press, Chicago 2007, p. 54. Schmitt's anti-humanism is perfectly compatible with his political support of Nazism and his involvement in the juridical legitimation of the totalitarian regime, as well as his open antisemitism and racism.

³³ U. Beck, *Risk Society*, op. cit. p. 36.

³⁴ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., 221.

³⁵ D. Rushkoff, «Survival of the Richest», *OneZero Medium* (2018), <https://onezero.medium.com/survival-of-the-richest-9ef6cddd0cc1> (July 1st, 2022).

this leads to shifting the catastrophe into the future, i.e., as a coming (singular) event, thus structurally resembling eschatological and apocalyptic thinking, which holds still cathartic elements³⁶. We encounter such tendencies, for example, in (pop-cultural or defeatist) narratives of world-without-humans theories – what Neyrat calls «anathropies»³⁷ – that imagine a situation «after the catastrophe» without humans. However, in the case of the catastrophic Anthropocene, there is no simple «vanishing» of humanity. The «world without us» just skips over the disastrous process currently at work.

4. Anthropocenic Timing

Beside the subject of the Anthropocene (that is who or what is the anthropos) and questions of who is affected/responsible or what the «-cene» we live in should be called, the time and timing of the Anthropocene is a topic of debate as well. Mainly a matter of geochronology, the process of defining geological time scales (that is, to determine and classify different eons, eras, periods, epochs, ages) works mostly through chronostratigraphic analysis of rock strata.

Geological history of the earth is a transformative and highly contested field, due to new methods and data that allow but also necessitate state-of-the-art and more nuanced geochronologic/chronostratigraphic differentiations³⁸. This is not only true for «deep history» (before humans existed) but also for the «time» we live in, what – on a geological level – can mean a stretch from present to several hundred million years ago («eon») to only thousands of years ago («age»)³⁹. Since the late 19th-century the term «Holocene» has been established as the present series/epoch we live in⁴⁰. Holocene means «entirely recent» in a literal sense and stems from the Greek ὅλος/hólos (entirely, total) and καινός/kainós, (recent, new), therefore signifying the time dimension of «-cene». It describes the time after the last glacial period and has been recently (2018) divided into three stages/ages namely Greenlandian, Northgrippian, Meghalayan. Especially with the most recent Meghalayan (still our present geological age) comes the first real convergence of natural and human history in geochronology.

³⁶ Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 35.

³⁷ F. Neyrat, «Planetary Antigones. The Environmental Situation and the Wandering Condition», *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 25.1-2 (2016) 35-64.

³⁸ Zalasiewicz et al., *The Anthropocene as a Geological Time Unit*, op. cit., pp. 11-17.

³⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁴⁰ The «newest» geological stratum on a system/period level is the Quaternary with its subdivisions (series/epoch) Pleistocene and Holocene. With the name Quaternary we can see an example for the ever-occurring shifts in terminology: the former Tertiary (as well as Primary, Secondary) is not used anymore in favor of Neogene and Paleogene, so the term Quaternary has been stripped from its original meaning. Zalasiewicz et al., *The Anthropocene as a Geological Time Unit*, op. cit., pp. 12; 15; 26.

The Meghalayan began around 4200 years ago with the climatic event of a 200-year drought that led to the collapse of civilizations worldwide. Therefore, it has been the only geochronological age that is, among other things, defined by a catastrophic period with impacts on human cultures on a global scale⁴¹.

This convergence of natural and human history proves to be even more important in the case of the Anthropocene with the programmatic inversion that human beings irreversibly alter the earth and geological history themselves. The Anthropocene has not yet been officially declared and defined by the International Commission on Stratigraphy (ICS) although their Anthropocene Working Group after a preliminary vote in 2019 suggested to treat it as a new chrono-stratigraphic series/epoch⁴². Interestingly, the formalization of the Working Group is not geared primarily towards climatic changes but to nuclear fallout after thermonuclear bomb tests from the early 1950s⁴³ – thus they identify the worldwide spread of artificial radionuclides as the primary (geological) marker for the Anthropocene⁴⁴.

Even though it is evident that the Anthropocene would be by comparison a very different kind of series/epoch, it remains still highly debated if the geochronological criteria of a new geological epoch are even met or if it should for example not be better characterized as an (ongoing) «event»⁴⁵.

From a philosophical point of view that would suit, on the one hand, Walter Benjamin's juxtaposition of history and catastrophe and still acknowledges, on the other hand, the deeply catastrophic implications and consequences caused by global warming and the concomitant disasters for nature-human-(eco)systems. Although it has some merits to think of the Anthropocene as an event instead of an epoch, the crucial point regarding time and history should be nevertheless to grasp the catastrophe as «now-time», a truly «-cene», *kainós*, that merges past, present and future in the now and necessitates an imminent as well as immediate catastrophic *kairós/καιρός* (a proper, critical moment).

⁴¹ M. Walker et al., «Formal ratification of the subdivision of the Holocene Series/Epoch (Quaternary System/Period): two new Global Boundary Stratotype Sections and Points (GSSPs) and three new stages/subseries», *Episodes*, 41.4 (2018) 1-11.

⁴² Anthropocene Working Group, *Newsletter of the Anthropocene Working Group* 9 (2019), p. 4.

⁴³ Another very good example of why to imply an all-encompassing and homogenous humanity when talking about the Anthropocene is misguided.

⁴⁴ Zalasiewicz et al., *The Anthropocene as a Geological Time Unit*, op. cit., pp. 10; 282; Anthropocene Working Group, *Newsletter*, art. cit., p. 4.

⁴⁵ P. Gibbard et al., «The Anthropocene as an Event, not an Epoch», *Journal of Quaternary Science* (2022) 1-5.

5. Catastrophic Times? Philosophy of History in the Anthropocene between Chakrabarty and Benjamin

What is thus present are questions of history (where/when/why is the beginning of the Anthropocene), of now-time, and of a future to come in the face of catastrophe. As one of the most radical thinkers of the catastrophe (as history and vice versa), Walter Benjamin links the two into one «theological-political motif»⁴⁶.

According to Chakrabarty, the science of history as such becomes precarious under the conditions of the Anthropocene: the classic distinction in history between human history and natural history is challenged by the Anthropocene and thus undermines the foundations of the science of history. Chakrabarty is concerned with whether and how humanity (in the Anthropocene) can appear as a species and to what extent a categorization as species (*anthropos*) makes sense or is desirable for a historiography. Furthermore, he emphasizes that humanity as a species is not tangible (even in the sense of a phenomenology), but always an intellectual-idealist derivative or abstraction:

The discussion about the crisis of climate change can thus produce affect and knowledge about collective human pasts and futures that work at the limits of historical understanding. We experience specific effects of the crisis but not the whole phenomenon⁴⁷.

For Chakrabarty, the very experience of catastrophe serves as the potential to produce a «we». The sense of impending catastrophe, he argues, enables a kind of becoming-aware of humanity (for-itself)⁴⁸ through which he invokes hope in the face of the climate crisis. One of Chakrabarty's premises concerning the philosophy of history is the continuity of human experience, which considers past, present, and future as coherent and thus comprehends retro- as well as prospectively from the present point of view which he points out as the basic condition of the historical sciences⁴⁹. The diffusion of human and natural history in the Anthropocene now requires a recalibration of human capacities in regard to temporality. The catastrophe

⁴⁶ A. Greiert, «Geschichte als Katastrophe. Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 64.4 (2012) 359-376.

⁴⁷ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., 221.

⁴⁸ Analogous to Marxian class consciousness: from humanity in-itself to humanity for-itself.

⁴⁹ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., 197.

to come, already begun as well as present⁵⁰, as an «unintended consequence»⁵¹ of the historical era of the «Anthropocene» makes Walter Benjamin's convergence of philosophy of history (which is always the «subject of a construction»⁵²) and catastrophic thought seem all the more timely⁵³.

For Benjamin, the notion of (messianic) time takes shape from the present; in the preparatory work for *On the Concept of History* he notes: «Definition of the present as catastrophe; definition from messianic time»⁵⁴. In said theses on history, written shortly before his death in 1940, Benjamin opposes a hegemonic optimism of progress as promise of salvation, which he attributes to both the bourgeois positivist as well as the materialist Marxist conceptions of history⁵⁵. In this context, Benjamin rejects teleological as well as continuous progression of the historical. Specifically, he defies such a notion of a «historical norm» of progress in his VIII. thesis on the concept of history, which also and above all had to prove itself in the struggle against fascism:

The current amazement that the things we are experiencing are «still» possible in the twentieth century is not philosophical. This amazement is not the beginning of knowledge – unless it is the knowledge that the view of history which gives rise to it is untenable⁵⁶.

A critical philosophy (of history) undermines the understanding of history implied in the «still», which, for example, relies too optimistically on the development of technology or productive forces (but also morality), and yet remains faithful to a (historical) materialism. Said non-philosophical amazement still applies equally in the 21st century and beyond.

Benjamin follows up to the quote above with arguably his most famous thesis on the concept of history, a description of Paul Klee's *Angelus Novus* as the «angel of history». The angel of history gazes with open mouth and widened eyes – no longer

⁵⁰ An example for such an entanglement of time dimensions regarding climate change could be the rise of the concentration of greenhouse gases in the atmosphere that operates at this intersection of past (currently irreversible), present as well as future emissions. Thus, «committed global warming» means a rise in temperatures in the future because of emissions that have already occurred in the past. T. Wigley, «The Climate Change Commitment», *Science*, 307 (2005) 1766-1769.

⁵¹ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., 221.

⁵² Benjamin, *Selected Writings. Volume 4*, op. cit., p. 395.

⁵³ My intention here is not to suggest simply «applying» Benjamin's texts - which emerged from a very specific historical situation, particularly marked by Nazism and fascism - to the climate crisis. It is about an impulse of a thinking together, without falling into an equivalence of catastrophes here, too.

⁵⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, p. 1243, translation RG.

⁵⁵ S. Gorgone, «Kritik der Geschichte und Katastrophe der Zeit», *Studia philosophica*, 74 (2015) 205-219, p. 207.

⁵⁶ Benjamin, *Selected Writings. Volume 4*, op. cit., p. 392.

(philosophically) amazed, but rather horrified – at the wreckage of the past. Unable to close his spread wings, he is carried away by the storm of progress in the direction of the future. With the future (and even paradise) behind him, the catastrophe grows before his eyes as the aforementioned pile of wreckage of the past⁵⁷. Benjamin's image reverses natural history and human history by symbolizing man-made progress as a natural event: the storm that seizes the angel's wings, holds them open, and drives him backwards toward the future, whereby the angel of history can only keep the past (as catastrophe) in sight.

This is the particular twist of Benjamin's messianism (and a nexus to dialectical materialism), which begins in now-time instead of a postponed future and brings together both the different time dimensions as well as natural and human history in the concept of «Eingedenken», translated as remembrance. *Eingedenken* means a remembrance that contracts the past into the present⁵⁸ without closure, but also, in line with Jewish theological tradition, doesn't project into the future⁵⁹. Catastrophe of now-time not only means locating the catastrophe in the «now» as already present (*in actu*), but furthermore, grasping the «now» as catastrophe rather than placing it in a distant future. Such an intrusion of now-time (as an event) is nevertheless not to be understood as already having taken place and thus again entering into the past, i.e., as already having taken place, hence as inevitable doom⁶⁰. Also, with regard to anthropogenic/capitalogenic climate change, it is necessary to develop a perspective to understand the catastrophe as happening in now-time without falling into fatalistic-apathetic apocalypticism. For Benjamin, this task should also concern (philosophical) history in terms of establishing a «conception of the present as now-time shot through with splinters of messianic time»⁶¹.

⁵⁷ Ibid., p. 392.

⁵⁸ How to understand time in terms of contraction (of past and future) in the present, Gilles Deleuze sheds light on in his first of three syntheses of time in *Difference and Repetition*. G. Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 70-81.

⁵⁹ «This does not imply, however, that for the Jews the future became homogeneous, empty time. For every second was the small gateway in time through which the Messiah might enter». Benjamin, *Selected Writings. Volume 4*, op. cit., p. 397.

⁶⁰ «Marx says that revolutions are the locomotive of world history. But perhaps it is quite otherwise. Perhaps revolutions are an attempt by the passengers on this train – namely, the human race [Menschengeschlecht] – to activate the emergency brake». Benjamin, *Selected Writings. Volume 4*, op. cit., p. 402. The brake symbolizes a moment of discontinuity («tiny fissure») in the continuum of permanent catastrophe. This is one of the rare places where Benjamin brings up humanity [Menschengeschlecht] and it can be linked to Chakrabarty's shared sense of catastrophe.

⁶¹ Benjamin, *Selected Writings. Volume 4*, op. cit., p. 397.

Conclusion

But how can this philosophy of history be embedded in the catastrophic Anthropocene? In his text «Central Park», Benjamin compares the course of history (in terms of the concept of catastrophe) to a kaleidoscope in children's hands, which presents a new order at each turn. The analogy wants to point out that «[t]he concepts of the ruling class have always been the mirrors that enabled an image of «order» to prevail. – The kaleidoscope must be smashed»⁶².

As laid out in previous sections, such an ideological function as «concepts of the ruling class» is present in catastrophic equivalence, for example when referring to an abstract or homogeneous humanity/anthropos. To evoke alleged equality in the face of catastrophe reveals itself as a discourse of oppression, if responsibility, vulnerability, or affectedness are presented as equivalently distributed. Hence, it is possible to follow up on what Benjamin states in *On the Concept of History* – under the condition that the catastrophe is to be considered «as the continuum of history»⁶³, he notes in the preliminary annotations: «The subject of history: the oppressed, not humanity (*Menschheit*). The continuum is that of the oppressors. To blast the present out of the continuum of historical time: task of the historian»⁶⁴. Here, Benjamin's apposition «not humanity» that did not make it into the final version of the text is of vital significance in the context of this paper and a critique of the Anthropocene that could argue with an inversion of Benjamin: The subject of the Anthropocene: not humanity.

Additionally, from the perspective of Benjamin's «oppressed» as the main historical subject, a (still to be established) universalism can be saved, which does not turn into a relativism à la Schmitt. The formulated critique of the descriptive universal figure «anthropos» is to be countered by a normative claim of a «negative universal history»⁶⁵ (Chakrabarty), in which the equivalence of vulnerability, causation, responsibility of and for the catastrophe is not just presupposed, but still has yet to be constructed in favor of the oppressed in the sense of «Eingedenken». Such a horizon is expressed also by Nancy at the end of his writing on the equivalence of catastrophes (After Fukushima): «To demand equality for tomorrow is first of all to assert it today, and by the same gesture to reject catastrophic equivalence. It is to assert common equality, common incommensurability: a communism of nonequivalence»⁶⁶.

What we can draw from the intersection of Chakrabarty, Nancy and Benjamin

⁶² Ibid., p. 164.

⁶³ Ibid., pp. 395-396.

⁶⁴ Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, op. cit., p. 1244, translation RG.

⁶⁵ Chakrabarty, «The Climate of History...», art. cit., 222.

⁶⁶ Nancy, *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*, op. cit., p. 41.

as a focal point could be precisely a task of philosophy: not to presume ideal universals or subjects of history like the «anthropos» or a «we» that can obscure crucial differences. And furthermore, situate a philosophy (of history) in and for the Anthropocene, in its pasts, futures and presents – that is: catastrophic (now-)times.

References

- Adorno, T., *Negative Dialectics*, Continuum Publishing, New York 1983.
- Anthropocene Working Group, *Newsletter of the Anthropocene Working Group*, 9 (2019).
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Benjamin, W., *Selected Writings. Volume 4, 1938-1940*, Harvard University Press, Cambridge 2006.
- Beck, U., *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage Publications, London 1992.
- Bonneuil, C. – J.-B. Fressoz, *The Shock of the Anthropocene*, Verso, London/New York 2016.
- Chakrabarty, D., «The Climate of History: Four Theses», *Critical Inquiry*, 35.2 (2009) 197-222.
- Crutzen, P., – E. Stoermer, «The Anthropocene», *IGBP Global Change Newsletter*, 41 (2000) 17-18.
- Deleuze, G., *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York 1994.
- Descola, P., *Beyond Nature and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago/London 2013.
- Gibbard, P. et al., «The Anthropocene as an Event, not an Epoch», *Journal of Quaternary Science* (2022) 1-5.
- Gorgone, S., «Kritik der Geschichte und Katastrophe der Zeit», *Studia philosophica*, 74 (2015) 205-219.
- Greiert, A., «Geschichte als Katastrophe. Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 64.4 (2012) 359-376.
- Haraway, D., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham/London 2016.
- Hornborg, A. – A. Malm, «The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative», *The Anthropocene Review*, 1.1 (2014) 62-69.
- Hornborg, A., «The political ecology of the Technocene», in C. Hamilton – C. Bonneuil – F. Gemenne (ed.) *The Anthropocene and the Global Environment Crisis*, Routledge, London/New York 2015, pp. 57-69.
- Marx, K. – F. Engels, *Collected Works. Volume 5. Marx and Engels 1845-1847*, International Publishers, New York 1976.
- Moore, J., «The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis», *The Journal of Peasant Studies*, 44.3 (2016) 594-630.
- Nancy, J.-L., *The Sense of the World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.
- Nancy, J.-L., *After Fukushima. The Equivalence of Catastrophes*, Fordham University Press, New York 2015.
- Nancy, J.-L. – A. Barrau, *What's These Worlds Coming To?*, Fordham University Press, New York 2015.
- Neyrat, F., «Planetary Antigones. The Environmental Situation and the Wandering Condition», *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 25.1-2 (2016) 35-64.
- Rushkoff, D., «Survival of the Richest», *OneZero Medium 2018*, <https://onezero.medium.com/survival->

[of-the-richest-9ef6cddd0cc1](#) (July 1st, 2022).

Schmitt, C., *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press, Chicago 2007.

Stoppani, A., *Corso di Geologica. Vol. II. Geologia Stratigrafica*, Bernadoni & Brigola, Milano 1873.

Turner, J.M., «Counting Carbon: The Politics of Carbon Footprints and Climate Governance from the Individual to the Global», *Global Environmental Politics*, 14.1 (2014) 59-78.

Walker, M. et al., «Formal ratification of the subdivision of the Holocene Series/Epoch (Quaternary System/Period): two new Global Boundary Stratotype Sections and Points (GSSPs) and three new stages/subseries», *Episodes*, 41.4 (2018) 1-11.

Wigley, T., «The Climate Change Commitment», *Science*, 307 (2005) 1766-1769.

Zalasiewicz, J. et al., *The Anthropocene as a Geological Time Unit. A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

EMANUELE BOTTAZZI GRIFONI¹

FILOSOFIA DEL PEGGIO

تَرَقَّبْتُ الْقَوْسَ الَّتِي أَطْلَقْتَ السَّهْمَ، جَازَ الْعَامِضَ، وَأَصَابَ كَأَحْلَ الْقَدْرِ

Ho atteso l'arco scoccare e la freccia superare l'indeterminato, colpire il tallone dell'inevitabile
(Nouri Al Jarrah)

Abstract

This article considers Clement Rosset's *Logique du pire* and Hans Jonas' *Das Prinzip Verantwortung* from the point of view of the worst. These are diametrically opposed books in many ways. If for the former everything is chance (*hazard*) and no action is possible except that of exterminating laughter, for the latter action to avert catastrophe is a duty and it is mere gamble (*azzardo*) to add chance to chance in reckless actions. Both solutions are insufficient. To understand this, it is necessary to have a more perspicuous view on catastrophe. A catastrophe is that event, unpredictable when

¹ Laboratorio di Ontologia Applicata, Istituto di Scienze e Tecnologie della Cognizione, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Via alla Cascata, 56, 38123 Trento TN, Italia. Questo lavoro è stato portato a termine con il parziale contributo del progetto di ricerca di rilevante interesse nazionale BRIO (Bias, Risk, Opacity in AI: design, verification and development of Trustworthy AI, n. 2020SSKZ7R).

it develops, that indiscriminately involves a group of individuals and inflicts them irreversible or, better, amputating damage. Therefore, it is necessary to build a philosophy of the worst on a philosophy of amputation.

Keywords: Rosset, Jonas, Worst, Catastrophe, Amputation.

Filosofia do pior

Resumo

Este artigo considera as obras *Logique du pire* de Clement Rosset e *Das Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas a partir da perspectiva do pior. Em muitos aspectos, tratam-se de livros diametralmente opostos. Se para o primeiro tudo é acaso (*sorte*) e nenhuma acção é possível, excepto a do riso exterminador, para o segundo a acção de evitar a catástrofe é um dever e é mero jogo (*azar*) acrescentar acaso ao acaso através de acções imprudentes. Ambas as soluções são insuficientes. Para compreender porquê, é necessário ter uma visão mais nítida da catástrofe. Uma catástrofe é aquele acontecimento que quando se desenvolve é imprevisível, envolvendo indiscriminadamente um grupo de indivíduos e infligindo-lhes danos irreversíveis ou, melhor, danos que os amputam. É por isso necessário construir uma filosofia do pior sobre uma filosofia de amputação.

Palavras-chave: Rosset, Jonas, pior, catástrofe, mutilação.

Cosa significa *filosofare sul peggio*? Espressione inusitata. In filosofia sembra non avere cittadinanza. Questa mancanza ci porta a guardare all'uso quotidiano: comunemente il verbo italiano *filosofare* viene utilizzato perlopiù con un'accezione ironica, se non spregiativa. Il Treccani offre un esempio calzante di questo uso: «Avete finito di filosofare?»². Un significato di questo tipo si riscontra anche in altre lingue, come ad esempio in inglese. Il Laurusse³, in francese, si serve di un esempio molto meno quotidiano e cita Pascal, filosofo *par excellence*, per Clement Rosset, del peggio: «Prendersi gioco della filosofia è veramente filosofare (*philosopher*)»⁴. Ma quando si dice «filosofare sul peggio» e si combina quest'uso quotidiano della parola «filosofare» con un senso intuitivo e altrettanto quotidiano della parola «peggio», non si sta prendendo in giro, forse, né la filosofia né il filosofare.

Prendere il peggio in considerazione senza un'ulteriore specificazione lo rende inscrutabile e preoccupante. La comparazione esplicita, quando cioè si dice che qualcosa è *peggio* di qualche altra, ci tranquillizza. Qui però *filosofare sul peggio* sembra essere una specie di condanna, e in questo senso conserva l'accezione negativa che

² Vocabolario Treccani, consultato il 31 maggio da <https://www.treccani.it/vocabolario/filosofare/>.

³ Dictionnaire Larousse, consultato il 31 maggio da <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/philosopher/60266>

⁴ B. Pascal, *Pensées*, 4. ed Brunschvicg; traduzione mia.

si dà a *filosofare*, come a dire: rispetto al peggio, invece di far qualcosa, si *filosofa*. Si perde cioè tempo, si chiede “Avete finito di filosofare?” perché si pensa che filosofare sia inutile. Dobbiamo conservare questa intuizione iniziale, tenerla come sfondo della nostra esplorazione, essa ci permetterà di cogliere un elemento unico della *filosofia del peggio*, cioè che la filosofia del peggio è costantemente occupata da questo problema: quanto tempo darsi per pensare?

In tempi di catastrofe si torna a discutere del peggio nel dibattito pubblico. D'altra parte, si riflette su questo tema da più di quarant'anni in ambito non solo filosofico, ma anche giuridico, sociale, scientifico e nella disciplina dei trattati internazionali. La ricerca si è focalizzata su una formulazione solida del principio di precauzione. Come ha fatto notare Daniel Steel, molto è stato fatto anche in filosofia analitica riguardo al principio di precauzione. In questo ambito si lamenta però l'assenza di una spiegazione di come le molte idee e prospettive associate al principio di precauzione si incastrino in modo coerente⁵. Secondo altri invece bisognerebbe evitare di ricercare *il* principio di precauzione e piuttosto identificare *diversi* principi di precauzione di portata più limitata⁶. Questo tipo di ricerche si basano però sulla possibilità di porre un ordine al peggio. Possibilità che, purtroppo, ci è negata: il peggio non ha un ordine. Nel film *La scelta di Sofia* viene rappresentata l'impossibile scelta di una madre, al suo ingresso ad Auschwitz, tra quale dei due suoi figli deve essere gassato e quale deve essere inviato al campo di lavoro⁷.

1. Hasard e inesistenza dell'azione

Il peggio è caos terrorizzante e la filosofia occidentale ha sempre cercato di espellerlo dal suo discorso. Come scrive Rosset nel suo *La logica del peggio* (1971), essa «si apre con una constatazione di un lutto: la scomparsa delle nozioni di caso, di disordine, di caos»⁸. Questo funerale del caos avviene ad opera di Anassagora. Egli vede certo nel principio di ogni cosa il caos, ma nell'intervento dell'intelligenza l'attività ordinatrice che tutto sistema. Il caos è stato quindi nascosto: da qui in poi le filosofie «reputate serie»⁹ riordineranno, rasserenandoci, quello che per loro è solo disordine apparente. Ci sono altri filosofi però, comunque marginali a dispetto dei loro nomi così famosi, come Lucrezio, Montaigne, Pascal o Nietzsche «il cui scopo consistette nello scompaginare l'ordine apparente per ritrovare il caos che Anassagora

⁵ D. Steel, *Philosophy and the Precautionary Principle*, Cambridge University Press, 2014, p. 9.

⁶ L. Hartzell-Nichols, «From 'the' Precautionary Principle to Precautionary Principles», *Ethics, Policy & Environment*, 16, 3, (2013) 308-320, p. 309.

⁷ A. J. Pakula, *Sophie's Choice*, Stati Uniti, (1982).

⁸ C. Rosset, *Logique du pire: Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 9; trad. it. *Logica del peggio*, Milano, Longanesi, 1971 p. 11.

⁹ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 10; trad. it. p. 12.

aveva seppellito»¹⁰. Si potrebbe aggiungere questa lista Rosset stesso, filosofo invece non molto studiato¹¹. Questi pensatori «terroristi»¹² sono accomunati dall'esercizio di quella che Rosset chiama una *logica del peggio*. Ma che logica si può formulare sul peggio, se il peggio è il caos?

Una logica ben diversa da quella che si fonda a partire dal seppellimento di Anassagora. Una logica secondo la filosofia dell'ordine è un *sistema* che codifica argomenti validi, significati e condizioni di verità attraverso quello che, in logica stessa, si chiama un linguaggio *naturale* o, a partire da Gottlob Frege, un linguaggio *formale*. La logica del peggio di questi filosofi «tragici» come li chiama Rosset – in modo del tutto intercambiabile con «terroristi» – è invece tale nella misura in cui il tragico (il *peggio*) è «innanzitutto ciò che deve essere parlato (*légein*, parlare, donde *logica*)»¹³.

Uno degli aspetti più interessanti di questa filosofia è che il *pensiero* del peggio non è, in sé, originale: ciò che è *terroristico* di questi filosofi è, appunto, l'essere *logici* del peggio. Il fatto che il mondo sia tragico è infatti tanto noto agli umani che «l'espressione “così è la vita” [lo] riassume in tutte le lingue e in tutte le età»¹⁴. Un'altra espressione, questa volta della lingua italiana, potrebbe chiosarla: “non c'è limite al peggio”.

Al di là di Rosset, ma in linea con questo suo pensiero, si potrebbe dare al peggio un dio, uno dei più antichi di cui si abbia memoria, il mesopotamico Nergal. Nelle preghiere in sumero a lui dedicate è cantato come un mare rabbioso, che ispira spaventoso terrore, come la giovinezza il cui sorgere è una tempesta, come un diluvio che devasta la terra e come drago coperto di sangue umano¹⁵. *Kakkabu la mināti*, cioè «stella incalcolabile»¹⁶, per gli Accadi, era associato al pianeta Marte, i cui movimenti erano tanto difficili da calcolare quanto imprevedibili e nefaste le sue influenze¹⁷. Gli epiteti associati a questo dio-corpo-celeste dalla poesia traboccano in filosofia: «stella nemica», «falsa stella», «stella ladra» fino a «stella non esistente o mancante»¹⁸. Il preciso significato di questi ultimi due epiteti è incerto ma, come mostra chiaramente il nome sumero, questi riguardano il nulla e danno la massima espressione all'aspetto nichilista del dio: in accadico questo è reso con *balu*, “senza”¹⁹: Nergal è il dio della privazione, il

¹⁰ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 11; trad. it. p. 13.

¹¹ Per una letteratura aggiornata su Rosset si veda L. Amir, *The Legacy of Nietzsche's Philosophy of Laughter*, Routledge, 2021, p. 368, nota 20.

¹² Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 11; trad. it. p. 13.

¹³ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 25; trad. it. p. 37.

¹⁴ Ivi, p. 29; trad. it. p. 43.

¹⁵ L. Verderame, «The sea in Sumerian literature», *Water History*, 12, (2020), 75–91, p. 77.

¹⁶ E. Kasak – R. Veede, «Understanding Planets in Ancient Mesopotamia», *Folklore* 16, (2001), 9–33, p.

27. Si noti che *kakkabu*, in accadico, denota stelle, pianeti e altri fenomeni del cielo (p. 10).

¹⁷ Kasak – Veede, «Understanding Planets», art.cit, p. 10.

¹⁸ F. Reynolds, «Unpropitious Titles of Mars in Mesopotamian Scholarly Tradition», in J. Prosecký (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale*, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, Prague, 1998, 347–58, cf. p. 351–353.

¹⁹ Reynolds, «Unpropitious Titles of Mars», art.cit, p. 353.

dio che toglie, ma è, paradossalmente, esso stesso *niente*.

Torniamo a Rosset. La logica del peggio «fa passare il tragico dal silenzio alla parola»²⁰ e rende *disponibile* all'essere umano «il sapere tragico di cui virtualmente dispone»²¹. L'intenzione è «medica»²² come Rosset dice a proposito di quello che ritiene uno dei primi e più importanti logici del peggio, il poeta Lucrezio, ed è un «postulato essenziale»²³ della filosofia tragica. L'invocazione iniziale del *De rerum natura* a Venere – dunque all'amore, ma anche al pianeta che danza con Marte – diventa, nel libro sesto, la terribile descrizione della peste di Atene con le risse sanguinose dei familiari che cercano di impilare i cadaveri dei loro cari per bruciarli sulle pire per primi. Questa è la cura tragica. Il *De rerum natura* è destinato a curare così il politico romano Memmio a cui il poema è dedicato. Il poeta, nel libro primo, chiede a Venere di versargli dalla sua «bocca/dolci parole»²⁴. Parole dolci e tremende che già illustrano che la cura attraverso la parola non necessita, per essere compresa, di nozioni psicanalitiche. In tal senso Rosset riprende lo pseudo Plutarco nelle sue *Vite dei dieci oratori* che racconta del sofista Antifonte il quale sosteneva di poter guarire le persone attraverso il linguaggio²⁵.

Al tempo stesso tragico e silenzio si sovrappongono, il tragico ci ammutolisce e sfugge ad ogni tentativo di interpretazione. Le interpretazioni non riescono ad esaurire la ragione di ciò che avviene, inoltre esse sono sempre seconde (vengono sempre *dopo*). Qui Rosset compie un salto scioccante e misterioso. Se le interpretazioni sono seconde allora tutto è tragico. Sono tragiche le mele in giardino tanto quanto i morti di Hiroshima, anzi, le mele sono ancora più tragiche:

perché le mele del giardino non entrano nella rete delle interpretazioni che esaurisce buona parte della tragedia di Hiroshima. Se cerchiamo quanto rimane di tragico nei centomila morti di Hiroshima dopo l'intervento dell'interpretazione storica, sociologica, politica e militare, che cosa resta? Centomila morti, ossia un morto (non più interpretabile di centomila), un morto come tutti i morti, qualcosa di banale, di quotidiano, di silenzioso, in poche parole di tragico, di quel tragico che ci è già ispirato in maniera più immediata e più semplice dallo spettacolo delle mele del giardino. In sé la morte non è tragica a priori; a ogni modo non più della vita e non più di qualsiasi altra cosa, dal momento che questo qualcosa resiste all'interpretazione²⁶.

²⁰ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 24; trad. it. p. 35.

²¹ Ivi, p. 28; trad. it. p. 42.

²² Ivi, p. 23; trad. it. p. 34.

²³ Ivi, p. 26; trad. it. p. 37.

²⁴ Lucretius 1.39–40; trad. it. *La natura*, traduzione di B. Pinchetti, Milano, BUR, 1976, p. 49.

²⁵ Ivi, p. 25; trad. it. p. 36.

²⁶ Ivi, p. 57; trad. it. p. 88.

Tutto questo suona meno misterioso e, potremmo dire, meno crudele, se cerchiamo in questo testo di Rosset quel punto in cui discorso e silenzio riescono a trovarsi. Questo punto di incontro è una «parola magica»²⁷ (*mot magique*), una parola distruttrice di ogni ideologia e ontologia, che non la rimpiazza con nessun'altra ideologia e nessun'altra ontologia, una parola che «parla senza dire niente»²⁸. Rosset avverte il lettore: bisogna stare attenti ad affidarsi, in filosofia, troppo alle parole²⁹. La parola deve essere quindi più refrattaria possibile a quello che *non* si vuole dire. Questa parola è “caso”, o meglio (e questo è essenziale per Rosset): *hasard*, in francese³⁰.

L'*hasard* non è la fortuna o la sfortuna sullo sfondo di un destino predeterminato dalla divinità e nemmeno la contingenza filosofica che si oppone alla necessità. Inoltre, l'*hasard* ha il privilegio, fra le lingue europee, di non ricorrere ad altri concetti per la sua caratterizzazione. Dove il francese dice *hasard*, l'inglese dice quasi sempre *chance*, il tedesco *Zufall*, l'italiano *caso*, lo spagnolo *casualidad*, tutte parole derivanti dalla parola latina *casus*, legata all'idea di caduta³¹, tale idea, secondo Rosset, evoca implicitamente la nozione di incontro fortuito di serie causali indipendenti, nozione che, sempre secondo Rosset, sotteraneamente, porterebbe con sé un concetto di dualità che egli rifiuta. Facciamo fatica a seguire questa argomentazione. Per illustrare ulteriormente il privilegio della lingua francese riguardo ad *hasard* Rosset si esibisce in uno strano argomento etimologico. *Hasard* deriverebbe da una parola araba che indicava il nome di un castello presso Aleppo in Siria nel XII secolo e di cui sarebbero venuti a conoscenza i franchi durante le crociate. Lì si giocava un gioco di dadi di cui si è persa memoria. Rosset è sedotto da quest'origine «doppiamente casuale»³² della parola e dal suo legame non con un concetto, ma con un luogo. *Hasard* che, fino all'epoca di Montaigne, mantiene questo nesso semantico con il gioco e il pericolo ad esso connesso, per poi divenire con Pascal, l'assenza infernale di qualsiasi punto di riferimento³³. Rosset rifiuta invece quella che è l'etimologia più probabile, cioè da *الزَّهْر* (*az-zahr*, ovvero il dado)³⁴, da cui proviene la parola italiana *azzardo*, che tuttora è connessa al gioco e al rischio temerario. Torneremo su questo. Riguardo invece alla parola italiana *caso* (e ai suoi affini nelle lingue europee) troviamo che questa idea di caduta sia affine alla logica del peggior. Infatti, se volessimo affidarci all'etimologia, non tanto per dare una qualche significanza filosofica al nostro discorso, quanto per illustrare la sua dimensione antropologica e, quindi, quanto il pensiero del peggior sia

²⁷ Ivi, p. 70; trad. it. p. 109.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, p. 71; trad. it. p. 110.

³⁰ Ivi, p. 70; trad. it. p. 109.

³¹ Ivi, p. 73; trad. it. p. 114.

³² Ivi, p. 75; trad. it. p. 117.

³³ Ivi, p. 75-77; trad. it. p. 117-119.

³⁴ Si veda ad esempio il *Trésor de la langue française informatisé*, <https://www.cnrtl.fr/definition/hasard>, consultato il 1° luglio 2022.

infisso negli umani, non potremmo non notare quanto la parola peggio sia anch'essa legata alla nozione di caduta³⁵.

L'idea di assenza di riferimento, di silenzio originario del pensiero connessa alla nozione di caso di Rosset è comunque di estrema importanza. Essa si potrebbe ricondurre all'imbarazzo nella specificazione dello spazio di probabilità. Come ha sottolineato Alan Hájek, quasi tutta l'azione nella matematica e nella filosofia della probabilità ha, sin dalla sua nascita, proprio con Pascal, riguardato le probabilità: la loro assiomatizzazione, i teoremi associati e la loro interpretazione. Siamo però completamente abbandonati a noi stessi per quanto riguarda lo spazio di probabilità su cui applicare i nostri calcoli. Cosa rende ad esempio uno spazio di probabilità migliore di un altro? Oppure: quali possibilità dovrebbero essere escluse³⁶?

Questo essere abbandonati a noi stessi e senza punti di riferimento è per Rosset costitutivo e insuperabile. La filosofia tragica è fondata su *niente* (e non *sul niente*). L'ontologia di Rosset è vuota:

ogni entità è negata, persino quella dell'identità personale, dell'io [...] Ulisse fa brillare non l'essere, ma il sembrare [...] Ulisse è vinto, niente è vinto, nessuno è sconfitto... quello a cui si attribuisce normalmente esistenza, come gli uomini le pietre o le piante, non sono altro che sedimentazioni del caso che solo la cortezza, in tutti i significati della parola, della prospettiva umana permette di considerare come generalità, insiemi, nature³⁷.

Questo vale anche per le cosiddette leggi naturali: in questo pensiero anche l'ordine è momento del disordine³⁸.

Da qui ne scaturisce l'impossibilità dell'azione. Per il pensiero tragico non c'è alcuna «possibilità di agire su se stessi, sulla storia, sul mondo»³⁹ perché l'azione aggiunge caso al caso, è «un'aggiunta naturale ad una medesima natura»⁴⁰. Questa "natura" non è *la Natura*, perché l'unica cosa che si può dire è che tutto è caso, dove tutto è avvenimento *niente è avvenimento*. «Se l'essere è caso e non natura, si sottrae di necessità a ogni alterazione di natura: di qui l'inanità di ogni azione (sulla "natura")⁴¹».

³⁵ Questo vale per le parole affini *pire* (francese), *pior* (portoghese), *peor* (spagnolo). Si veda de Vaan, Michiel *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2011, p. 455, voce "peior".

³⁶ A. Hájek, (13 gennaio 2021), *Ω - Lecture on Foundation of Probability Theory* [video], seminario presentato presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pechino, ultimo accesso 1° luglio 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=3t7HTVyimTQ>.

³⁷ Rosset, *Logique du pire*, op. cit., p. 91-92; trad. it. p. 142-143.

³⁸ Ivi, p. 85; trad. it. p. 131.

³⁹ Ivi, p. 42; trad. it. p. 65.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p. 43; trad. it. p. 66.

Come l'unico postulato del tragico è la logica del peggio, l'unico avvenimento per Rosset è non l'accettazione, ma addirittura *l'approvazione* di questo stato di cose. L'affermazione del tragico, il parlarne, è vera filosofia tragica quando è anche la sua approvazione, quando è cioè una dichiarazione di amore per la vita senza mentire sulla sua realtà. Al termine dallo sgombero, dalla propria mente, di ogni pensiero «roseo»⁴² vi è una scommessa, ma una scommessa *a contrario*⁴³, si scommette cioè sull'approvazione. Pascal viene rovesciato: la scommessa tragica secondo Rosset è presente in tutti i *Pensieri* tranne che nelle famose pagine consacrate alla famosa scommessa. Nella scommessa tra una vita infinita e infinitamente felice, cioè quella in cui il dio dei cristiani esiste, contro quella in cui questo dio non c'è, non si può scegliere con la ragione, ma sulla base della posta in gioco. Nell'interpretazione rossettiana si scelgono invece le possibilità minimali: «il peggio, contro cui si ingegna precisamente di premunirsi la logica del peggio, sarebbe di non riuscire a vederlo»⁴⁴. In questo modo l'approvazione, paradossalmente, conserva la sua invulnerabilità catastrofica: «determinare il più cattivo dei pensieri: quando questo è stato determinato, attenersi finché sia stato esumato un pensiero peggiore»⁴⁵. Questa risposta tragica conduce al *riso sterminatore*. Prendere gusto al caso⁴⁶, sottolineare attraverso il riso che il caso è tutto ciò che esiste, senza cedere alle tentazioni intellettualizzanti dell'ironia – che non ha il coraggio di distruggere come non ha quello di creare⁴⁷ – significa mettere una distanza incommensurabile anche rispetto all'approvazione stessa, pur non negandola, significa cioè non ridere dei cadaveri, ma confondere, volutamente e in modo liberatorio il culto dei morti con la festa, tenere insieme *à la* Nietzsche della *Nascita della tragedia*, «i giochi della morte, della vita e del caso»⁴⁸.

2. Azzardo ed euristica della paura

La potenza del pensiero di Rosset sembra consistere nella sua leggerezza. Un'ontologia vuota non sembra costringerci ad impegnarci in alcunché, dato il peggio, quantomeno a livello ontologico. Ma possiamo davvero, dato il peggio, abbandonarci esclusivamente al riso sterminatore? Una prima risposta a questa domanda può essere trovata nell'atteggiamento nei confronti del rischio in Hans Jonas. A differenza di Rosset, Hans Jonas è un filosofo che non è molto conosciuto solo nel mondo anglosassone. Pertanto, in questo lavoro non ci occuperemo di

⁴² Ivi, p. 50; trad. it. p. 77.

⁴³ Ivi, p. 52; trad. it. p. 79.

⁴⁴ Ivi, p. 52; trad. it. p. 80.

⁴⁵ Ivi, p. 53; trad. it. p. 82.

⁴⁶ Ivi, p. 176; trad. it. p. 278.

⁴⁷ Ivi, p. 175; trad. it. p. 277.

⁴⁸ Ivi, p. 180; trad. it. p. 285.

riassumere, nemmeno per sommi capi, la sua poderosa opera, *Il principio responsabilità* (1979). Daremo attenzione a ciò che concerne, appunto, il peggio, nozione che non è al centro dell'attenzione di Jonas in modo esplicito. Questa disattenzione è coerente con il suo approccio filosofico. Alla luce di quanto detto a proposito del funerale di Anassagora, Jonas, con il suo impianto aristotelico incentrato sui fini della natura e dell'uomo, sarebbe rubricato, nella dicotomia rossettiana, tra i filosofi dell'ordine. D'altra parte, Jonas è stato capace di dettagliare come pochi filosofi le immagini dei disastri connessi al successo tecnologico e al *supersfruttamento* delle risorse naturali.

Vista secondo il peggio la filosofia di Jonas cambia baricentro. Il suo cuore gravitazionale diventa l'euristica della paura, nozione che apre e chiude il suo libro. Davanti alla minaccia assoluta – e tragicamente oramai presente – della specie umana posta dallo sviluppo anomico della tecnica e dell'economia che lo sostiene, l'euristica è uno strumento di ricerca, ed è *della paura* perché è attraverso la paura possiamo individuare qual è la posta in gioco, la nostra stessa esistenza.

La minaccia crea quel turbamento emotivo che precede e stimola il sapere: sappiamo cosa è in gioco soltanto se sappiamo che è in gioco, e la percezione del *malum* ci è infinitamente più facile della percezione del *bonum*. Il *malum* – il *peggio* diremo noi – si intrude nelle nostre esistenze senza che lo cerchiamo, stimolandoci a reagire⁴⁹:

la paura è oggi più necessaria che in qualsiasi altra epoca in cui, animati dalla fiducia nel buon andamento delle cose umane, si poteva considerarla con sufficienza una debolezza dei pusillanimi e dei nevrotici⁵⁰.

Anche in Jonas troviamo un capovolgimento di un principio filosofico classico, quello di Descartes. Se per quest'ultimo bisogna considerare falso ciò che è dubbio, per l'euristica della paura bisogna considerare alla stessa stregua della certezza ciò che è dubbio, se minaccioso. Ritorniamo quindi ad un altro pensiero del peggio infisso negli esseri umani, la cui traccia si potrebbe riscontrare nel detto: *la peggiore delle ipotesi è la migliore delle ipotesi*. Questo principio del peggio non si ritrova solamente in situazioni catastrofiche:

Vedo un quadro: rappresenta un vecchio che avanza per un erto sentiero appoggiato ad un bastone. – Ma come? Non potrebbe darsi che il quadro rappresenti un vecchio che, in quella posizione, sta scivolando indietro lungo il sentiero? Forse un abitante di Marte descriverebbe quel quadro così. Non è necessario che io spieghi perché noi non lo descriviamo nel modo anzidetto⁵¹.

⁴⁹ J. Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel, 1979 (citerò dall'edizione Surhkamp del 2003), p. 63; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, curato da P.P. Portinaro, Biblioteca Einaudi, Torino, 2002, p. 35.

⁵⁰ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 389; trad. it. p. 285.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, bilingual edition, a cura di P. Hacker e J. Schulte, Basil Blackwell, 1953/2009, § 140; tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trincherio, Einaudi, Torino 1967.

Forse si potrebbe invece dire che vi sono delle ragioni, ad esempio, *gestaltiche*. La loro specificazione potrebbe essere dominio della psicologia, delle scienze cognitive o della neurofisiologia: ragioni, insomma, *empiriche*. Ma un caso di questo tipo potrebbe essere anche compreso alla luce del peggio: vediamo il vecchio inerparsi invece che scivolare perché questa è la peggiore delle ipotesi. Essa si riconduce alla *fatica* della vita quotidiana, per di più in quella fase dell'esistenza che apparentemente meglio incarna il peggio, la vecchiaia. Metafora trita e, anche per questo, immediatamente colta.

Un esempio migliore potrebbe essere nelle prime due scene del cortometraggio CAI - BER⁵². Nella prima scena vediamo la protagonista, interpretata da Mariam Al Ferjani, piangere mentre viaggia in un taxi, nella seconda la vediamo ballare contenta in un locale. Nonostante l'assenza di dialogo in entrambe le scene, nel momento stesso in cui vediamo l'attrice che balla contenta capiamo immediatamente che la scena del taxi è qualcosa che accadrà *dopo* nel tempo della storia. L'assunto anche qui è che si va sempre verso il peggio.

La scena del taxi avrebbe potuto rappresentare un momento precedente a quello del locale, abbiamo tutti esperienza di momenti brutti che precedono momenti belli. Eppure, questo non accade: scegliamo, correttamente e inconsapevolmente, il peggio come principio di interpretazione. Ma correttamente rispetto a cosa? Rispetto a come funzionano le narrazioni. Una narrazione, per essere interessante, deve andare verso il peggio. Il peggio guida la comprensione della storia del film e la rende immediata.

Il capovolgimento del principio cartesiano di Jonas è, per Jonas stesso, una *variante* della scommessa di Pascal dove la posta in gioco diventa la catastrofe globale e lo sviluppo incontrollato un calcolo d'azzardo⁵³ (*Hasardrechnung*). Qualche pagina prima ritroviamo il senso di questo azzardo:

Il prendere in mano il proprio sviluppo», il sostituire cioè, confidando nella ragione, l'operare cieco e lento del caso con una pianificazione consapevole e dagli effetti rapidi, ben lungi dall'offrire all'uomo una prospettiva più sicura di successo evolutivo provoca al contrario un'incertezza e un pericolo del tutto nuovi, che crescono nella stessa misura in cui aumenta la posta in gioco e, parallelamente al contrarsi del tempo per conseguire le grandi mete, si priva altresì del tempo di correggere gli errori - ormai inevitabili e non più di poco conto⁵⁴.

L'argomentazione di Jonas prende le mosse dall'idea che la Natura proceda lentamente, per tentativi ed errori, in contrasto con gli esseri umani dell'epoca della tecnica, che invece procedono ad un ritmo *troppo* rapido. Tale assunzione è certamente erronea, si pensi ad esempio all'effetto immediato di un asteroide che, in modo del tutto

⁵² A. Abdelsalam, *CAI - BER*, Egitto, (2021).

⁵³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 70; trad. it. p. 40.

⁵⁴ *Ibidem*.

naturale, si schianta sulla superficie terrestre. Nonostante questo, vi è un'idea sottostante, crediamo, che difficilmente si può contestare: è un mero *azzardo*, un pericolo temerario e insensato, *aggiungere caso a caso*. Questa argomentazione è comunque valida anche se, tra caso prima dell'azzardo e caso dopo l'azzardo, o anche tra *hasard* e *hasard*, non c'è in realtà alcuna differenza ontologica. Un colpo di dadi non abolisce il caso, lo esaspera. La differenza, infatti, non sussiste su un piano differente, ad esempio tra artificio e natura, ma sussiste *per noi viventi*. La prospettiva secondo cui noi umani guardiamo sarà forse corta come dice Rosset, ma è *nostra*. Noi siamo inestricabilmente connessi ad essa. Inoltre, potrebbe essere anche vero che le leggi naturali siano contingenti – terminologia che non piacerebbe a Rosset, per quanto condivisa da molti filosofi della scienza – o che, in termini rossettiani, “l'ordine è un momento del disordine”, ma, per quanto ne sappiamo quest'ordine è, *secondo la nostra prospettiva*, stabile: “sfidarlo” ci pone davanti all'azzardo.

Difficile andare oltre, dal punto di vista del peggio, con Jonas. L'euristica della paura è inestricabilmente connessa al principio responsabilità, tanto da essere suo strumento. D'altra parte, il *dovere* è il centro dichiarato del libro, obbiettivo diametralmente opposto a quello di Rosset, il quale distrugge ogni morale. Ciò significa che, al di là del nostro sguardo secondo il peggio, è convinzione di Jonas che per proteggerci come specie dalla catastrofe globale sia necessaria un'etica. Questo fa sì che l'euristica della paura serva a farci comprendere le nostre responsabilità collettive di fronte a ciò che può capitare alle generazioni future⁵⁵. Questo dovere viene famosamente desunto dalla stessa struttura dell'essere: la natura in evoluzione verso la sua stessa consapevolezza, di cui noi umani siamo il vertice. Suicidarci come specie sarebbe quindi un suicidio dell'essere stesso.

Capire come questo investimento jonasiano sulla dimensione del dovere sia un problema, dal punto di vista del peggio, richiede di entrare con maggiore profondità nel discorso sul peggio a partire da una tensione presente nello stesso testo di Jonas. Per Jonas «la preoccupazione per le generazioni future»⁵⁶ è spontanea. La cura dei figli è infatti un esempio in natura di comportamento del tutto altruistico. Questa spontaneità è talmente forte che la legge morale stessa non sarebbe necessaria e ciò basterebbe ad indurci alla cautela.

3. Filosofia della mutilazione

Qual è il peggio? Abbiamo detto che il peggio non ha ordine, ma possiamo caratterizzarlo in qualche modo? Molti potrebbero dire che morire sia la cosa peggiore. A partire da un argomento antico, si potrebbe dire che il peggio immaginato nella

⁵⁵ Ivi, p. 391-392; trad. it. p. 285-286.

⁵⁶ Ivi, p. 172; trad. it. p. 115.

morte non è tanto inesistente, come per Epicuro, ma incongruente da un punto di vista fenomenologico. L'argomento di Epicuro, maestro di Lucrezio (come non ricordarlo in questa sede?), nella *Lettera a Meneceo*, è che

la morte, non è niente per noi, dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è, e quando essa sopravviene noi non siamo più. Essa non ha alcun significato né per i viventi né per i morti, perché per gli uni non è niente, e, quanto agli altri, essi non sono più⁵⁷.

L'argomento è ontologico, ma secondo il peggio la morte, la *nostra* morte, ci pone in una situazione in cui la immaginiamo dal *nostro* punto di vista. Questo punto di vista è impossibile, secondo Epicuro, ma il suo argomento non ci impedisce di farlo continuamente. Ci immaginiamo come un punto di vista senza corpo: accanto a chi officia il nostro funerale, all'entrata della fornace che ci cremerà o dentro la bara, oppure accanto alla persona amata mentre dorme in quello che era il nostro letto. L'immaginazione ci porta in posizioni precise: *a sinistra* del prete, oppure *davanti alla fornace* o, infine, *sul lato che dà verso la finestra del letto*. Siamo inestricabilmente legati ad un centro. Al tempo stesso sappiamo che ciò è impossibile e diamo ragione in un certo senso ad Epicuro. Di qui l'incongruenza della nostra immaginazione: ci immaginiamo mutilati del nostro stesso corpo. La mutilazione reale ci risulta invece immediatamente più *facile*, più *congruente* e *intrusiva*. L'idea di perdere un arto ci risulta intollerabile. La mutilazione è il cuore del peggio, cioè Nergal, il dio della mancanza.

Per noi umani è sin troppo facile estendere questa idea oltre i nostri arti, cioè all'idea della distruzione irreversibile di qualcosa che è una parte funzionale della nostra possibilità di esperire. Facile è estenderla alla perdita di una persona cara o della propria casa. Terribile immaginarci senza il nostro contesto sociale, rifugiati o dispersi.

Questo ci illustra meglio il dolore della nostra stessa morte. Immaginiamo, sempre in modo incongruente, la morte dal punto di vista di chi perdiamo: siamo protagonisti di un lutto impossibile. Infine, ciò illustra anche perché la morte è terrorizzante: per quanto incongruente essa è, appunto, la mutilazione totale. Al tempo stesso la mutilazione è più rara del suicidio. Il disturbo dell'identità dell'integrità corporea, conosciuto in inglese come BIID (*Body Integrity Identity Disorder*) ha attratto principalmente l'attenzione dell'etica⁵⁸, non della filosofia della morte. Questo disturbo consiste nel desiderio inteso e insopprimibile di farsi amputare uno o più arti sani, o di essere, ad esempio paralizzati. Ciò che rende

⁵⁷ LM 124–25; trad. it. Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, UTET, 2013, p. 160.

⁵⁸ C. J. Ryan, «Out on a Limb: The Ethical Management of Body Integrity Identity Disorder», *Neuroethics* 2, (2009) 21–33, p. 21.

misteriosa questa condizione è l'assenza di disturbi psicotici, nonché la totale remissione dei disturbi una volta che l'amputazione è stata effettuata⁵⁹. La letteratura filosofica sul tema si è concentrata, appunto, sulla determinazione dei diritti e delle responsabilità: Diritto del paziente a farsi amputare, responsabilità del personale medico che accetta di "liberare" queste persone. Tale riflessione è resa necessaria dal fatto che alcuni pazienti, esasperati da questa condizione, procedono loro stessi ad eliminare l'arto che non sopportano⁶⁰, con i rischi che si possono immaginare. D'altra parte, non si è mai riflettuto sulla portata filosofica della rarità del disturbo, soprattutto se lo paragoniamo al numero molto più vasto dei suicidi. Per la filosofia dell'amputazione ciò è invece comprensibile. La morte è sì la mutilazione totale, ma è anche, come abbiamo visto, incongruente. È l'aspetto "più epicureo" della morte a rendere più facile il suicidio dell'amputazione. Nella mutilazione vi è invece questa buia domanda: *cosa ne sarà di me se sopravvivo a queste orribili condizioni?*

In modo simile a quanto detto per Jonas la mutilazione illustra nella sua minaccia o, peggio, quando ci coinvolge, i nostri confini: tali confini sono più vasti di quanto noi stessi immaginiamo. Senza pensarci coinvolti in un lutto straziante o rifugiati di guerra, è sufficiente riflettere sull'effetto disturbante dell'essere tra gli ultimi abitanti di un paese sperduto, come famosamente accade in Italia, dove diversi comuni si offrono di pagare fino a 28.000 euro a chiunque voglia trasferirsi, purché giovane⁶¹.

Più persone di quante noi siamo disposti ad immaginare sono legate a noi ed esse, a loro volta, sono legate ad altre persone. Radici che si intrecciano e si connettono, le vite che hanno un ruolo nella nostra vita rischiano, nel loro cessare, di comprometterla per sempre. *No man is an Iland*: si ricorda l'espressione, ma non l'occasione in cui è stata scritta. Dopo essere miracolosamente guarito da una malattia gravissima, John Donne ricorda quando, mentre si torceva nel letto per i dolori, sentì la campana suonare per la morte di un contadino del paese in cui si trovava:

Nessun uomo è un'isola, intero in se stesso; ciascuno è un pezzo del continente, una parte dell'oceano. Se una zolla di terra viene portata via dal mare, l'Europa ne è diminuita, così come lo sarebbe un promontorio, così come lo sarebbe la dimora di un tuo amico o la tua; la morte di qualsiasi uomo mi diminuisce, perché sono preso nell'umanità (*I am involved in Mankind*), e perciò non mandar mai a chiedere per chi suona la campana; essa suona per te⁶².

⁵⁹ S. Noll – E. Kasten, «Body integrity identity disorder (BIID): How satisfied are successful wannabes», *Psychology and Behavioral Sciences*, 3, 6 (2022), 222 – 232.

⁶⁰ Noll – Kasten, «Body integrity identity disorder», art. cit., p. 223.

⁶¹ H. Coffey, Italian villages to pay millennials up to €28,000 to move there. *Independent*. <https://www.independent.co.uk/travel/news-and-advice/italy-village-millennials-pay-move-b1883193.html>, 13 luglio 2021, ultimo accesso 1 luglio 2022.

⁶² J. Donne, *Devotions Upon Emergent Occasions*, ed. with commentary by A. Raspa, New York, Oxford University Press, 1987, p. 17; traduzione mia.

In questo senso possiamo vedere anche quella che è la più grande sfida posta da Jonas rispetto al peggio, quell'unico caso che è sufficiente, secondo Jonas, a infrangere il dogma ontologico della filosofia contemporanea, dogma che proibisce di derivare l'essere dal dover essere, cioè «il neonato, il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un «devi» all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui»⁶³.

Se è appunto vero che nessun umano è un'isola, il non prendersi cura di un neonato finirebbe per essere un'esperienza mutilante. Oppure, sarebbe il comportamento di un essere umano che è già da tempo resecato dal resto del *Mankind*. Essere mutilato e mutilante, diluvio che devasta la terra, sarebbe qualcuno sempre più verso il niente. Non abbiamo quindi bisogno del senso del dovere di cui ci parla Jonas. Anzi, potremmo vedere il senso del dovere come quella forza – debole – che cerca di ristabilire una connessione che in realtà sarebbe spontanea. Oppure, ancora peggio, potremmo considerare il dovere – soprattutto se teniamo in conto della prospettiva in fondo kantiana di Jonas⁶⁴ – come qualcosa che espone a mutilanti *azzardi*. Per Derrida l'enfasi kantiana nella *Metafisica dei Costumi* sulla legge del taglione, per cui vale “*l'occhio per occhio, il dente per dente e la vita per la vita*” – solo modo per Kant di determinare con precisione e in modo non arbitrario la punizione – non è altro che l'imperativo categorico stesso in quanto tale⁶⁵.

Similmente al caso del neonato, la connessione che abbiamo con generazioni future non è necessariamente deontica, essa ci riguarda per il *sensu* stesso delle nostre azioni. Questo vale in modo lampante per coloro che scrivono. Che senso ha scrivere in un pianeta senza umani? Ma, sempre secondo il peggio, in molti, anche non scrittori, si domandano del senso della propria attività in un mondo che potrebbe finire nel giro di poche generazioni. Un'incongruenza dell'immaginarsi morti, certo, ma anche in questo caso non riusciamo ad evitare di immaginarci connessi alle future generazioni.

La vita del rifugiato ci insegna che ciò che ci può essere resecato non è solo la nostra connessione con i nostri arti o altri, ma anche con il nostro paese, con la nostra lingua. Analoga è in questo senso la condizione dello sfruttato. L'alienazione è una perdita di realtà del lavoratore, distruzione irreversibile della nostra libera possibilità di esperire:

Come nella religione l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano, agisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, cioè come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività

⁶³ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 235; trad. it. p. 163.

⁶⁴ E. Pommier, «Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonasian Ontology», *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 14 (2015) 123-136, p. 123.

⁶⁵ J. Derrida, *Séminaire: La peine de mort*, Paris, Galilée, vol. II, 2015 cit. in Krell, David Farrell, «From Cruelty to Grausamkeit: Derrida's Death Penalty Seminar», *Research in Phenomenology*, 47, 2 (2017) 263–296, p. 269.

del lavoratore non è sua attività propria. Essa appartiene a un altro, è la perdita di se stesso⁶⁶.

Come abbiamo detto non c'è limite al peggio, la mutilazione crea un limite solo nella minaccia oppure *ex post*. La catastrofe allora non è altro che la mutilazione generalizzata. La catastrofe è quell'evento che è imprevedibile nel suo svolgersi, che coinvolge indiscriminatamente un gruppo di individui e infligge loro un danno irreversibile o, meglio, mutilante. È importante sottolineare che l'imprevedibilità della catastrofe è tale *nel suo svolgersi*. In questa distruzione indiscriminata e imprevedibile sta il suo effetto traumatizzante. Questo non significa che le catastrofi non possono essere previste e, in questo, ha certamente ragione Jonas: alcune catastrofi possono essere predette. Soprattutto, la posta in gioco dovrebbe indurci alla cautela, anche se essa, secondo il peggio, non ci obbliga:

l'immaginazione stessa si ritrae con orrore davanti alla prospettiva dell'uccisione di massa che accompagneranno una tale situazione di si salvi chi può [...] Come dopo questo un residuo dell'umanità ricominci da capo su una terra devastata sfida ogni speculazione⁶⁷.

L'imprevedibilità dello svolgersi della catastrofe è esattamente l'effetto del *si salvi chi può*. Abbiamo visto come però il dovere non ci aiuti. Inoltre, bisogna dire che *non c'è più tempo*. A più di quarant'anni della pubblicazione del *Principio responsabilità*, appare sempre più chiaro, di giorno in giorno, quanto il problema non sia più delle generazioni a venire, ma di quelle ora in vita. La filosofia del peggio non può occupare il suo tempo né sulla riflessione sul dovere, né perdersi nel risostenerlo. Dobbiamo capire invece come evitare, o forse, più modestamente, arginare la catastrofe, non possiamo permetterci di certo di filosofare sul peggio.

Scrivo questo saggio il giorno di un lugubre anniversario, il pogrom di Leopoli del primo luglio del 1941:

Kurt Lewin, un sopravvissuto, ha lasciato un resoconto dettagliato di ciò che gli è successo in una prigione e ha descritto "percosse feroci sia da parte di tedeschi che di ucraini" [...] Un ucraino si è particolarmente impresso nella memoria di Lewin. Elegantemente vestito con una camicia splendidamente ricamata, picchiava gli ebrei con un bastone corazzato. Strisce di pelle volavano ad ogni colpo, a volte un orecchio o un occhio. Quando il suo bastone si

⁶⁶ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, a cura di B. Zehnpfennig, Leipzig, Felix Meiner, 2005, p. 60; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgro', Salerno, Orthotes, 2018, p. 136.

⁶⁷ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, p. 252; trad. it. p. 180.

ruppe, l'uomo scelse un pezzo di legno più pesante con cui picchiare a morte un'altra persona ancora⁶⁸.

Rosset ci insegna la *pietà tragica*; la filosofia del peggio non può che far sua questa lezione. Cosa ci importa, nel rischio di sterminio su scala globale, cioè di una mutilazione estesa a livello planetario, di dove siano i torti e le ragioni? Se Rosset trova nell'*hasard* la sua *parola magica*, Wittgenstein invece era alla ricerca della *parola che salva* (*Das erlösende Wort*). Ricerca che Wittgenstein descrive usando l'immagine di quando si ha un pelo sulla lingua⁶⁹. Lo si sente, ma non si riesce al liberarsene. Secondo James Klagge questa ricerca è legata alla capacità di fermarsi:

Questa è la parola erlösende: “Genug!” – “Basta!” O meglio, la parola *erlösende* è ciò che ci fa fermare. La tentazione di spingersi oltre “ha appesantito in modo intangibile la nostra coscienza”. [...] Basta spiegare, giustificare, definire⁷⁰.

Questo “basta”, nella situazione in cui siamo, acquista un valore differente: esso si pone in un equilibrio tragico e precario tra filosofia e prassi. La citazione dal *De rerum natura* su cui Rosset fonda la sua filosofia della cura tragica è incompleta. Lucrezio chiede infatti al politico Memmio “basta”, cioè *pace* in una situazione in cui Roma è in guerra sia dentro sia fuori i suoi confini. Supplica così Venere:

Stringiti a lui, mentre giace,
dea, con l'intatto tuo corpo, versagli dalla tua bocca
dolci parole, implorando, inclita, per i romani
una pacifica tregua⁷¹.

⁶⁸ P. Cockburn, To see what Ukraine's future may be, just look at Lviv's shameful past. *Independent*. <https://www.independent.co.uk/voices/commentators/to-see-what-ukraine-s-future-may-be-just-look-at-lviv-s-shameful-past-9178968.html?amp>, 9 marzo 2014, ultimo accesso 1 luglio 2022.

⁶⁹ J. C. Klagge, *Wittgenstein in Exile*, MIT Press, 2010, p. 125.

⁷⁰ Ivi, p. 128; traduzione mia.

⁷¹ Lucretius 1.37–40; trad. it op cit, p. 49.

Bibliografia

- Amir, L., *The Legacy of Nietzsche's Philosophy of Laughter*, Routledge, 2021.
- Derrida, J., *Séminaire: La peine de mort*, Paris, Galilée, vol. II, 2015.
- de Vaan, M., *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2011.
- Epicuro, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, UTET, 2013.
- Hartzell-Nichols, L., «From 'the' Precautionary Principle to Precautionary Principles», *Ethics, Policy & Environment*, 16, 3, (2013) 308-320.
- Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel, Suhrkamp, 2003; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, curato da P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2002.
- Kasak, E. – R. Veede, «Understanding Planets in Ancient Mesopotamia», *Folklore* 16, (2001), 9–33
- Klagge, J. C., *Wittgenstein in Exile*, MIT Press, 2010, p. 125.
- Krell, D. E., «From Cruelty to Grausamkeit: Derrida's Death Penalty Seminar», *Research in Phenomenology*, 47, 2 (2017) 263–296.
- Lucrezio, *La natura*, traduzione di B. Pinchetti, Milano, BUR, 1976.
- Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, a cura di B. Zehnpfennig, Leipzig, Felix Meiner, 2005; trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di F. Andolfi e G. Sgro', Salerno, Orthotes, 2018.
- Noll, S., – Kasten, Erich, «Body integrity identity disorder (BIID): How satisfied are successful wannabes?», *Psychology and Behavioral Sciences*, 3, 6 (2022), 222 – 232.
- Pommier, E., «Life and Anthropology: A Discussion between Kantian Criticism and Jonsonian Ontology», *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 14 (2015) 123-136.
- Reynolds, F., «Unpropitious Titles of Mars in Mesopotamian Scholarly Tradition», in J. Prosecký (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale*, Academy of Sciences of the Czech Republic Oriental Institute, Prague, 1998, 347-58.
- Rosset, C., *Logique du pire: Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971; trad. it. *Logica del peggio*, Milano, Longanesi, 1971.
- Ryan, C. J., «Out on a Limb: The Ethical Management of Body Integrity Identity Disorder», *Neuroethics* 2, (2009) 21–33.
- Steel, D., *Philosophy and the Precautionary Principle*, Cambridge University Press, 2014.
- Verderame, L., «The sea in Sumerian literature», *Water History*, 12, (2020), 75–91.
- Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, bilingual edition, a cura di P. Hacker e J. Schulte, Basil Blackwell, 1953/2009; tr. it. *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967.

VICTOR G. RIVAS LÓPEZ¹

ON THE EXISTENTIAL LINK OF CATASTROPHE AND TRAGEDY

Abstract

The main thesis of this dissertation is set out in its very title, and to prove it will be necessary to eliminate the usual negative or melodramatic meaning of the two concepts that appear there and take them rather as the two extremes of the dialectical process of redefining the sociopersonal consciousness. In accordance with this, any catastrophe implies the violent breakup of the normal conditions of existence due to a natural or human factor whose direct consequences each one must understand and overcome on the triple ontological, social, and psychological determinations of the self. For its part, tragedy stands for the phase of critical and reflective integration that follows the catastrophe, which goes a lot beyond the sheer negativity of sorrow and even death, since even if the person or the people carried away by the catastrophe die, others will be able to make the most of that and the sociopersonal consciousness will be rearticulated. Of course, this implies that the self at issue is not only the individual one, so that other members of the lifeworld must be considered for the phenomenon to reveal a new or critical sense of existence beyond any previous approach to it. Thus, although there is an undeniably negativity throughout, it aims at a deeper level of

¹Meritorious University of Puebla, Mexico. Email: victor.rivas@correo.buap.mx

comprehension of existence, which finally implicates that catastrophe is contextualized in a concrete cultural framework and not only as a sudden unsettlement and that tragedy is accordingly conceived as a philosophical tool more than as a literary genre that deals with the cruelty of fate. To get its aims, the dissertation will be divided into three sections of variable length: in the first one it will be analysed the experience and sense of catastrophe; in the second one, that of tragedy; in the third one, it will briefly be shown why understanding the nexus of both phenomena is axial for the current intellectual dynamics.

Keywords: violence, finitude, situation, consciousness, dialectics.

Da ligação existencial entre a catástrofe e a tragédia

Resumo

A tese principal deste artigo está exposta no seu próprio título. Para prová-la, será necessário eliminar o habitual significado negativo ou até melodramático dos dois conceitos que aí figuram e tomá-los ao invés como os dois extremos do processo dialéctico de redefinição da consciência sociopessoal. Deste modo, qualquer catástrofe, devido a um factor natural ou humano, implica a ruptura violenta das condições normais de existência, cujas consequências directas cada um deve compreender e superar nas tríplice determinação ontológica, social e psicológica do si próprio (*self*). Por sua vez, a tragédia representa a fase de integração crítica e reflexiva que se segue à catástrofe, a qual vai muito além da negatividade pura da dor e mesmo da morte. Porque mesmo que morram a pessoa ou as pessoas levadas pela catástrofe, outros poderão tirar o máximo partido disso e a consciência sociopessoal será rearticulada. Claro que isto implica que o si-próprio em questão não é apenas individual, mas que outros elementos do mundo da vida deverão ser considerados para que o fenómeno, para além de qualquer abordagem prévia, revele um novo ou até crítico sentido da existência. Assim, embora ao longo de toda a sua existência exista uma negatividade inegável, é visado um nível mais profundo de compreensão da existência, o que implica afinal que a catástrofe seja contextualizada num quadro cultural concreto e não apenas como súbita perturbação e que a tragédia seja, assim, concebida como um instrumento filosófico mais do que como um género literário que lida com a crueldade do destino. Para alcançar os seus objectivos, o artigo está dividido em três secções de extensão variável: na primeira será analisada a experiência e o sentido da catástrofe; na segunda, a da tragédia e na terceira, será brevemente mostrado por que é que a compreensão do nexos de ambos os fenómenos é crucial para a dinâmica intelectual actual.

Palavras-chave: violência, finitude, situação, consciência, dialéctica.

1. The triple existential sense of catastrophe

According to the dictionary, a catastrophe is «an event causing great and usually sudden damage or suffering»². In this definition the most interesting feature is doubtlessly the contraposition of instantaneousness and great devastation without the normal course of nature, as it happens, for instance, when an earthquake reduces a city to rubble in a jiffy. For even at best it takes a lot of time, usually centuries, to build a city, and during that time the inhabitants have to sustain a continuous effort to give the place a certain identity beyond the simple fact of its being a setting as there are millions in the world, and all that seems to be vain or absurd at the end by the action of telluric forces that belie the illusory security that the city was intended to provide its inhabitants with but also the peculiar character that they wanted the place to stand for. Thus, there is an ominous incommensurability among the singular temporality of the phenomenon, the normal dynamism of nature, and the human effort required to do something with a sense of its own, which at bottom contradicts the normal flow of existence and the possibility of comprehending it: «what is questioned [before a catastrophe] is a way of thinking subjected to the exigence of logical coherence [...]»³.

Needless to say, although this incommensurability can vary, according to the combinations of its three factors, it always is perceptible as when, for instance, a drought lasts time enough to ruin irredeemably a region, no matter how prosperous it had previously been. In this case, instead of breaking out all of a sudden as in an earthquake, the catastrophe ravages for some years the regularity of natural cycles and the availability of resources for the survival both of man and of the rest of the members of the ecosystem. Therefore, on amplifying the scope of adversity so as to embrace the totality of the organic interrelations, the phenomenon puts at risk the existential identification of man and earth but also that of life beyond man and the capacity of earth to provided it with the elements indispensable to flourish and spread. This means that *there are two levels in the catastrophe, the transcendental one (which has to do with the sense of the experience for reinterpreting existence) and the empirical one (which refers to the degree of the objective harm and to the measures taken to face it)*. For the catastrophe ruins the ideality of human existence and the balance of life and seasonal or geological cycles to the extent that what seemed to be the place for the harmonization of man, life, and nature ends up revealing the precariousness of the latter.

In addition to these two variables of catastrophe there is a third one that is the most important for understanding the potency of the phenomenon to redefine

² *Oxford English Dictionary*, corresponding entry.

³ P. Ricoeur, *Le Mal. Un Défi à la Philosophie et à la Théologie*, Labor et Fides, Geneva 2004, p. 19. The interpolation is mine.

existence beyond any objective cause: that that arises when you have taken any possible measure against adversity and that is however useless at the end because you lose everything and you have no real possibility of making up for it: for instance, after having worked all your life you invest your patrimony in a bank or a firm that is supposed to be solid and it goes bankrupt when least expected, leaving you destitute when by your age or by any other factor you do not have any objective possibility of overcoming the situation. In other words, you have to get round all by yourself the catastrophe without your having the least material capacity of doing it, no matter how much readiness or willpower you have. In such a circumstance, instead of pointing to a recovery that could be shared with others thanks to the mutual help or to the possibility of acknowledging and reconstituting the existential bond of man and nature, the catastrophe simply throws you mercilessly to the direst indeterminacy, which is all the more unbearable in view of the measures that you had previously taken to prevent that from occurring.

If at the kernel of any catastrophe it is perceptible so the impotence or at least the feebleness of man before any unsettlement of temporality and nature when by whatever reason the latter interrupts its normal course, there are extreme cases like the one just imagined where it seems to appear an overwhelming unfairness that despite its being in principle perfectly explainable cannot however be truly integrated in a personal comprehension of existence because it implicates that you are like any of the numberless beings that simply keep in motion the cycle of nature without having any value beyond that, which belies both transcendently and empirically the would-be dignity of the personal self: «not only *why?*, but *why me?*». ⁴ Furthermore, this revelation of the final senselessness of every effort to get security and a name (which obviously goes beyond the sheer economical aspect of the issue) is inserted in a causal chain at the other extreme of which there is either a process that goes on by its own dynamism or an anonymous individual that has nothing to do with you but whose action has ruined you just for the sake of a profit that will neither be significant for anyone in particular. Thereat, even understanding the impersonal causality that has sparked off the catastrophe, it is impossible anyhow to integrate it in a vision of existence where you can recognize yourself: And that is not a problem of intelligibility but of self-perception: «what I discover [...in a catastrophe...] is the deep movement of transcendency that is my own self, the simultaneous contact with my being and with that of the world» ⁵.

A catastrophe gets then an existential dimension when there is no objective or conceivable possibility of overcoming it, *i.e.*, when you cannot identify with the empirical turn of reality and simultaneously with your own past: although you as everyone else knew that there is nothing absolutely secure in life and that your ruin

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 436 (the interpolation is mine)

is just the outcome of the combination of some financial or statistical factors with your age or your ignorance regarding patrimonial matters, the phenomenon is so crushing that there seems not to be a sensible attitude for you to adopt. The situation overcomes so the shallow contraposition of optimism and pessimism, and its brutal exceptionality seems to be a mockery of all the would-be originality and dignity of the individual being whose fulfilment is taken so foolishly for granted. Instead, then, of enjoying success and recognition, you must experience by yourself that «vanity of vanities, all is vanity», as the Scripture says⁶.

In this predicament, the opposition of self and lifeworld is both absolute and insurmountable, which confirms that (bar those shallow uses of the word that take it merely as a synonym of a casual loss or mishap) *any catastrophe demands to reinterpret radically one's own being and the corresponding value of the different planes of reality*: instead of reaping the fruit of your work, you discover that you have been the plaything of chance or simply that you are subjected to the pitiless causality of profit and that justice is a barren idealization made to deceive those that like you are unable to claim for it. Thus, on taking to its limit the comprehensibility of what has happened, the catastrophe opens the door to the perception of the monstrous incongruity of any human endeavour and the empirical interconnections of nature.

What is more perturbing here, nevertheless, is that due to its violence and to the lack of any possibility to make up for it the catastrophe carries you away almost inevitably to the interpretation of the whole chain of events as the outcome of a kind of anomaly in existence that ravages the would-be dignity of man as well as the sense of any other kind of reality: if a rational being is treated this way, what could any other hope for? And from this there is just a step to take the phenomenon in as the punishment of a guilt or at least a wrong that you or anyone else have committed whether consciously or not: what was behind your endeavours, a natural desire of securing your future and the welfare of your loved ones or, which is very different, sheer pride? And since any answer that you give will implicate the sense of the whole reality, the possibilities of elucidation proliferate *ad nauseam* while you get lost among a swarm of uncertainties.

Needless to say, this concatenation of catastrophe and guilt that is *prima facie* purely negative or rather 'purgative' also can be seen as the contrary, i.e., as the starting point of a process of anagnorisis and self-criticism that would be unimaginable without the burden of adversity. For beyond rage and anguish, the unsettlement of your consciousness follows the effort to accept how in the middle of all the possible combinations of causality it has prevailed the one that has spoiled your precautions: for instance, you chose the institution where you invested your patrimony because as far as you knew it was practically impossible that it went bankrupt. And in the lack of any objective probability that makes justice to all you have striven for the only

⁶ *Ecl*, I, 2.

expedient is to resort to a conscious attitude, which, as it has just been said, can at best change the catastrophe into the thread of a process of self-knowledge that goes hand-in-hand with the possibility of valuing differently existence so as to overcome guilt in favour of responsibility: «instead of blaming God or speculating about a diabolical origin of evil in God himself, let us act ethically [...] against evil».⁷

Now, the ambiguousness is axial in these conditions, for the acceptance of the fact that you lost everything because you were as any other being subjected to chance, far from reducing your past to nothingness, confirms it although there will be no *deus ex machina* for you. It is again the burden of existence that was originally your best spur, although you do not have anymore the capability to make the most of it and just feel its prick in your flesh. Oddly enough, such a recognition of the insurmountable finitude of the self could very well show that the best attitude towards existence would be to give it up without resentment, which is somehow or other what responsibility lies in. Why? Because to be responsible is merely to do what must be done in the plane of reality where you define your being, which in this case would be that of overwhelming failure and destitution⁸. On the other hand, this does not justify any concrete behaviour that you adopt, for you can the same kill yourself or learn to live as the destitute live.

This experience of being literally “beyond good and evil” and simultaneously under the utmost pressure is undeniably the most disturbing that anyone could face, and that explains why when one hears of how someone has acted in such a situation, the hope of finding therein a clear sense vanishes among the intricacy of the psychological and moral causalities, whose final result (that is to say, the line of conduct that someone follows) is more often than not hardly comprehensible. Thus, whereas the truisms about the coherence of attitude and reality tend to minimize the oddness of the moral choice and the incongruity of the personal behaviour before adversity, the experience of catastrophe reminds you of the irreducibility of the self to any standard and of the tremendous drive of chance over will. And the best proof of this is surely the *Book of Job*, whose protagonist, instead of resigning himself to the misfortune that crushes him as his own friends tell him to do, cries out to God.

This emphasises that *the incommensurability of self and world is just the reflection of that of catastrophe and sociopersonal sense of reality*, so that if there is no easy solution to the unsettlement that the situation implicates, that is at bottom due to the elemental weirdness of becoming and of the impossibility of determining once and for all what values would agree with such unsettlement. And since this is what transvaluation lies in, it must be taken not as the joyful expression of an idealistic creativeness or of the subjectivist limitless freedom of the self, but as the critical answer that the essential

⁷ P. Ricoeur, *Le Mal. Un Défi à la Philosophie et à la Théologie*, Op. Cit., p. 59.

⁸ For an explanation of my stance about responsibility, vide the corresponding entry (as «responsabilidad») in J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, v. IV, Ariel, Barcelona 1994.

negativity of existence gets out of man.

Needless to say, despite its being essential for the sociopersonal consciousness, the reflective approach to such an experience cannot be generalized because it demands a certain characterological framework that only comes to light through the radical reduction of the ‘natural attitude’, i.e., of the kind of existential perception that takes for granted the sense of everything, above all that of the own self⁹. For the natural attitude, what matters is not so much the reintegration of the wreck in a personal vision of reality that includes the problematic singularity of human identity as the solution thereof on a practical plane, as when the survivors of an earthquake begin to rebuild their city after the initial bewilderment or when you start to look for a way to get over destitution as soon as possible without your going further into the spiritual complexities that it had aroused. This shows that the natural attitude matches throughout a general or operative approach to any kind of catastrophe that is not at all wrong before what the situation at issue imposes (as when it must be decided what to do with the inhabitants of a region devastated by drought). Therefore, the natural attitude must be valued by itself as the timely conduct in view of social or material wants that never interfere with the limits of comprehensibility of existence that for most people are metaphysical subtleties.

To recapitulate this section, although “catastrophe” is a term usually related to failure and sorrow, it has an enormous potential for reinterpreting the sense of existence on the natural, the social and the personal planes. Thus, you discover that contrary to the abstract opposition of culture and nature that has been one of the milestones of modern thought, both factors are intertwined in an organic process and that unlike what the vulgar subjectivism preaches regarding the limitless willpower of everyone, human agency has insurmountable limitations due to the sudden readjustments of the natural cycles and/or to the impersonal process of the socioeconomic development that ride roughshod over everyone’s wants of security and welfare. The depth at issue is neither the mysterious transcendence of reality nor that of the personal spirit but the unfolding of a consciousness that strives to reidentify with the dialectical otherness of the lifeworld.

2. The ontological and psychological complexity of tragedy

The best way to redefine tragedy philosophically after the precedent analysis is undoubtedly to return to the enigmatic revelation of an ontological finitude that is at the core of any catastrophe, above all when it must be faced by you alone. In such a case there is an abyssal incommensurability between the rational explanation of the

⁹This definition is an interpretation of the concept as it is expounded by Husserl in *Ideas concerning a Phenomenology*, French Trans. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris 1950, P. I, pp. 13-16.

misfortune and the vision of your own self in a world whose empirical determinations are not supposed to subdue the ideal transcendence of man. That incommensurability changes so into the ground of a perception of existence under the sway of evil and of a guilt that follows the mere fact of being, all of which unleashes a great anguish that (according to the individual characterological framework and of the cultural symbolizations thereof) can intensify more and more or, on the contrary, can be overcome by a critical reflection on the limitations of the personal agency in reality, which is at bottom the same as the transvaluation of every value insofar as the latter always implies the multifariousness of desire and the relativity of its aims: «in other terms, to be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth»¹⁰. And the best name for this process of transvaluation is precisely ‘tragedy’¹¹.

This approach contradicts, however, the usual sense of the term as «an event causing great suffering, destruction, and distress [...]»¹². What right do we have to redefine it as the thread of transvaluation? To begin with, although the starting point of any tragedy is the potency of adversity over the self, the very violence thereof imposes the peremptory want of finding a way-out, and the condition *sine qua non* for that is valuing existence otherwise, considering that it is the existential burden of suffering what compels the self to look for overcoming that: «tragedy is not a matter of masochism, of grovelling self-abasement, of the glorification of suffering. But if such suffering is forced upon you, there may be ways of turning it into the preconditions of a changed existence».¹³ Because of this, it must be emphasized the ontological density of suffering, which tends to be taken in as a psychological or emotional phenomenon that depends solely on what behaviour you adopt regarding adversity, whereas its proper domain is the sociopersonal dimension of the self (as the three examples analysed in the former section show). Therefore, suffering must clearly be differentiated from pain or sorrow, above all when the latter is idealistically considered an ennobling variety of the force of misfortune over the self that propels a *sui generis* spiritualization. Far from that, suffering always ravages the personal lucidity, which explains why madness, cruelty and hatred play so relevant a part in any tragedy. But there is an additional reason for opposing suffering and spiritualization, and that is how the former devastates the bodily constitution of the self that from a phenomenological standpoint always is the ontological counterpart of its social articulation. In fact, and beyond any physical or objective determination that it can

¹⁰ C. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers, I*, CUP, Cambridge 1985, introduction (ebook).

¹¹ Vide V. G. Rivas López, «On the Fourfold Ontology of Evil throughout Western Tradition and its Final Disappearance in the Present Time» in A.T. Tymieniecka (Ed.), *The Enigma of Good and Evil; the Moral Sentiment in Literature*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 325-329.

¹² *Oxford English Dictionary*, corresponding entry.

¹³ T. Eagleton, *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*, Blackwell, Malden 2003, p. 98.

have in accordance with the natural attitude, the body is «[...] the vehicle of the self in the world»¹⁴, which means that at bottom it is the way you identify and orientate yourself amidst the rest of reality in a certain circumstance and that on an ontological plane will always resort to some sociocultural values. And such an identification will hardly foster a dynamic sociability when suffering overwhelms you¹⁵.

The best testimony of this devastation is doubtlessly that passage of *Philoctetes* where the homonymous protagonist is literally torn by the sharp pain of a sore that he has in the foot and, out of his mind, belies the would-be Greek serenity on clamouring Neoptolemus to relieve him once and for all of a suffering that he has nevertheless stood for a decade: «I cannot hide it from you. Oh! It shoots, it pierces. Oh unhappy! Oh! My woe! I am lost, my son, I am devoured. Oh me! Oh! Oh! Oh! Oh! Pain! Pain! Oh pain! Oh pain! Child, if a sword be to thine hand, smite hard, shear off my foot! Heed not my life! Quick, come!»¹⁶. Thus, suffering gets a bodily force beyond either the purely emotional or even 'spiritual' spheres that are instead usually considered the ground of tragedy and the engine of transvaluation. On the other hand, this crushing power of suffering is directly linked with the social sense of identity since the protagonist has passed ten long years alone in the island where the Greek warriors have forsaken him under the advice of Ulysses, who considered that with his cries Philoctetes could unsettle the rest of the army that was about to besiege Troy. And the anguish before the possibility of being forsaken again is the reason why the protagonist tries to hide his suffering from Neoptolemus until the prick of the sore compels him to clamour for relief. Suffering puts simultaneously at stake the bodily and the social senses of existence. These can however be blindly passed over or reduced to a psychological problem whose solution lies in the adoption of a 'positive' stance.

Furthermore, the passage allows to grasp the dialogical nature of the comprehension that tragedy aims at (unlike any purely logical understanding). Philoctetes is perfectly aware that he depends completely on the goodwill of Neoptolemus and that he must conceal his pain so that he is not annoying to him as he were to his fellow warriors years before, but under the power of suffering he does not have an option other than hoping for the comprehension of the youth, which for its part demands that he overcomes the hatred he feels against all the Greeks. Thus, if suffering puts at risk the social sense of the self, it also offers the possibility of finding a new relationship with others, who for their part must reinterpret too what they had originally thought (in this case, that it was better to forsake a fellow warrior in pain than to stand his clamours). And the thread of this mutual comprehension is the want of reintegrating at last the social unity of the Greek world that has been for

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 111.

¹⁵ Vide T. Eagleton, *Sweet Violence, Op. Cit.*, p. 29.

¹⁶ Sophocles, *The Complete Plays*, Trans. L. Campbell, (e-book) 2009, *Philoctetes*, II Ep., vv. 740-750.

ten years under the sway of adversity in Troy.

This ontological sense of suffering in the sociopersonal dynamics explains the insurmountable ambiguousness of tragedy, which has here been considered a dialectical process, although its preeminent meaning, at least from a cultural or historical perspective, is that of a literary genre that originated in Athens in the course of the sixth century BC and that sets out the human misfortune (as it is embodied by warriors, aristocrats, and royals) under the power of fate¹⁷. And the question arises again: what right do we have to change a cultural definition into a philosophical one? The answer to which is simply that the want of dealing with adversity and suffering is not a feature of the ancient Greek civilization but of the self whose existence is always threaten by irrationality, *i.e.*, by the incommensurability of its forces and of those of reality. Furthermore, irrationality only can be overcome when it is reintroduced in the dynamism of the social world through the literary genre that the Athenians devised as a means for both perceiving the depth of existence and preventing themselves from being carried away by pity and fear, as Aristotle and tradition know: «Tragedy is thus for regulating social feelings [...]»¹⁸.

This regulation, however, cannot be conceived as a kind of general psychological therapy, let alone as the representation of other people's mistakes for the individual to learn, so that its true aim comes to light through the feature that according to Nietzsche is the kernel of tragedy: the participation of the chorus¹⁹. Whereas the protagonists are crushed by suffering, the chorus as a whole reminds them that «[...] at bottom, and in spite of all the change of appearances, life is indestructibly powerful and pleasant [...]»²⁰. And this does not mean that the chorus keeps aloof, on the contrary, it expresses very lively the horror that seizes it but also its full certitude of the potency of reality over suffering and death. Thus, instead of fighting alone thanks to an unyielding willpower or to resort to introspection after a fathomless wisdom (the two ways of facing individually reality that subjectivism upholds as far as it takes consciousness as a solipsistic psychological representation and not as an ontological determination), the protagonists must be up to the chorus and that is how they themselves get to overcome the emotional blow of adversity and even the ominous threat of a bloody death.

The chorus gives so the clue to bind the potency of adversity with sociopersonal consciousness, which the subjectivist approach to existence tries at all costs to hide because it takes for granted the total positivity of becoming. Therefore, when things go wrong, subjectivism is incapable of offering the self a way-out, bar that of strengthening still more the mental and voluntarist determinations, which leads

¹⁷ A. Lesky, *La Tragedia Griega*, Spanish Trans. J. Godó, El Acanilado, Barcelona 2001, p. 111.

¹⁸ T. Eagleton, *Sweet Violence*, *Op. Cit.*, p. 153.

¹⁹ Vide F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, Spanish Trans. A. Sánchez P., Alianza, Madrid 1973, p. 73.

²⁰ *Idem.*

at worst to the generalization of solipsism despite the force of suffering, which is so violent that the best way to express it is the bodily harm that both the protagonists and the totality of the lifeworld each to its own experience, as it is shown better than in any other work in *Oedipus the King*, whose very dramatic framework agrees point by point with the exegesis of the existential link of catastrophe and tragedy.

It is meaningful that the work begins with the entreaties of the chorus to Oedipus to do something against the terrible plague that ravages both the city of Thebes and the whole region where even the plants wither, since that it reminds us of the philosophical import of catastrophe as the unsettlement through which it comes to light the insurmountable limitations of human agency over nature, which in this case refers above all to Oedipus. For independently of his having fatally been destined to the worst crimes, he is guilty because he tried to evade fate instead of comprehending what the oracle meant on revealing him that he was to kill his father and marry his mother. If he had dwelt upon that as it deserved, he would perhaps have prevented it from happening, so that his guilt is at bottom the rush and the consequent blindness concerning his being, as Tiresias says explicitly when he is summoned by Oedipus to help to face the plague: «Ah! Terrible is knowledge to the man whom knowledge profits not»²¹.

We return to the incommensurability of sense and self that is the thread of tragedy throughout thanks precisely to the intensity of the bodily and social suffering that Oedipus will experience when he changes his symbolic blindness into a physical one and simultaneously loses his royal dignity due to a fault that must be comprehended. Which although can be absurd to a current mentality, nurtured as it is by relativism, shows unmistakably the transcendence of any human action in the lifeworld that also embraces nature as an organic horizon: «nature is not just *around* us; or rather, there is no *getting around* Nature, which is at all times *under* us, indeed *in* us»²². Thus, the fact that someone disrupts even unintentionally the natural cycles affects all the living beings and earth itself, understood not as the deposit of raw materials indispensable for survival but as the ground of any kind of human balance, so that everyone and everything must suffer the consequences thereof. What is objectively a singular fact changes into the origin of a new ontological dimension and that is why Oedipus resorts eagerly to any means within his reach to know the truth about his birth, pressed by the dynamism of nature and not by a shallow psychological want, such as knowing whom he is son of.

Mutatis mutandis, what the chorus expresses on listening to the revelation of the crime must not be mistaken for the impressions of a group of spectators

²¹ Sophocles, *The Complete Plays, Op. Cit., Oedipus the King*, I Ep., vv. 315-318.

²² E. S. Casey, *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington 2009, p. 186.

that registers an event, for it really contextualizes it upon the terrible potency of temporality that the catastrophe makes patent. Therefore, the sense of history at issue is neither that of a transcendent predestination nor that of the operativity of a general economic or sociocultural structure, but the narration of *a possibility of overcoming the incommensurability of self and sense*. And this leap from representation to comprehension has a dramatic strength that the performance of the work must reveal to «[...] put consonance where there is only dissonance»²³. For contrary to the mere chronological or successive development of events that is usually taken as the ‘objective’ sense of history, or to the would-be subjection of them to the general structure that is usually taken as the ‘philosophical’ sense of the former, tragedy shows through the reactions of the chorus that the comprehension of temporality (which is the sole aim of history) is beyond the self on any empirical level, which is why the mediation of a dramatic framework to get the ontological concretion is indispensable. Thus, the literary and the philosophical senses of tragedy coincide dialectically and suffering or even death are integrated beyond the empirical opposition of the recurrent natural cycles, the convulsed political contradictions, and the insurmountable personal finitude: «no genre is so definitively dialogic, nor conceals the authorial persona to such an extreme degree».²⁴

3. On the nexus of catastrophe and tragedy for the present

The reconsideration of history that thanks to works such as *Philoctetes* or *Oedipus the King* gets a truly poetic depth does not lead (however much it makes feasible the integration of temporality) either to the idealization of the self or to the definitive overcoming of the conflict. For although the possibility of identifying time and human intentionality makes perceptible a *sui generis* consonance, the latter just shades but does not suppress the elemental dissonance that is the kernel of existence as the famous dictum of Heraclitus says: «War is the mother of everything»²⁵. Regarding human agency, this means that no value escapes the dialectical condition of existence and that the consequent want of continual reflection on the passional drive of the self cannot be satisfied once and for all as every general system of political or moral rules pretend to do²⁶. And through this ontological and practical dialectics the very self is redefined, which shows the groundlessness of the would-be absolute psychological substantiality

²³ P. Ricoeur, *Temps et Récit*, 3 vv., Seuil, Paris 1983, v. I, p. 138.

²⁴ E. Hall, «The Sociology of Athenian Tragedy» in P. E. Easterling (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1997, p. 119.

²⁵ Fragment 22 B 53.

²⁶ Vide A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, p. 55.

that any vulgar variant of subjectivism takes for granted. Obviously, that continual contextualization of the self explains, on the one hand, why the tragic conflict leads to lucidity despite its violence and, on the other hand, why the reactions that protagonists face are however so much disconcerting or frankly shocking from any conventional standpoint: «[...] in classical tragedy [...] an agent's identity is shaped over time in relation to necessities of both circumstance and character. His 'real self' is, so to speak, a negotiated self; he is defined in part by his recognition of and his attitudes to what must be, and by how these are reflected in his practical judgement»²⁷.

This shows moreover that tragedy reintegrates dialectically (instead of relatively) any catastrophe into the total becoming of the lifeworld, which far from being reduced to an academical issue is on the contrary one of the central aspects of the present culture, ruled as the latter is by a rampant subjectivism that tries to abolish at all costs the critical and hermeneutical complexity of the self in favour of an 'image' that you can play with at your ease. But this reduction of self to image is just a derivation of the main problem, which at bottom lies in *the ominous reduction of evil to a malleable negativity that can even be joyously manipulated through willpower and/or the right technique*. Whereas the protagonists of any tragedy are crushed by an evil that emanates, so to speak, from the all-embracing potency of fate that even the gods fear, the present vision of existence takes it as a shallow emotional disturbance or social tension that can be corrected without further ado. And this is an unmistakable denial of the ontological weight both of adversity and of suffering that man and the rest of the livings must endure in accordance with tragedy, whether the latter ends in death or in the opening of a new epoch (possibilities that instead of contradicting each other, perfectly match)²⁸.

Still more, for tragedy the problem is not so much the fatefulness of crime and misfortune or the cruelty of punishment but something a lot more perturbing, namely, *the essential dreadfulness of human nature*²⁹. This expression means the peremptory want of transgressing any natural bond for the sake of the utmost sway over reality that is perceptible both in the exploits of heroes and rulers and, on the other extreme, in the most despicable or distorted manifestations of conscience such as greed and remorse. Contrary to what the optimisms of every kind uphold, there is so a tendency to unbalance in man that bursts when least expected and that is hardly tameable by fear or guilt, as Oedipus shows on killing Laius without thinking that the latter could be the father that he was destined to kill. This feature must not however be understood as a characterological fault (that is the mistake of any moral

²⁷ A. Denham, «Tragedy without the Gods», *British Journal of Aesthetics*, V. 54, N. 2 (2014) 158-159.

²⁸ Vide V. G. Rivas López, «Lo femenino como poder conciliador del cosmos en el pensamiento trágico», *Graffilia*, V. I, N. 1 (2003), p. 46.

²⁹ Vide M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Spanish Trans. A. Ackermann, Gedisa, Barcelona 1993, pp. 138-139.

vision of existence), for it follows the lack of a proper place in reality that opposes man to any other being and even to himself, which takes the issue to the ontological determination of reality as such: if man tends to unbalance is because existence tends to it by itself, as the so weird rhythms of temporality make patent. At bottom, the dreadfulness of man is just the inverted reflection of that of nature and becoming.

Now, what is the fundamental expression of this for the present culture and what is therefore the value of tragedy for it? Undoubtedly, the ecological and cultural unsettlement that in the lee of a massive liberation tinged with inclusiveness has in the course of the last half century supplanted the dialectics of the sociopersonal consciousness with the prattle regarding the limitless right of everyone to do and experience everything. Nevertheless, such a stance prevents the self from answering to dreadfulness with a radical transvaluation, which obviously requires an even bodily exertion to be carried out and rejects the immediateness that characterizes instead the current subjectivism, whose global scope makes it furthermore almost unassailable. Thus, as a general conclusion of this analysis, it must be said that the disappearance, as a cultural value, of the basic ontological difference between self and sense for the sake of a total experience is then the most worrying form of catastrophe nowadays, but it is unfortunately far from evident that there is a form of tragedy able to express it. *Vale*.

References

- Casey, E. S., *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington 2009.
- Denham, A., «Tragedy without the Gods», *British Journal of Aesthetics*, V. 54, N. 2 (2014), pp. 141-159.
- Eagleton, T., *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*, Blackwell, Malden 2003.
- Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, 4 vv., Ariel, Barcelona 1994.
- Hall, E., «The Sociology of Athenian Tragedy» in P. E. Easterling (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge 1997, pp. 93-126.
- Heidegger, M., *Introduction to Metaphysics*, Spanish Trans. A. Ackermann, Gedisa, Barcelona 1993.
- Husserl, E., *Ideas concerning a Phenomenology*, French Trans. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris 1950.
- Lesky, A., *La Tragedia Griega*, Spanish Trans. J. Godó, El Acanilado, Barcelona 2001.
- MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- Nietzsche, F., *The Birth of Tragedy*, Spanish Trans. A. Sánchez P., Alianza, Madrid 1973.
- Oxford English Dictionary*.

- Ricoeur, P., *Le Mal. Un Défi à la Philosophie et à la Théologie*, Labor et Fides, Geneva 2004.
- Ricoeur, P., *Temps et Récit*, 3 vv., Seuil, Paris 1983.
- Rivas López, V. G., «Lo femenino como poder conciliador del cosmos en el pensamiento trágico», *Graffylia*, V. I, N. 1 (2003), pp. 39-46.
- Rivas López, V. G., «On the Fourfold Ontology of Evil throughout Western Tradition and its Final Disappearance in the Present Time» in A.T. Tymieniecka (Ed.), *The Enigma of Good and Evil; the Moral Sentiment in Literature*, Springer, Dordrecht 2005, pp. 317-363.
- Sophocles, *The Complete Plays*, Trans. L. Campbell, (e-book) 2009.
- Taylor, C., *Human Agency and Language. Philosophical Papers, I*, CUP, Cambridge 1985.

JAVIER GIL¹

SHARED RESPONSIBILITIES AND DISASTER PREPAREDNESS

Abstract

This article focuses on some «disaster ethics» considerations on disaster preparedness and its related responsibilities. After recalling that concerns about preparedness and vulnerability have come to the fore in the domains of «disaster risk reduction» over the last decades, the article will endorse the view that the demarcation between natural disasters and human-induced disasters has becoming blurred and even questionable in many cases. Then, it will be argued that the ethical assessment of disasters needs to consider the entire disaster cycle and that ethical duties extend to the phase of disaster preparedness and require a framework of prospective and shared responsibilities. Accordingly, a number of ethical duties concerning disaster preparedness will be commented upon. Finally, the article will discuss a specific socio-epistemic dynamics of blame assignment that unbalances the appraisal of both vulnerability conditions and moral responsibilities of certain worst-off disaster victims.

Keywords: Disaster ethics, Duties, Preparedness, Responsibility, Vulnerability.

¹ Associate Professor at the Department of Philosophy, University of Oviedo, Asturias (Spain). Email: javiergil@uniovi.es. This article is part of the research project «Deberes éticos en contextos de desastres (DESASTRE)», funded by the BBVA Foundation Grants for Scientific Research Projects 2021. I thank Tiago Mesquita Carvalho for his insightful comments on the draft, to which I have not responded at all adequately.

Responsabilidades partilhadas e a preparação para desastres

Resumo

Este artigo centra-se em algumas considerações da «ética dos desastres» a propósito da preparação face a desastres e respectivas responsabilidades. Após se recordar que as preocupações a respeito da preparação e vulnerabilidade têm nas últimas décadas vindo ao de cima no domínio da «redução do risco de desastre», o artigo advoga a perspectiva de que a demarcação entre desastres naturais e desastres com origem humana tornou-se turva e, em muitos casos, até questionável. Argumentar-se-á que a avaliação ética dos desastres tem de considerar todo o ciclo de desastres e que os deveres éticos se estendem à fase de preparação face a desastres, exigindo um enquadramento prospetivo e responsabilidades compartilhadas. Serão comentados, neste âmbito, alguns deveres éticos a propósito da preparação face a desastres. Por último, o artigo discutirá uma dinâmica sócio-epistémica de atribuição de culpa que desequilibra a consideração das condições de vulnerabilidade e das responsabilidades morais das vítimas mais desfavorecidas resultantes de certos desastres.

Palavras-chave: Ética dos Desastres, Deveres, Preparação, Responsabilidade, Vulnerabilidade.

Introduction

This article will address the assessment of disasters preparedness from the point of view of disaster ethics. This perspective takes into account the shift in «disaster risk reduction» towards issues of vulnerability and preparedness over the last few decades. An overview of this turn is offered in the first section. In the third, central section, it will be argued that in the ethical evaluation of disasters we need to consider the whole process of the disaster management cycle, as well as the corresponding victim protection cycle, and that a series of individual and collective duties can be mapped on this comprehensive perspective. These are therefore not restricted to the immediate rescue and aid phase nor to the subsequent recovery stage, but also extend to the previous phases of disaster prevention, anticipation, and mitigation. Consequently, some ethical duties related to disaster preparedness will be examined and understood as derivative and positive duties requiring a framework of prospective, shared and institutionally mediated responsibilities. Before and after commenting upon these duties, two moral arguments will be deployed in separate sections, one to support the questioning of a sharp demarcation between natural and anthropogenic disasters (second section), and the other to dissolve an alleged paradox concerning some epistemic preconditions of solidarity for the assessment of vulnerability and moral responsibility of certain worst-off victims of disasters (fourth section).

1. A shift in framing disasters

For a long time, the dominant approach to dealing with disasters was focused on reacting to what was considered unpredictable and unavoidable events. Exceptionalism and intractability were typically qualities of so-called natural disasters such as earthquakes, tsunamis, hurricanes, floods, droughts, wildfires and so on. Over the last four decades, however, the center of gravity has shifted worldwide toward a primarily preventive and proactive approach. In the realm of disaster management, foreseeable disaster scenarios are accordingly addressed in advance. Likewise, planning and coordination tasks implying material and human resources feature prominently, such as realistic emergency plans to activate response procedures should disasters materialize. Of course, the reactive approach still predominates in numerous responses to disasters around the world, and relapse into inadequate preparedness is frequent even in geographical areas prone to certain types of natural hazards. Moreover, interests and concerns on post-disaster works remain paramount among stakeholders of disaster management, and it is not coincidence that disaster research is dominated by post-disaster studies². However, rather than being restricted to responses to immediate impacts and to reconstruction and recovery efforts, studies and actions are increasingly concentrating on the preventive aspects of *disaster risk reduction*, with social vulnerability and community resilience coming to the front.

In this regard, a generalized trend cutting across a number of scientific and technological disciplines that converge in disaster risk reduction can be observed at the national, European, and international levels. If we look at the normative production, it is clearly reflected in the regulatory activity of the European Union over the last decades³ and in the work of regional and international bodies monitoring human rights in the field of disaster management⁴. The proactive approach has been backed and articulated at the highest level by the *Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015-2030*, the international non-binding policy on disaster risk reduction that continues the path of the *Hyogo Framework for Action 2005-2015* and the 1994 *Yokohama Strategy and Plan of Action for a Safer World*⁵. According to the 2021 United Nations report on the Sustainable Development Goals, since the Sendai Framework was adopted, there has been a significant increase in the number of countries and territories that have developed and adopted national or

² J.C. Gaillard – C. Gomez, «Post-disaster research: Is there gold worth the rush?», *Jamba: Journal of Disaster Risk Studies*, 7:1 (2015), Art. #120, 6 pages. [http:// dx.doi.org/10.4102/jamba.v7i1.120](http://dx.doi.org/10.4102/jamba.v7i1.120).

³ See for instance C.M. Romero, «Foreword», in O'Mathúna, D.P. – I. de Miguel Beriain (eds.), *Ethics and law for chemical, biological, radiological, nuclear & explosive crisis*, Springer, Cham 2019, 1-5.

⁴ M. Aronsson-Storrier – K. Da Costa, «Regulating disasters? The role of international law in disaster prevention and management», *Disaster Prevention and Management*, 26:5 (2017) 502-513; E. Sommaro – S. Venier, «Human rights law and disaster risk reduction», *QIL, Zoom-in*, 49 (2018) 29-47.

⁵ UNISDR, *Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015–2030*, UNISDR, Geneva 2015.

local risk reduction and management strategies⁶. The worldwide trend to address disaster preparedness through the development of emergency plans and preventive measures reflects the widespread awareness that disasters are occurring and recurring phenomena and that they will increase in number, frequency, intensity, and severity in the coming decades⁷. It goes without saying that this generalized shift in framing disasters is not unrelated to the growing acknowledgment that the effects of climate change will have irreversible impacts on increasingly vulnerable communities.

Certainly, the policy relevance of preparedness in the current international agendas and regulations could be examined from other genealogical narratives⁸. In any case, these agendas and regulations prioritize the practices and principles of disaster risk reduction in view of the implementation of public policies and tend to take for granted the ethical considerations that should guide the professional interventions. So, to make explicit some moral duties regarding disaster preparedness, it is preferable to resort to the perspective of *disaster ethics*⁹. Before identifying some of these duties, I will consider a moral argument that endorses what seems to be a majority view that challenges the demarcation between natural and man-made disasters.

2. Human-natural entanglement

The traditional distinction between natural disasters and technological or anthropogenic disasters is not as clear-cut today as it was in the past¹⁰. The

⁶ UNESCO, *Progress towards the Sustainable Development Goals*. E/2021/58. United Nations, New York 2021, p. 20. Retrieved from <https://undocs.org/es/E/2021/58>.

⁷ Among the daily monitoring observatories with open access, see Global Disaster Alert and Coordination System (GDACS, United Nations and the European Commission - <https://www.gdacs.org/>) and ReliefWeb (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) - <https://reliefweb.int/disasters>).

⁸ On one of these narratives that tracks the relevant changes back to US public policies at the beginning of the Cold War, see S.J. Collier – A. Lakoff, *The government of emergency. Vital systems, expertise, and the politics of security*, Princeton University Press, Princeton 2021.

⁹ References in the literature on disaster ethics include D.P. O'Mathúna – B. Gordjin, M. Clarke (eds.), *Disaster bioethics. Normative issues when nothing is normal*, Springer, Dordrecht 2014; D.P. O'Mathúna – V. Dranseika – B. Gordjin (eds.), *Disasters. Core concepts and ethical theories*, Springer, Cham 2018; V.B. Satkoske – D.A. Kappel, M.A. DeVita, «Disaster ethics. Shifting priorities in an unstable and dangerous environment», *Critical Care Clinics*, 35:4 (2019) 717-725; J. Gil, «Saving lives by counting properly. Some notes on triage and disaster ethics», in Braga, J. – S. Guidi (ed.), *Quantifying bodies and health. Interdisciplinary approaches*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, 2021 89-100.

¹⁰ Among the landmark works that challenged the mainstream conception of natural disasters as exceptional events, with exclusively natural causes and segregated from the normal functioning of society and policy making, were P. O'Keefe – K. Westgate – B. Wisner, «Taking the naturalness out of natural disasters», *Nature*, 260 (1976) 566–567; K. Hewitt (ed.), *Interpretations of calamity. From the viewpoint of human ecology*, Allen & Unwin Boston 1983; and P. Blaikie – T. Cannon – I. Davis, B. Wisner, *At Risk. Natural hazards, people's vulnerability, and disasters*, Routledge, London 1994. For the Latin-American context, see A. Maskrey (ed.), *Los desastres no son naturales*, La Red, Lima 1993. Retrieved from <https://www.desenredando.org/public/libros/1993/ldnsn/>

distinguishing criterion hinges on the major causes of disasters, whether natural or man-made. Earthquakes can be said to be caused by shifting tectonic plates and plagues by biological pathogens, while the collapse of the twin towers in New York was the result of premeditated attacks and most train derailments are due to human error and technical failure. This general classification is further subdivided according to etiological descriptors. Thus, for example, according to the Centre for Research on the Epidemiology of Disasters, climatological, geophysical, hydrological, meteorological, biological, and extraterrestrial disasters are classified as natural disaster subgroups, while the industrial accidents, transport accidents and miscellaneous disasters, encompassing those due to wars and armed conflicts, are among the technological disasters¹¹. It is common to abbreviate the set of chemical, biological, radiological, nuclear, and explosive disasters as CBRNE crises.

The distinction between natural and technological disasters makes it possible to assign duties to the parties involved on the basis of the causal traceability of the existential and socioeconomic impacts to which such destructive events give rise. Whether or not the root causes of disasters can be determined as being beyond human control is decisive when it comes to attributing responsibilities and deciding the extent to which reparations can be demanded from other actors, especially from the state. According to this, a natural disaster that escapes human control does not attract the involvement of the state and other organizations (e.g., with positive obligations to protect some victims from damage to private property or to indemnify them for such damage) in the same way as human-made hazardous activities and technologies, where liability is more likely to be found and established. This way of apportioning burdens of proof seems to be in line with certain psychological dispositions. People tend to think that a certain degree of unavoidable but unintended and non-human risk has to be accepted, even with resignation, but if the source of any risk was identifiable in the actions or omissions of human beings, whether it is acceptable or not is a matter that can be argued. Moreover, the assumption that human control over the causes and effects offers a criterion for justifying the distinction between duties and corresponding responsibilities is anchored in influential strands of the Western ethical tradition, such as the Kantian one¹². As applied to disasters, it remains central in many judicial cultures and is supported by international human rights law¹³.

¹¹ Centre for Research on the Epidemiology of Disasters (EM-DAT, CRED / UCLouvain, Brussels, Belgium). See <https://www.emdat.be/classification>.

¹² This was a contentious issue in the path-breaking debate on moral luck between Bernard Williams and Thomas Nagel and featured as a key issue in the post-Rawlsian discussions on egalitarian justice. For Sven Hansson, the persistence of said assumption lies behind the inability of traditional moral theory to engage with issues of risk; see S.O. Hansson, *The ethics of risk*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.

¹³ M. Hesselman, «Establishing a full ‘cycle of protection’ for disaster victims: Preparedness, response, and recovery according to regional and international Human Rights supervisory bodies», *Tilburg Law Review*, 18 (2013) 117-119.

However, most disasters involve both natural and human sources and nowadays damages resulting from natural hazards are often interwoven to technological interventions¹⁴. In fact, the demarcation between the two general types of disasters is becoming blurred and even controversial in those «natural» cases where the causal complexity does include decisive human factors and where the alleged bad luck resulting from the natural forces is not entirely unrelated to human control capacities, or to failures in these capacities. It is a widely held position that disasters are more a consequence of socio-economic than natural factors. As Ilan Kelman puts it, disaster risk combines hazard and vulnerability, and the causes of disasters are misidentified if they are seen as emerging from the hazard component, thus deviating from vulnerabilities, which are entirely societal processes; in other words, disasters are not natural because they are caused by vulnerabilities¹⁵. The normative implications of the indeterminacy and entanglement of the natural and the human aspects are not negligible in practice, particularly in view of disaster preparedness. Among other things, they could mean a whole reassignment of responsibilities and duties of prominent agents, such as states and large organizations, and reduce the gap with the responsibilities and duties attributed to clearly anthropogenic cases.

Another classification refers to the ontology of disasters according to their time scales and distinguishes between discrete events and long-range processes and thus between rapid or imminent disasters and slow-onset disasters. The insights provided by both social and natural scientists make it possible to adjust the time scales of historically occurring hazards, since even apparently disruptive and isolated natural phenomena often have their parameters of occurrence¹⁶. Some emerging disasters that are already looming over us and will affect generations to come will rarely follow a scripted pattern, but the conditions for the unfolding and incidence of many others, like the antibiotic resistance, are being created in advance¹⁷. Indeed, a powerful trend in disaster thinking sees all disasters as slowly evolving processes. Again, the normative implications are not minor and concern our sense of responsibility in disaster preparedness. They point likewise to the need to correct the prevailing social, political, and economic short-termism, which undermines the binding force of individual and collective obligations with regard to future disasters.

¹⁴ M. Coeckelbergh, «Vulnerability to natural hazards: Philosophical reflections on the social and cultural dimensions of natural disaster risk», in Gardoni, P. – M. Colleen – A. Rowell (eds.), *Risk analysis of natural hazards. Interdisciplinary challenges and integrated solutions*, Springer, Cham 2016, pp. 29–33.

¹⁵ I. Kelman, *Disaster by choice: How our actions turn natural hazards into catastrophes*, Oxford University Press, Oxford 2020.

¹⁶ Lucy Jones therefore argues that forward-looking planning can be projected even for some exceptional events. See her *The Big Ones: How natural disasters have shaped us*, Anchor Books, New York 2018.

¹⁷ A.M. Viens – J. Littmann, «Is antimicrobial resistance a slowly emerging disaster?», *Public Health Ethics*, 8:3 (2015) 255-265.

3. Duties in disaster preparedness

In the ethical evaluation of disasters - and even more so in public policy decision-making - it is necessary to consider the entire cycle of disaster management and the accompanying cycle of protection of victims and professionals. Relevant ethical obligations arise in each of the continuous, often overlapping phases of the disaster cycle. In response to disasters the immediate objective is to provide safety, food, shelter, clothing, and protection to the victims, to assess the damage and loss of property and infrastructure, and to proactively seek the means to restore a new normality. This brings to the fore, among others, the humanitarian imperative and duties of care and assistance, as well as morally guided triage systems. There are also specific duties in the recovery phase, including those concerning the rehabilitation of damaged communities, those calling for disaster research to benefit the affected communities, and those aimed at the reintegration and care of health and humanitarian professionals themselves. However, the obligations of efficient and fair treatment are not limited to the rescue and short-term relief and to the recovery phases. There are also duties to disaster preparedness whose performance or disregard greatly pre-decides the course of expectations and responses in those subsequent phases.

Disaster risk analysis and management are indispensable to minimize the impacts of future hazards, reduce the human losses and property damage that would otherwise likely cause, and alleviate the inevitable human and animal suffering they often entail. It is a complex undertaking, encompassing scientific and technological standpoints and the work of engineers, economists, planners, and so on. But it is also a *normatively complex* task. In the preparedness phase, there is a general duty to undertake effective planning to disaster anticipation. This duty can be broken down into more specific ethical obligations to create distinct plans to be enforced in a wide range of sectors, such as in the area of health care provision and in the humanitarian medicine¹⁸. Alongside the obligation to ensure good planning, a number of duties relating to anticipation and prevention call for assessments of the risks and vulnerability of communities and the adoption of measures to avoid or mitigate the potential adverse impacts of specific hazards. These are derivative, positive, largely collective, and institutionally mediated duties.

First, they are based on more basic duties, such as the duty to care and protect human life and the health and well-being of individuals and communities. In this respect, a parallel can be drawn between the duty to care by which health professionals, among others, are concerned for the health and well-being of patients,

¹⁸ B. Jennings – J.D. Arras – D.H. Barrett – B.A. Ellis, *Emergency ethics. Public health preparedness and response*, Oxford University Press, New York 2016; and K. Simm «Ethical decision-making in humanitarian medicine: How best to prepare?», *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, 15:4 (2021), 499-503.

and the duty to protect by which state and community leaders and officials, among others, are concerned for the health and well-being of citizens. These duties of care and protection are mutually implicated and reinforcing if articulated in preparedness for disasters and multi-casualty emergencies.

Importantly, the duties to plan, anticipate and prepare for potential threats to health and safety carry an epistemic dimension. They incorporate knowledge of the weaknesses and strengths of certain communities and depend on scientific information and technological interventions on disasters that may affect those communities. In addition, they are conditioned by incomplete data, limitations in forecasting and risk assessment capabilities, and levels of uncertainty that increase with temporal distance. Because of that, proactive disaster preparedness is doomed to remain an incomplete task. Even so, duties of preparedness entail to seek information granted by sound science and backed by relevant justifications, as well as to rely on national and international institutions and agencies that have proven to be reliable informants, while it is morally reprehensible not to heed such information and justifications or to retreat into culpably negligent ignorance.

Positive duties oblige their holders to take actions and pursue objectives for protecting from harm. The aforementioned duties are specified and organized through technical provisions and preventive measures aimed at reducing risks and minimizing the direct and indirect impacts of hazards on groups and communities. However, the question remains open as to whether our obligations towards those affected by disasters are, in each particular case, general duties or duties of justice. On the one hand, moral duties refer to preparedness for assistance in case of emergency or need. It is reasonable to hold that we owe duties of humanitarian assistance to those who suffer from disasters, but also to those who might be affected by a disaster in the future. On the other hand, in certain circumstances there are duties of fair distribution of resources as well as duties concerning access, inclusion and recognition of those affected by present and future disasters. These duties imply a substantial commitment to help and compensate those most needy and under-represented, a commitment that is of a denser and more prolonged temporal character than those concentrated on the emergency responses¹⁹.

Finally, honoring the preparedness moral duties involves the existence of collective responsibilities during the preliminary phases of disaster cycles. While we may be individually obliged, the effective and fair practice of these duties hinges on shared responsibilities that can be institutionally mediated and enforced in cross-sectoral contexts. Importantly, the holders of those positive duties are not only the states, but also the professionals, the stakeholders, the organizations, and the rest of relevant agents of civil society who deploy the required cognitive and moral division of prospective labor. Together with the extension of the exercise of

¹⁹ A. Lukaszewicz – C. Baldwin (eds.), *Natural hazards and disaster justice*, Palgrave, Singapore 2020.

shared responsibilities in civil society and in the political sphere, some appropriate institutional designs that function in a legitimate way might partly counteract the short-termism and shortsightedness that characterizes voters, parties, and electoral cycles in current democracies and that is highly detrimental to the creation and continuity over time of the necessary public policies²⁰.

Among the relevant duties in disaster anticipation and preparation are the duties to cooperate and to train. On the one hand, duties of cooperation and communication as part of disaster preparedness are to be understood as working for community development and resilience. In this vein, those who have to respond to emergencies and disasters are obliged to try to obtain and tune the necessary resources to save lives and protect common goods when a disaster strikes. This effort will be conditioned by existing communication channels and supportive relationships. It is therefore a collective ethical obligation to maintain and ensure communication and collaboration networks among the multiple agents and organizations that must be involved and coordinated in the response and relief operations, in order to keep ready the necessary human and material resources and put them at the complete disposal of the community.

On the other hand, health, humanitarian and civil protection professionals in disaster situations have a duty to train themselves adequately for the tasks they will assume. Some ethical training should be part of disaster preparedness for reasons of efficiency and integrity. It is expected that knowledge of their obligations to victims, their professional duties and their obligations to institutions will result in the responsible exercise of their professional practice. In addition, because they should be aware of what usually happens and can be expected in disasters situations, they must be prepared mentally and emotionally and be able to anticipate the kinds of ethical expectations that may conflict and the difficult - or even tragic - challenges and decisions they may face in the dramatic circumstances of disasters. Good training can help them to protect their psychological and emotional stability and to cope with personal crises and moral distress in both the relief and recovery phases.

It has been argued that compliance with preparation duties is also beneficial for both professional and economic reasons, which adds an instrumental justification for such duties. First, one argument holds that it is preferable to have an ethical framework and tools for disaster preparedness in advance so that professionals can be empowered when resources are scarce, or their mental faculties are compromised²¹. Unlike duties that are activated under pressure and in the heat of the moment, in reaction to recent or imminent disasters, duties to proactively plan and promote

²⁰ T. Mulligan – K. Taylor, R. DeLeo, «Politics and policies for managing natural hazards», *Oxford Research Encyclopedia of Natural Hazard Science*, 2019. Retrieved 29 Nov. 2022 from <https://oxfordre.com/naturalhazardscience/view/10.1093/acrefore/9780199389407.001.0001/acrefore-9780199389407-e-314>.

²¹ C. Ryus – J. Baruch, «The duty of mind: Ethical capacity in a time of crisis», *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, 12:5 (2018) 657-662.

coherent and reasonable measures are thought in periods of normality and with time to evaluate sequences and consequences. As a result, proactive measures, especially if they provide legal certainty, can ease the burden on professionals who are forced to intervene under conditions of stress and exhaustion, to make problematic decisions or to introduce technical adjustments or moral initiatives on the fly.

Finally, a consequentialist argument in public health argues that when preventive measures are economically effective, they should be given priority in the actions of managers and decision-makers. And, in parallel with this, several case studies show that there is strong evidence in favor of the economic effectiveness of disaster risk reduction management and that, on the other hand, certain inadequate preparations for disasters have been remarkably inefficient in the long run as they have resulted in disproportionate cost overruns over the years compared to the estimated costs of good preparedness²².

4. A socio-epistemological paradox?

We said that preparedness has acquired a normative centrality coinciding with the shift in disaster management practices and strategies towards social vulnerability and community resilience. One reason for this normative traction is that preparedness accommodates a two-track perspective - retrospective and prospective - and allows responsibilities to be assigned both in view of what has happened and with a view to what might happen²³.

Retrospective evaluation seeks to find out past events and courses of actions, understand the whys and wherefores, and learn from the experiences of those involved (decision-makers, officials, experts, stakeholders, and victims). It assesses what went wrong and could have exacerbated the damage, what did work and could have minimized the negative effects and, finally, what needs to be corrected in order to avoid or reduce loss and damage in the future²⁴. In addition to contributing in this way to the generation of resilience, it highlights who should be held responsible and why. «Retrospective responsibility» implies here the answerability of the parties involved and sometimes gives rise to liability to sanctions. Usually, accountability and retroactive burden-sharing can be clarified by reconstructing the causal history

²² A. Healy – N. Malhotra, «Myopic voters and natural disaster policy», *American Political Science Review*, 103 (2009) 387-406.

²³ V. Dranseika, «Moral responsibility for natural disasters», *Human Affairs*, 26 (2016) 73–79. M. Smiley, «Collective responsibility», in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/collective-responsibility/>. J. Nihlén Fahlquist, *Moral responsibility and risk in society*, Routledge, London 2019.

²⁴ M. Crossweller – P. Tschakert, «Disaster management and the need for a reinstated social contract of shared responsibility», *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 63 (2021) 102440.

of the agents and professionals who had or should have had some control over the situations that occurred, in relation to the measures that should have been taken to avoid the disaster or mitigate its effects and in relation to the precautions that were omitted (e.g., early warning systems that were not activated or routinely checked, culpable negligence of officials and politicians who did not take timely preventive measures, and so on).

As if triggered by a sort of institutionalized availability bias, preparedness and planning are often restarted and implemented after the disaster has occurred and well in advance of possible future onslaughts. They should focus on risk analysis and be tailored to the resources and vulnerabilities of the affected communities. It is not the traceability of human causation that counts most here, as when it comes to assigning liability and justifying moral contestation for actions and omissions. A more defining aspect of «prospective responsibilities» is the expectation that certain suitably trained or authorized agents will contribute effectively to procure a state of affairs to which the community aspires, such as avoiding, remedying or mitigating losses and damages to come. What is relevant, in other words, is the contribution of a plurality of agents to the generation of social and institutional resilience and the operability of a moral and professional division of labour. In this respect, public health systems and professionals are indispensable in any fair and effective disaster preparedness, not because they have privileged experience in planning management tasks, but because, whatever the disaster in question, they will assume major prospective responsibilities in order to protect and maintain the health of the population and to save and care for potential victims.

On the basis of the distinction between retrospective and prospective responsibility, I will discuss an apparent paradox of ample epistemic contours and political implications. The paradox begins from the presupposition that, compared to long periods of history, many societies are now better equipped to respond to disasters and also to anticipate them, partly because they have more and better knowledge than in the past about the probabilities and risks of many of the disasters that will or might occur. Certainly, there will be shocking, unique, unprecedented, and unpredictable disasters. Even putting aside the unexpected threats of «black swans», there is a huge variety of disaster situations where limited knowledge or ineradicable uncertainty prevails. No «taming of chance» can be envisaged there. However, the specialized scientific knowledge and technological advances that find application in disaster analyses and preparedness put nowadays individuals and communities in a better position to manage risk in the face of potential disasters and to cope with at least some uncertainties around them. There are disasters that are not entirely unexpected (or not to the same extent that they might have been in the past) due to current knowledge of certain geographical, climatological, and environmental conditions. A clear example of it is wildfires, which sometimes are arsons. In these cases, individuals and communities can know where they stand and what they might

hope in general terms. It is part of their prospective responsibilities that they can be assisted by disaster experts and managers and gain sufficient indirect knowledge about the causes and consequences of many extraordinary events and about the kind of human interventions and omissions that would exacerbate their effects.

Consider now the supposed paradox I wish to dismantle by recalling some points of Rousseau's well-known epistolary reply to Voltaire's «Poème sur le désastre de Lisbonne»²⁵. On the one hand, Rousseau introduced what we call social vulnerability: the outcomes of the earthquake are all the more destructive and the fate of the victims all the more massively unfortunate depending on how the buildings are placed and constructed and on how the social behaviors and lifestyles are conducted. Since then, the Western conceptions of disasters have become increasingly receptive to valuing the relations of social injustice through which misfortunes strike the most disadvantaged²⁶. It is well-known that pre-existing vulnerabilities strongly influence the situations and consequences generated by disasters and, in particular, that social and economic determinants exacerbate the impacts of disasters. Those most affected by them are often those who were already the most vulnerable beforehand. In view of accumulated evidence of past events, it is to be expected that the vulnerabilities of certain groups and communities in certain societies will amplify the destructive impacts of some hazards compared to other societies that have construction and emergency preparedness standards.

On the other hand, Rousseau's letter to Voltaire also introduced what we call retrospective responsibility: those who constructed the buildings in such a way are truly responsible for the fatal consequences of a natural event that, in other circumstances, would not have caused such levels of destruction and mortality. Better urban planning could have prevented the enormous loss of life suffered in the aftermath of the earthquake. However, questions of liability are contentious, now as it was then. Quite often, in reactions to major catastrophes of the past, beholders expressed a lack of solidarity with those most affected by the disasters. The reluctance to assist some needy is often backed or triggered by religious and supernatural explanations for natural disasters that put blame on the victims of those disasters. Arguably, the enlightened debates stirred by the Lisbon earthquake contravened this type of interpretations. But this «first modern disaster» also signaled the recognition of the causal contribution by human agents to negative outcomes of disasters.

Although disasters typically awake prosocial behaviors, many post-event inquiries turn to be blame-seeking, sometimes undermining solidaristic commitments. A sort of socio-epistemological pattern is often reproduced according to which the

²⁵ This interpretation of the «Lettre à Monsieur de Voltaire» differs from that offered by Jean-Pierre Dupuy in his enthralling works; see for instance *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris 2006.

²⁶ J. Shklar, *The faces of injustice*, Yale University Press, New Haven 1990. N. Zack, *Ethics for disaster*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009; Lukaszewicz – Baldwin (eds.), op.cit.

more information some social groups get (or believe they have) about happened disasters, the more unsympathetic they can collectively become to the most affected. Of course, many people, once their knowledge has been updated, may be prone to blame experts and professionals for failing to predict the disaster or anticipate its negative outcomes. Under a hindsight bias, external and less affected groups may also hold the victims responsible for the consequences of disasters to the extent that these consequences could be to some degree foreseeable, even if the victims suffer them unintentionally. This line of reasoning usually presume that current victims derived any benefits from living in dangerous areas while assuming the exposure to risk from hazards. And the reasoning turns harsher when the costs are to be shared and those unduly risk-taken agents are to be subsidized. Since those directly affected knew enough or should have known what they were dealing with when living in the vicinity of dangerous sites, should have taken out insurance, should not have disregarded the warnings, and so on, at the end of the day they are responsible for their own misfortune. Brute luck turned out to be a bad option luck, as some luck egalitarians might argue²⁷. Therefore, the argument goes, victims won't deserve compensation for the damage they suffer if they are morally blameworthy for such damage and are now worse off due to circumstances that were not entirely beyond their control.

This position seems to imply that there is no room for innocent ignorance: not only risks, but uncertainty imposes a duty on us, and we should at least be aware of what we ignore. To act otherwise in view of potential disastrous threats would be negligent. Sometimes ought implies can in the sense that if we are able to anticipate that a calamity could come, even suppose that it might come, we must do something about it. When some group or community knows or even presumes what to expect, their members are responsible of their decisions by having to be aware of the consequences that their actions and omissions could have. But even if there were non-negligent ignorance, the victims would still be morally responsible in the sense that they would have to provide retrospectively the reasons why they acted as they did.

To summarize: according to the epistemic condition of moral responsibility, the better and more refined the knowledge about disasters, the more binding the obligations to protect lives and property should be. However, more sophisticated knowledge does not always make people more concerned and supportive. It depends on how they answer the question of why disasters are allowed to occur. Usually, the answer points to a failure to adequately transform the socio-economic conditions and structures that generate the vulnerabilities of affected communities.

²⁷ As Eric Rakowski put it, «all other losses, as instances of nasty option luck, would be borne solely by the owner, who might or might not have insured against such hazards» (E. Rakowski, *Equal justice*, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 90). On insurance as a way to economize risks, but also as a mechanism of “a new moral economy of disaster -a new calculus of loss, compensation, and responsibility”, see S. J. Collier, «Neoliberalism and natural disaster», *Journal of Cultural Economy*, 7:3 (2014), p. 275.

Alternatively, a blaming response could point to a failure to address and curb the collective irresponsibility of the victims themselves.

However, blaming and punishing victims for their mistakes and negligence assumes that the harms are a sort of automatic effect brought about by their wrong actions as a sort of proximate concomitant causes, while subtracting the intervention of additional factors and neglecting that other political and socioeconomic agents might share responsibility. But, as Rousseau also saw, other systemic factors do explain their misfortune as well. In most disasters, it is difficult to single out the genuine portion of damages that are solely caused by specific faults and wrongdoings. Instead of isolating *the* major causes that would saturate the moral responsibility, a far-reaching view regularly reveals that a number of systemic factors could have influenced whether those alleged proximate concomitant causes actually favour disastrous effects. Such multifactorial complexes mean rather that responsibilities are essentially shared and are to be distributed. Because of that, a deliberate ignorance or underestimation of the broader political, economic, and social context in which vulnerability was created might be adaptive to this multifactorial complexity. If this is the case, then the culpable ignorance by the freeloading victims seems to become an excuse for an additional culpable ignorance or, at least, moral dishonesty by the strict judges pedestalled as beyond reproach.

Conclusion

Duties of solidarity towards fellow human beings based on community ties are being eroded or devalued everywhere, partly due to the enduring influence of prevailing neo-liberal moralizing mentalities. However, in decent societies duties of assistance and cooperation in relief and recovery, but also those concerning preparedness and mitigation, can still be reproduced and be assigned on the basis of a web of shared responsibilities. The normative core of these responsibilities rests in part in the idea that it is the whole community who has to take seriously both the mutuality of social benefits and risks and the suffering of those most affected by disasters²⁸. In this article it has been argued that there are such ethical obligations supported by collective and organizational capacities. Ultimately the realization and impact of our individual and collective duties concerning preparedness depend largely on meeting those shared prospective responsibilities that, being cross-sectoral and requiring institutional mediation, could have substantial implications for public policy-making.

²⁸ On the political notion of solidarity and its connections and differences with fraternity, see A. Puyol, *Political fraternity. Democracy beyond freedom and equality*, Routledge, New York 2019, pp. 39-51.

References

- Aronsson-Storrier, M. – K. Da Costa, «Regulating disasters? The role of international law in disaster prevention and management», *Disaster Prevention and Management*, 26:5 (2017) 502-513.
- Coeckelbergh, M., «Vulnerability to natural hazards: Philosophical reflections on the social and cultural dimensions of natural disaster risk», in Gardoni, P. – M. Colleen – A. Rowell (eds.), *Risk analysis of natural hazards*, Springer, Cham 2016, 27–41.
- Collier, S. J., «Neoliberalism and natural disaster», *Journal of Cultural Economy*, 7:3 (2014) 273-290.
- Collier, S.J. – A. Lakoff, *The government of emergency. Vital systems, expertise, and the politics of security*, Princeton University Press, Princeton 2021.
- Crossweller, M. – P. Tschakert, «Disaster management and the need for a reinstated social contract of shared responsibility», *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 63 (2021) 102440.
- Dranseika, V., «Moral responsibility for natural disasters», *Human Affairs*, 26 (2016) 73–79.
- Dupuy, Jean-Pierre, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, Paris 2006.
- Gaillard, J.C. – C. Gomez, «Post-disaster research: Is there gold worth the rush?», *Jambá: Journal of Disaster Risk Studies*, 7:1 (2015), Art. #120.
- Gil, J., «Saving lives by counting properly. Some notes on triage and disaster ethics», in Braga, J. – S. Guidi (eds.), *Quantifying bodies and health. Interdisciplinary approaches*, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra 2021, 89-100.
- Hansson, S.O. *The ethics of risk. Ethical analysis in an uncertain world*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.
- Healy, A. – N. Malhotra, «Myopic voters and natural disaster policy», *American Political Science Review*, 103 (2009) 387-406.
- Hesselman, M., «Establishing a full ‘cycle of protection’ for disaster victims: Preparedness, response, and recovery according to regional and international Human Rights supervisory bodies», *Tilburg Law Review*, 18 (2013) 106–132.
- Hewitt, K. (ed.) (1983), *Interpretations of calamity. From the viewpoint of human ecology*, Allen & Unwin Boston 1983.
- Jennings, B. – J.D. Arras – D.H. Barrett – B.A. Ellis, *Emergency ethics. Public health preparedness and response*, Oxford University Press, New York 2016.
- Jones, L., *The Big Ones: How natural disasters have shaped us*, Anchor Books, New York 2018.
- Kelman, I., *Disaster by choice: How our actions turn natural hazards into catastrophes*, Oxford University Press, Oxford 2020.
- Lukasiewicz, A. – C. Baldwin (eds.), *Natural hazards and disaster justice*, Palgrave Macmillan, Singapore 2020.
- Maskrey, Andrew (ed.), *Los desastres no son naturales*, La Red, Lima 1993.
- Mulligan, T. – K. Taylor, R. De Leo, «Politics and policies for managing natural hazards», *Oxford Research Encyclopedia of Natural Hazard Science*, 2019.
- Nihlén Fahlquist, J., *Moral responsibility and risk in society. Examples from emerging technologies*,

- public health, and environment*, Routledge, London 2019.
- O’Keefe, P. – K. Westgate – B. Wisner, «Taking the naturalness out of natural disasters», *Nature*, 260 (1976) 566–567.
- O’Mathúna D.P. – B. Gordjin, M. Clarke (eds.), *Disaster bioethics. Normative issues when nothing is normal*, Springer, Dordrecht 2014.
- O’Mathúna, D.P. – V. Dranseika – B. Gordijn (eds.), *Disasters: core concepts and ethical theories*, Springer, Cham 2018.
- O’Mathúna, D.P. – I. de Miguel Beriain (eds.), *Ethics and law for chemical, biological, radiological, nuclear & explosive crisis*, Springer, Cham 2019.
- Puyol, A., *Political fraternity. Democracy beyond freedom and equality*, Routledge, New York 2019.
- Rakowski, E., *Equal justice*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Ryus, C. – J. Baruch, «The duty of mind: Ethical capacity in a time of crisis», *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, 12:5 (2018) 657-662.
- Satkoske, V.B. – D.A. Kappel, M.A. DeVita, «Disaster ethics. Shifting priorities in an unstable and dangerous environment», *Critical Care Clinics*, 35:4 (2019) 717-725.
- Shklar, J., *The faces of injustice*, Yale University Press, New Haven 1990.
- Simm, K., «Ethical decision-making in humanitarian medicine: How Best to Prepare?», *Disaster Medicine and Public Health Preparedness*, 15:4 (2021), 499-503.
- Smiley, M., «Collective responsibility», in Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. Accessible at <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/collective-responsibility/>.
- Sommario, E. – S. Venier, «Human rights law and disaster risk reduction», *QIL, Zoom-in*, 49 (2018) 29-47.
- UNESC, *Progress towards the Sustainable Development Goals - Report of the Secretary-General*. E/2021/58. United Nations, New York 2021.
- UNISDR, *Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015–2030*, UNISDR, Geneva 2015.
- Viens, A.M. – J. Littmann, «Is antimicrobial resistance a slowly emerging disaster?», *Public Health Ethics*, 8:3 (2015) 255-265.
- Zack, N., *Ethics for disaster*, Rowman & Littlefield, Lanham 2009.

MARZIA MARASTONI¹

**HUMAN NEEDS OR HUMAN WANTS?
THE IMPACT OF CRISES AND CATASTROPHES
ON HUMAN RIGHTS**

Abstract

Philosophers, lawyers, and political scientists have for a long time attempted to solve issues related to human rights, crises, and catastrophes. This article aims at bringing these debates together, to show that human rights and crises are mutually interdependent. More precisely, I will illustrate that the instincts and emotions triggered by the materialization of certain crises and catastrophes might devalue the implementation of human rights law as it influences our conception of the grounding of human rights *qua* moral rights. For this reason, a call for a “theory of want” as a justification for the grounding and the implementation of human rights in times of crisis is needed.

Keywords: Human Rights, Crisis, Catastrophe, Moral Rights, Legal Rights.

Necessidades humanas ou vontades humanas? O impacte das crises e catástrofes nos direitos humanos

¹ PhD Candidate in International Law, Graduate Institute of International and Development Studies, Geneva. Teaching Assistant in Legal and Political Philosophy, University of Geneva. E-mail address: marzia.marastoni@graduateinstitute.ch.

Resumo

Filósofos, juristas e cientistas políticos têm desde há muito tempo abordado e tentado resolver questões relacionadas com direitos humanos, crises e catástrofes. Este artigo tem como objectivo fazer o ponto da situação de tais debates e mostrar que os direitos humanos e as crises são mutuamente interdependentes. Mais precisamente, ilustra-se como os instintos e as emoções desencadeados pela materialização de certas crises e catástrofes podem desvalorizar a implementação de legislação em matéria de direitos humanos, uma vez que influenciam a nossa concepção da fundamentação dos direitos humanos *enquanto* direitos morais. Por esta razão, torna-se necessário apelar a uma “teoria da vontade” como justificação para a fundamentação e implementação de direitos humanos em tempos de crise.

Palavras-chave: Direitos Humanos, Crise, Catástrofe, Direitos Morais, Direitos Legais.

Introduction

Human spirit is the ability to face the uncertainty of the future
with curiosity and optimism. It is the belief that problems can be solved;
differences resolved. It is a type of confidence. And it is fragile.
It can be blackened by fear and superstition.

B. Beckett

Philosophers, lawyers, and political scientists have for a long time attempted to solve issues related to crises and catastrophes. The special edition of this journal is not an exception. Catastrophes and crises are on the agenda. Both man-made and natural crises/catastrophes raise different questions in terms of moral responsibility, liability, the role of political power, scientific experts, emotions in risk perception, and so forth. At the same time, philosophers, lawyers, and political scientists have for a long time attempted to solve issues related to human rights. According to Rowan Cruft, Matthew Liao, and Massimo Renzo: «Human rights are the distinctive legal, moral, and political concept of the last sixty years»². Interestingly, the term human rights became frequently used in the English language only in the 1970s³ and it has grown in institutional and rhetorical importance during the last two decades⁴. Hence, the concept of human rights is currently being used 100 times more often

² R. Cruft – S. M. Liao – M. Renzo (eds.), *Philosophical foundations of human rights*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 1.

³ S. Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2010, p. 231.

⁴ Cruft – Liao – Renzo, *Philosophical foundations of human rights*, op.cit., p. 2.

than expressions such as constitutional rights or natural rights⁵. Thus, today human rights are an extremely influential concept from which several theoretical reflections arise. For instance, according to Andrew Clapham: «Different people see human rights in different ways. For some, invoking human rights is a heartfelt, morally justified demand to rectify all sorts of injustice; for others, it is no more than a slogan to be treated with suspicion or even hostility»⁶. As we will see, the debate around the concept of human rights points in different directions.

In this article, I aim to bring together the human rights and crises/catastrophes literature to show that these concepts are mutually interdependent. More precisely, I shall provide a comprehensive analysis of the relationship between crises – or catastrophes – and human rights, understood as both legal and moral rights. I will argue that we cannot disregard the understanding of international human rights law to understand the normative dimension of human rights⁷. Therefore, with this work, I intend to participate in and bring together two established debates in philosophy and international law. I acknowledge the importance of the existent international legal scholarship, yet I suggest that we should ask ourselves: Do crises and catastrophes affect the moral foundations of human rights? If so, how? As I will illustrate, catastrophes and crises might devalue or strengthen human rights law. With this article, I will add an extra clarification, i.e., the emotions triggered by the materialization of certain crises and catastrophes might devalue or foster the implementation of human rights law as it influences our conception of the grounding of human rights *qua* moral rights. This happens, I shall claim, because human rights are a matter of “wants”. To show my reasoning, I will proceed as follows. Firstly, I shall briefly illustrate the concept of crisis and catastrophe, while spelling out their differences and similarities. Secondly, starting from a legal perspective, I shall briefly show that human rights law is both produced and dependent on crises and catastrophes. Thirdly, I shall attempt to develop a criticism of how the connection of human rights to the unfolding brought by crises and catastrophes clashes with a concept of human rights independent of positive international human rights law. I shall argue that this is shaped by our emotional representation of the world in times of crisis. For this reason, I shall present a “theory of want”⁸ in human rights literature. Human rights, by definition, are human’s moral entitlements and/or legal rights.

⁵ E. Posner. *The Twilight of Human Rights Law*. Oxford University Press, New York, 2014, p. 6.

⁶ A. Clapham, *Human rights: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 1.

⁷ For a general discussion see: J. L. Coleman – S. Shapiro – K. E. Himma (eds.), *The Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 440-75.

⁸ Please note: The “Theory of Want” presented in this article is about wanting (or demanding) as wishing or willing. A “wanting” that is influenced by emotions. It is different from the economic “Theory of Wants”. Accordingly, the economic view of needs and wants suggests that a person’s needs may be satisfied but their wants never will be. See for instance: Witt, U. (2001). Learning to consume—A theory of wants and the growth of demand. *Journal of evolutionary economics*, 11(1), 23-36.

Therefore, to study human rights, we should consider humans. Humans' needs and wants.

1. Crisis & Catastrophe

Lately, a certain word has been making the round. If we take recent news footage from all around the world there is one leitmotiv: Crisis. But what exactly is a crisis? The meaning of such a word seems obvious, yet crisis is a much more complicated concept than it first appears to be. This section will help to understand the meaning of this complex concept while illustrating the differences and similarities between crises and catastrophes.

Etymologically, the notion of crisis comes from the Ancient Greek κρίσις, which has its roots in the Greek verb κρίνω: to “separate”, to “choose”, to “decide”⁹. Ancient Greek physicians used the term to refer to a precise moment in the development of an illness when a doctor must apply a particular treatment. In other words, defined as the decisive turning point in the course of a disease, a crisis was the moment after which a patient either recovered or died¹⁰. Yet, a crisis also meant a decision in the sense of reaching a verdict, i.e., “judgment”, “trial”, “legal decision”, and ultimately “court”¹¹. Therefore, a crisis was a moment of *decisio*, i.e., the decisive moment in the evolution of an uncertain process that firstly allows the diagnosis, and secondly the exit from the crisis¹². According to Koselleck, the legal, theological, and medical usage of «crisis» contains specific meanings. However, «at all times the concept is applied to life-deciding alternatives meant to answer questions about what is just or unjust, what contributes to salvation or damnation, what furthers health or brings death»¹³. While today there is a close connection between crisis and catastrophe, in Ancient Greek the name “catastrophe” was used in music and theatre to express an unravelling and return to context¹⁴. It was usually combined with the term *anakrousis*: «a sonorous explosion that was played at the beginning of a performance to clear the ears and so make space for a *cosmos* to be created»¹⁵. The purpose of the catastrophe was to prepare the audience to leave the theatre and return to everyday life. Even though the two terms are etymologically different, we can notice the first seed of similarities. Both “crises” and “catastrophes” were considered a moment of

⁹ R. Koselleck – M. W. Richter, «Crisis» *Journal of the History of Ideas*, 67 (2) (2006), p. 358.

¹⁰ R. Cooter, «Crisis», *The Lancet*, 373 (9667) (2009).

¹¹ Koselleck – Richter, «Crisis», art. cit., p. 358.

¹² M. Revault d'Allonnes, «Crise et Modernité», *HannahArendt. net*, 7(1).

¹³ Koselleck – Richter, «Crisis», art. cit., p. 361.

¹⁴ S. Connelly – T. Mulqueen – I.R. Wall. «Catastrophe: Introduction» *Law and Critique*, 30(3) (2019), p. 222.

¹⁵ *Ibid.*

rupture, which invited to reflect on the consequences of such a fracture.

Through the centuries, the terms “crisis” and “catastrophe” took different forms and meanings. On the one hand, the word crisis was adopted into national languages to indicate different situations. In France, the concept *la crise* appeared as a medical term in the fourteenth century. Yet, it entered the political sphere only in the seventeenth century to describe France’s economic difficulties¹⁶. Nonetheless, it is thanks to the thinkers of the Enlightenment in the 18th century, such as Rousseau, Diderot, and Montesquieu, that *la crise* has been gradually extended into other fields such as economics, morality, and culture¹⁷. Similarly, in Germany, the eighteenth century brought an expansion of the term *die Krise*. This expression, initially applied solely to external and military situations, entered into the realm of domestic constitutional life¹⁸. On the other hand, the landmark that encapsulates the meaning of catastrophe as it stands today is the publication of *A Voyage Round the World*, in the Years MDCCXL, I, II, III, in 1748, when the term “catastrophe” was first employed to describe a «sudden disaster»¹⁹. From this moment onwards, we leave behind the original theatrical connotation of catastrophe, which pointed out the turning point in a drama, to then refer to a sudden disaster.

Since the turn of the nineteenth century, we have entered the «age of crisis»²⁰ – which has produced an enormous quantitative expansion in the variety of meanings attached to the concept of crisis²¹. Similarly, catastrophe acquired the meaning of a «sudden disaster, widespread, very fatal, or signal»²². This new broad definition can, therefore, explain the tendency of nineteenth-century writers to use catastrophe almost without discretion²³. Interestingly, we can notice that – over time – the terms crisis and catastrophe are getting closer. If at the beginning of the XX century the term “crisis” was used mainly to describe wars, today crises not only include conflicts, also but also environmental disasters, epidemics, economic swings, and human rights violations²⁴. The same categories can be easily applied to the term catastrophe. For this reason, most of the time crises and catastrophes are used synonymously.

Nowadays, according to Koselleck, the concept of crisis has been transformed

¹⁶ Koselleck – Richter, «Crisis», art. cit., pp. 361-362.

¹⁷ W. Tangjia, «A Philosophical Analysis of the Concept of Crisis» *Frontiers of philosophy in China*, 9(2) (2014), p. 257.

¹⁸ Koselleck – Richter, «Crisis», art. cit., p. 368.

¹⁹ See: J. Von Arb, «The Changing Nature of Catastrophe: A History of Semantic Shift» *Honors Program Projects*, 84 (2016).

²⁰ Koselleck – Richter, «Crisis», art. cit., p. 381.

²¹ *Ibid.*, p. 397.

²² Von Arb, «The Changing Nature of Catastrophe: A History of Semantic Shift», art. cit., p. 22.

²³ *Ibid.*

²⁴ S. Ariello, *Global Crises and International Legal Change*, The Graduate Institute of International and Development Study, Dissertation 2018, p. 9.

to fit the uncertainties of whatever might be favoured at a given moment²⁵. Today, in fact, we live in a constant crisis, i.e., crises are not considered as a longer period or a short term: they are permanent²⁶. A similar concern has been raised regarding the term catastrophe. As pointed out by Stephen Connelly *et alii*: «If everything is a catastrophe, it loses the force of its meaning»²⁷. However, if today a crisis does not seem to enlighten us anymore about the direction of a change, a catastrophe might point in a different direction. A crisis has become a source of indecisions, disorders, and uncertainties as to its causes and its effects, its diagnosis, and remedies²⁸, whereas a catastrophe could suggest an opening to something beyond²⁹. A catastrophe can «create new spaces for resistance and solidarity, while potentially strengthening old ones»³⁰. Nonetheless, some other scholars such as Colin Hay believe that unless prefixed with the adjective “permanent”, crises are generally temporary moments or phases and unless prefixed with the adjective “terminal”, crises are usually capable of resolution³¹. For this reason, crises still present some fundamental features of the traditional definition of κρίσις and they can resemble catastrophes or better *euca catastrophe*, understood as the positive resolution of a seemingly impossible situation³². According to Hay, a crisis – and I would add a catastrophe – remains a moment in which a decisive intervention is made – as opposed, merely, to a condition characterised by an accumulation of contradictions³³.

In light of this view, I shall try to illustrate the broad conceptualization of crisis and catastrophe as they stand today. For instance, Arjen Boin *et alii* describe a crisis as an «undesirable and unexpected» situation in which «a social system – a community, an organisation, a policy sector, a country, or an entire region – experiences an urgent threat to its basic structures and fundamental values, which harbours many ‘unknowns’ and appears to require a far-reaching response»³⁴. Furthermore, Sylvia Walby defines a crisis as «an event that has the potential to cause a large detrimental change to the social system and in which there is a lack of proportionality between

²⁵ Koselleck – M. W. Richter, «Crisis», art. cit., p. 381.

²⁶ J. M., Sauvé «Reflections» in G. Ulrich – I. Ziemele (eds.), *How International Law Works in Times of Crisis*. Oxford University Press, Oxford 2019, p. 291.

²⁷ Connelly – Mulqueen – Wall. «Catastrophe: Introduction», art. cit., p. 222.

²⁸ Sauvé «Reflections», art. cit., p. 292.

²⁹ Connelly – Mulqueen – Wall. «Catastrophe: Introduction», art. cit., p. 222.

³⁰ *Ibid.*, p. 221-222.

³¹ C. Hay «Crisis and the structural transformation of the state: interrogating the process of change», *The British journal of politics & international relations*, 1(3) (1999), p. 318.

³² Connelly – Mulqueen – Wall. «Catastrophe: Introduction», art. cit., p. 222.

³³ Hay «Crisis and the structural transformation of the state: interrogating the process of change», art. cit., p. 323.

³⁴ A. Boin – E. Stern – B. Sundelius. *The politics of crisis management: Public leadership under pressure*. Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 5.

cause and consequence»³⁵. As far as a catastrophe is concerned, Richard A. Posner defines it as «an event that is believed to have a very low probability of materializing but that if it does materialize will produce a harm so great and sudden as to seem discontinuous with the flow of events that precede it»³⁶.

For the sake of this article, I shall suggest identifying a *fil-rouge* – a common dominator – for the definition of crisis and catastrophe. Despite their etymological – and somehow still conceptual – differences, we can identify three elements, which are prevailing in almost all current definitions of crises and catastrophes. These are: the perception of the existence of a (present or future) threat; a sense of urgency to promptly take action when the threat materializes; and a general feeling of uncertainty as to the cause and the result. Accordingly, I will use the term “crisis” and “catastrophe” interchangeably to indicate events with the above-mentioned characteristics. In light of this preliminary view, in the following section, I will illustrate the impact of crises and catastrophes on human rights.

2. Crises & Catastrophes: Decoys or Catalysts for Human Rights?

As previously pointed out, it seems that we live in a constant crisis, made of different, bigger or smaller, crises. Similarly, it seems that our planet is increasingly experiencing potential and actual catastrophes such as environmental degradation, overpopulation, the threat of nuclear war, etc. Considering that these events might be a sort of watershed for humanity, it is important to raise the following question: what is the impact of crises and catastrophes on human rights³⁷?

Before getting to the heart of the debate, I must clarify an essential point, i.e., I will briefly illustrate the key terms of a fundamental debate that has torn legal philosophers for centuries: the difference between natural (or moral) and artificial (or legal) human rights. In a nutshell, when we legally refer to human rights, we usually refer to the legal catalogue of human rights developed through international texts. A key text is the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) – adopted by the UN General Assembly in 1948³⁸. If we claim that human rights are legal rights, we imply that they are given by a legislator, i.e., legal rights presuppose a lawgiver, which – in broad terms – can be considered the UDHR. We can see that, on the one hand, legal theorists of human rights believe that international law determines the existence

³⁵ S. Walby, *Crisis*. John Wiley & Sons, Hoboken 2015, p. 14.

³⁶ R. A. Posner, *Catastrophe: risk and response*, Oxford University Press, New York 2004, p. 6.

³⁷ Herder wonders whether, in the aftermaths of a crisis, the human race will improve itself morally and become happier, or whether everything will become worse. See: Koselleck – Richter, «Crisis», art. cit., p. 377.

³⁸ See: A. Clapham, *Human rights: A very short introduction*, op. cit., p. 27.

of human rights³⁹. In other words, the representatives of human rights *qua* legal rights would claim that human rights are something that all human beings possess because they are encapsulated in the UDHR, which states that «all human beings are born free and equal in dignity and rights»⁴⁰. On the other hand, moral theorists conceive human rights as moral entitlements that all human beings possess by virtue of our shared humanity. Put differently, what constitutes a human right is not determined by any legal instrument, i.e., human rights are prior and independent of positive international human rights law⁴¹. An intuitive way of defining human rights *qua* moral rights is to turn to the notion of natural rights, whose main formulation can be found in the writings of Grotius, Pufendorf, and Locke⁴². To put it shortly, natural rights are supposed to follow our human nature, and therefore, they do not originate in human conventions. In this case, the concept of natural rights (i.e., inherit rights) is opposed to the concept of artificial rights (i.e., given by a legislator). In other words, human rights *qua* moral rights are those rights that all human beings possess simply in virtue of their humanity, and which can be identified simply by the use of ordinary moral reasoning, as opposed to the sort of conventional reasons created within particular social or institutional contexts⁴³. Thus, we can wonder whether moral and legal human rights are compatible and if so, under which circumstances. As Cruft, Liao and Renzo pointed out: «Allen Buchanan has argued that many human rights are morally justified legal rights rather than pre-legal moral rights, whereas Samantha Besson is developing the idea that human rights must be at once moral and legal»⁴⁴. I here endorse Samantha Besson's argument: not only human rights law and natural human rights are two sides of the same coin, but also I claim that the implementation of international legal human rights is tied to the moral grounding of human rights. With this clarification in mind, I shall now illustrate the idea that human rights and crisis are mutually interdependent. In Section A, I will approach this issue through the lenses of International Law, i.e., I will analyze if, and if so why, a crisis – or a catastrophe – can be considered a catalyst or a decoy for human rights law. In Section B, I will provide a philosophical analysis of this issue by investigating the impact of crises and catastrophes on the moral foundations of human rights.

³⁹ P. Macklem, «What are human rights? », *Oxford University Press Blog*, 2015. Available at: <https://blog.oup.com/2015/12/what-are-human-rights-moral-political-legal-theory/>

⁴⁰ Cruft – Liao – Renzo, *Philosophical foundations of human rights*, op.cit., p. 5.

⁴¹ P. Macklem, «What are human rights? », art. cit.

⁴² See: Cruft – Liao – Renzo, *Philosophical foundations of human rights*, op.cit., p. 4.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid, p. 6.

A. The Impact of Crises and Catastrophes on International Human Rights Law

It is important to understand that crises and catastrophes have become an integral part of the way rights are envisaged. International legal scholars constantly stress the importance of the tragic events of the Second World War for fundamental legal developments such as the origins of the Charter of the United Nations or the adoption of the 1951 Convention Relating to the Status of Refugees⁴⁵. Furthermore, the foundations of international human rights law itself were a reaction to a crisis, a catastrophe⁴⁶. Hence, in the aftermath of World War II, the UN Charter encouraged the fifty-one original member states to respect human rights and obligates them to cooperate with the UN for the promotion of universal respect for, and observance of, human rights⁴⁷. Accordingly, the UDHR announces itself as a reaction to evil, with crisis as its history and context⁴⁸. Therefore, a crisis can act as a catalyst for the development of human rights law⁴⁹. The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) and the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples are two examples where crises are seen to provide the impetus for substantive change⁵⁰.

However, it seems that a crisis (here understood as a synonym of emergency) mostly justifies derogation from human rights principles. The implementation of human rights seems, in fact, particularly problematic in certain circumstances such as crises, emergencies, and catastrophes. For instance, when a state of emergency is declared, States may consider it necessary to limit the enjoyment of individual rights and freedoms, and possibly even to suspend their enjoyment altogether⁵¹. In broader terms, crises, emergencies, and catastrophes might legitimize the undermining of human rights. Accordingly, not only international law allows for the limitation and/or suspension of human rights in certain situations, but also «a glossing of the legalised violation of rights as exceptional, a rhetorical turn that masks that the capacity for the derogation is entrenched in law itself»⁵². Therefore, the exceptionality of a crisis, an emergency, or a catastrophe, offers to States the possibility to derogate from a number of obligations arising from human rights law⁵³. For example, according to

⁴⁵ Ariello, «Global Crises and International Legal Change», op. cit., p. 4.

⁴⁶ Authers – Charlesworth, «The crisis and the quotidian in international human rights law», art. cit., p. 20.

⁴⁷ Clapham, *Human rights: A very short introduction*, op. cit., p. 48

⁴⁸ Authers – Charlesworth, «The crisis and the quotidian in international human rights law», art. cit., p. 25.

⁴⁹ Ibid., p. 28.

⁵⁰ Ibid., p. 27-28.

⁵¹ Office of the High Commissioner for Human Rights. «The Administration of Justice During States of Emergency», *Human Rights in the Administration of Justice: A Manual on Human Rights for Judges, Prosecutors and Lawyers*, New York and Geneva: United Nations, 2003, p. 813.

⁵² Authers – Charlesworth, «The crisis and the quotidian in international human rights law», art. cit., p. 30.

⁵³ Ariello, «Global Crises and International Legal Change», op. cit., p. 11.

Benjamin Authers and Hilary Charlesworth: «The post-11 September 2001 period has been rife with concerns that the privileging of ‘security’ by many states has led to an erosion of the protections offered by domestic rights laws, with a concomitant devaluing of human rights norms internationally»⁵⁴.

Lately, there has been a growing interest in how the migration crisis is challenging human rights⁵⁵. There is also a recent flourishing literature on the threat of environmental catastrophes and human rights⁵⁶. The latter is, in fact, a growing challenge for the international community. For this reason, I will hereafter present some reflections on the impact of environmental catastrophes and the human rights of climate refugees. The introduction of the UN Special Rapporteur on human rights and the environment claims: «All human beings depend on the environment in which we live. [...] Without a healthy environment, we are unable to fulfill our aspirations or even live at a level commensurate with minimum standards of human dignity»⁵⁷.

More specifically, the United Nations Environment Programme illustrated different ways in which climate change and environmental catastrophes are impeding the fulfilment of our rights. For example, it is reported that the «right to life is universally recognized as a fundamental human right, yet, every year, 150000 premature deaths are being linked to the climate crisis—a number set to increase with rising temperatures»⁵⁸. Even though the topic of environment and human rights has been highly debated and some signs of progress have been made⁵⁹, the solidity of these principles seems to fade away when the international community face specific and concrete environmental problems. For instance, despite the alarming situation – around 22,5 million people move each year within and across borders

⁵⁴ Authers – Charlesworth, «The crisis and the quotidian in international human rights law», art. cit., p. 30.

⁵⁵ See for instance: R. Delgado Wise – H. Márquez Covarrubias – R. Puentes, «Reframing the debate on migration, development and human rights», *Population, space and place*, 19(4) (2013); J. Bhabha, *Can we solve the migration crisis?*. John Wiley & Sons, Hoboken 2018.

⁵⁶ See for instance: M. Oksanen, «On tackling the environmental crisis through human rights» *Rivista di estetica*, (75) (2020); A. Grear – E. Grant, «Introduction: Thought, law, rights and action in an age of environmental crisis—In search of better future histories.» In *Thought, Law, Rights and Action in the Age of Environmental Crisis*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2015.

⁵⁷ See: J. H. Knox, «Statement – The Sixth Meeting of the Parties to the Aarhus Convention», 14th September 2017. Available at: https://www.unece.org/fileadmin/DAM/env/pp/mop6/Statements_and_Comments/HLS_4_Thematic_OHCHR_SR_Knox_statement.pdf.

⁵⁸ See: United Nations Environment «Programme Human rights are at threat from climate change, but can also provide solutions», 4th October 2019. Available at: <https://www.unep.org/news-and-stories/story/human-rights-are-threat-climate-change-can-also-provide-solutions>.

⁵⁹ With 161 votes in favour, and eight abstentions, the UN General Assembly adopted a historic resolution on July 2022, declaring access to a clean, healthy and sustainable environment, a universal human right. Available at: <https://news.un.org/en/story/2022/07/1123482>.

because of climate and weather-related disasters⁶⁰ – environmental refugees are still not considered a distinctive legal category. Hence, people whose displacement is caused by the given climate-induced events are not properly defined “refugees”, i.e., to them the treatment is due to what the 1951 Convention on the Status of Refugees dictates⁶¹. In conclusion, we can argue that environmental catastrophes have played a significant role in considering both the limits and the possibilities of international environmental law, human rights law, and refugee law. Nonetheless, the current environmental crisis and climate change did not work as a catalyst for human rights of climate refugees.

To sum up, embracing the current literature, I have illustrated that international human rights law is both produced by and dependent upon crises, emergencies, and catastrophes. In the following, I will turn my attention to the impact of crises and catastrophes on the moral foundations of human rights.

B. The Impact of Crises and Catastrophes on the Moral Foundations of Human Rights

In this section, I shall attempt to develop a criticism on how the connection of human rights to the unfolding brought by crisis and catastrophe clashes with a concept of human rights as prior and independent of positive international human rights law. To do so, the purpose of this part is double-folded. Firstly, I shall briefly illustrate the debate on the “Ground of Human Rights” question. Secondly, I shall ask the following question: if human beings *qua* human beings are entitled to moral human rights, in which way can crises and catastrophes affect the moral foundation of human rights? I will conclude by arguing that the moral validity of human rights is shaped by our mental and emotional representation of the world in times of crisis. The *fil-rouge* that links how different scholars have addressed the “Ground of Human Rights” question is by identifying human rights as being useful or essential means to realize or further valued features of human lives⁶². Firstly, some philosophers, such as James Griffin, appeal to the notion of agency, as it is considered by many as the distinguishing feature of human beings⁶³. Secondly, other philosophers, such as John Finnis, James Nickel, Matthew Liao and John Tasioulas, appeal to the notion

⁶⁰ See: Office of the High Commissioner for Human Rights, «Key Messages on Human Rights, Climate Change and Migration». https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/ClimateChange/Key_Messages_HR_CC_Migration.pdf.

⁶¹ See: G. Pellegrino, Climate Refugees: A Case for Protection» in M. Di Paola – G. Pellegrino, *Canned Heat: Ethics and Politics of Global Climate Change*, Routledge India, 2019.

⁶² Cruft – Liao – Renzo, *Philosophical foundations of human rights*, op.cit., p. 11.

⁶³ Griffin, J. *On human rights*. Oxford University Press, Oxford 2009.

of “good life”. In a nutshell, human rights are considered grounded in a plurality of goods that are required to have a good life, where agency is simply one of these goods⁶⁴. Thirdly, other philosophers claim that we can justify human rights by appealing to a particular class of human needs⁶⁵. Put shortly, the “Ground of Human Rights” approach embraces the idea that human rights should protect the conditions for a minimally decent life, by assuring that the basic needs (like food, water, and air, but also a minimum degree of social interaction and a minimum level of recognition) are met⁶⁶. These and similar philosophical approaches give content to a substantive account of human rights. Nonetheless, to my knowledge, not many scholars have ventured to ask whether we *want* human rights. This might sound like an absurd question, yet I hope to underline an important issue in human rights theory: by asking whether we *do* want human rights, I aim at strengthening the necessity of human rights through what I call the “theory of want.” In a nutshell, I shall argue that the implementation of human rights is dependent on how we conceive, desire, and want human rights.

As of today, the effective implementation of international human rights instruments is one of the biggest challenges we are called to deal with. The implementation may take different forms, ranging from top-down monitoring by human rights treaty bodies and adjudication by international courts and tribunals, to capacity building in civil society organizations and human rights education at the grass-roots level⁶⁷. In this regard, I believe that a “theory of want” should be put forward as we (individuals, scholars, international lawyers, and activists) have a moral responsibility to demand human rights. This is the reason why a call for a “theory of want” as a justification for the moral foundations and consequently for the implementation of human rights is needed. Especially in times of crisis and catastrophes, when – as we have seen – there is a real danger that crises and catastrophes might work as a decoy for human rights law. I have illustrated that, in medical terms, crisis represented the moment after which a patient either recovered or died. Today, human rights seem to have the same fate *vis-à-vis* crises and catastrophes: either they recover or die. Therefore, I argue that human rights not only should be considered grounded in a plurality of goods that are required to have a good life, but also that we have a moral responsibility to not devalue human rights. In simple terms, we must

⁶⁴ Cruft – Liao – Renzo, *Philosophical foundations of human rights*, op.cit., p. 13.

⁶⁵ See for instance: R. Floyd, «Why We Need Needs-Based Justification of Human Rights», *Journal of International Political Theory*, 7 (1) (2011).; H. J., McCloskey, «Human Needs, Rights and Political Values», *American Philosophical Quarterly*, 13 (1) (1976).; D, Miller, «Grounding Human Rights», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15 (4), (2012).; J. Waldron, «The Role of Rights in Practical Reasoning: “Rights” versus “Needs”», *The Journal of Ethics*, 4 (1/2) (2000). Authers – Charlesworth, «The crisis and the quotidian in international human rights law», art. cit., p. 30.

⁶⁶ Cruft – Liao – Renzo, *Philosophical foundations of human rights*, op.cit., p. 14.

⁶⁷ G. Brown, *The Universal Declaration of Human Rights in the 21st Century*, Open Book Publishers, Cambridge 2016, p. 81.

want human rights.

Let me illustrate this point through the case of environmental catastrophes and human rights of climate refugees. According to Matthew Liao, for instance, «the fundamental conditions for pursuing a good life are various goods, capacities, and options that human beings qua human beings need, whatever else they (qua individuals) might need, to pursue the basic activities»⁶⁸. In light of this view, we can advance the claim that the right of living in a clean environment should be considered a natural human right as it is a fundamental condition for pursuing a good life⁶⁹. Hence, threats to the different forms of environmental degradation will surely undermine access to clean water, food, and other key resources that support human life. Consequently, having the right to live in a clean environment is a precondition for having another right (e.g., the right to food) as both physical and social consequences of environmental degradation are a limitation for pursuing basic activities. For instance, climate change will increase the exposure to health hazards, which will affect peoples' livelihoods – for example destroying their homes and properties⁷⁰. Thus, due to those climate-related hazards, people will suffer several constraints to act and choose freely (e.g.: they would not freely choose the location of their homes), and neither could they control the direction of their lives (e.g.: extreme weather events may destroy their crops yields). Therefore, if human beings need essential capacities to engage in the basic activities, such as autonomy – i.e., having control of the direction of one's life and liberty, i.e., choosing an act freely⁷¹, environmental catastrophes are a real dangerous threat.

Therefore, we should ask ourselves: how can we make a crisis or a catastrophe a catalyst for human rights? If the argument of basic needs (as moral foundations for human rights) is necessary but not sufficient for the implementation of human rights, how can we transform human rights from human needs to human wants? I shall claim that this can be done through a *revolution of the minds*. Inspired by Philip Allott, the father of Social Idealism⁷², I argue that crises and catastrophes are likely to work as a decoy for human rights as we live in a world made by and for states, in which states' ruling elites act based on their vested interests as they do not

⁶⁸ M. Liao, «Human Rights as Fundamental Conditions for a Good Life» in Cruft – Liao – Renzo, *Philosophical foundations of human rights*, op.cit., pp. 81-82.

⁶⁹ For the argument that the right to live in a clean environment is a genuine human right please refer to: M. Marastoni, «Climate Change and Human Rights», *Meta – Zwischen Menschen*, 5 (2019). Available at: https://www.fspilosophie.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dkk/philosophie/fachschaft_philosophie/content/e557932/e778728/e778737/e885354/e885356/Metaphi_N5_ger.pdf.

⁷⁰ United Nations Environment Programme & the Sabin Center for Climate Change Law at Columbia University «Climate Change and Human Rights», December 2015, p. 7. Available at: https://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/climate-change/climate_change_and_human_rights.pdf.

⁷¹ Liao, «Human Rights as Fundamental Conditions for a Good Life», op. cit., p. 82.

⁷² For a general discussion: A. Bianchi, «Social Idealism», in A. Bianchi, *International Law Theories*. Oxford University Press, Oxford 2016.

have individuals at heart⁷³. The result is a society where all worst human instincts manifest themselves, where people are increasingly unhappy and selfish. Thus, if it is true that we live in a selfish world, these instincts are likely to be exacerbated in times of crisis and catastrophes. Different studies in behavioral neuroscience have, in fact, suggested that unpredictable/unpredicted aversive events (such as crises and catastrophes) are more stressful than predictable ones – i.e., they cause a higher level of fear, anxiety, and feelings of unsafety⁷⁴. These emotions, I shall argue, are reflected in what we think of human rights, in the purpose of human rights, in their moral foundations and their implementation. As Andrea Bianchi points out:

If fear may cause in the single individual a sense of annihilation, paralysis and impotence, in the individual within a group it usually triggers an instinct of self-defence. The primordial instinct of self-preservation, which manifests itself in situations of extreme danger, tends to materialize in the adoption of self-help measures aimed at the preservation of the life of both the individual and the group to which he or she belongs.⁷⁵

In my view, the “self-preservation principle” that manifests itself in situations of catastrophes and crises resemble the ones described by Thomas Hobbes in the state of nature⁷⁶. In a nutshell, Hobbes defines the state of nature as a conflictual reality – a war of all against all. Life in the state of nature is nasty, brutish and short: it is a situation of constant warfare in which human life turns out to be miserable and in which fear is the primary emotion. In such a complex and unstable context, individuals possess – by nature – the right to everything they need to do to keep themselves alive. Therefore, individuals are led to fight against each other (*homo homini lupus*). To end this situation, Hobbes asserted that the people agreed to give up their natural rights to give absolute power to a sovereign who can guarantee peace and security. Fear has, therefore, worked as a decoy for natural rights to end the state of nature.

As of today, fear can still work as a decoy for human rights law. As an illustration, most of the normative instruments used to counter terrorism (e.g., the Patriot Act) were adopted in the aftermath of 9/11, at a time when the prevailing emotional state was fear⁷⁷. Furthermore, post-9/11 normative instruments represented a threat to the moral foundations of human rights as several “basic needs” such as the freedom from

⁷³ P. Allott, *The health of nations: society and law beyond the state*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁷⁴ C. Grillon – J. P. Baas – S. Lissek – K. Smith – J. Milstein, «Anxious responses to predictable and unpredictable aversive events», *Behavioral neuroscience* 118(5) (2004).

⁷⁵ A. Bianchi, «Fear’s legal dimension: counterterrorism and human rights», in *International Law and the Quest for its Implementation*. Brill Nijhoff, Leiden 2010, p. 176.

⁷⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford (1651/1960).

⁷⁷ A. Bianchi, «Fear’s legal dimension: counterterrorism and human rights», art. cit., p. 177.

torture and cruel, inhuman, or degrading treatment have been eroded and violated⁷⁸. Generally speaking, there is copious literature on how the fight against terrorism has devalued human rights⁷⁹.

Therefore, it is precisely in times of crisis and catastrophes that our mental and emotional conception of human rights is shaken, i.e., we believe it might be necessary to lay down our natural rights of equality and freedom for a greater good (security, health, and so forth). Yet, according to the “theory of want”, we should want, demand, and require human rights. How? Allott claims that the solution is a revolution in the minds, i.e., a self-willed change in human conscience⁸⁰. In a way, we can claim that Allott aims at reconstructing humanity through a mental process. He believes that human beings can shape and influence the course of events through their imagination, by envisioning a new human reality and by implementing it via their rationality⁸¹. This is the reason why, not only we need human rights, but we must want human rights and we must envision a new human reality. Hence, to achieve a new philosophy that helps humanity transcend itself and think about the ideal of the human future philosophers, lawyers, and international relations scholars should work together. They have a special burden, i.e., acting as agents of the self-perfecting human spirit⁸². «The power of the ideal stems from the fact that the idea of the better contains both the idea of the possible and the idea of the desirable» claims Philp Allott⁸³.

Social idealism is a wake-up call, a belief in the capacity of the human mind to transcend itself in thought. Similarly, this article is a wake-up call concerning human rights, i.e., human rights are not just a matter of needs, but also a matter of wants. We need to start a revolution in our minds if we finally aim at protecting human rights in times of crises.

⁷⁸ R. Gordon, *Mainstreaming torture: ethical approaches in the post-9/11 United States*. Oxford University Press, New York 2014.

⁷⁹ See for instance: V. Held, *How Terrorism Is Wrong*. Oxford University Press, New York 2004; M. Mutua «Terrorism and Human Rights: Power, Culture and Subordination», *Buffalo Human Rights Law Review*, 8 (2) (2002).

⁸⁰ P. Allott, *Eunomia. New Order for a New World*. Oxford University Press, Oxford, New York 1990.

⁸¹ Bianchi, A. «Social Idealism», op. cit., p. 249.

⁸² Ibid., p. 256.

⁸³ Allott, *The Health of Nations: Society and Law Beyond the State*, p. 83.

Conclusion

Crises and catastrophes have become an integral part of how human rights are envisaged. For this reason, the purpose of this paper was double-folded. Firstly, I aimed at providing a conceptual clarification concerning the differences and similarities between crises and catastrophes. Secondly, I aimed at analyzing the impact of crises and catastrophes on human rights. As I have explained, international legal scholars have already argued that crises can work as decoys or catalysts for human rights law. Yet, to my knowledge, no extensive research has been conducted in exploring the role of crises and catastrophes in the moral foundations of human rights. I have suggested that human rights should be understood not only as those rights that human beings possess by our shared humanity, but also by our shared beliefs – our wants – which are influenced by our emotions. Put differently, emotions are a cornerstone for the moral foundations and the implantation of human rights law. For this reason, I have illustrated that crises and catastrophes trigger an emotional state of fear and an instinct of self-defense, which shake (mental and emotional) worldviews. The result is the perception that we need to lay down human rights. Consequently, crises and catastrophes usually work as a decoy for human rights.

Arthur Schopenhauer wrote a masterpiece called *The World as Will and Representation*. Simply inspired by the title of his book, and without getting into the heart of the matter, I want to conclude by claiming that the human rights world is made of will and representation. Therefore, our responsibility is to «make a revolution, not in the streets, but in the mind»⁸⁴ to protect human rights.

References

- Allott, P., *Eunomia. New Order for a New World*. Oxford University Press, New York 1990.
- Allott, P., *The health of nations: society and law beyond the state*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Ariello, S., *Global Crises and International Legal Change*, The Graduate Institute of International and Development Study, Dissertation 2018.
- Authers, B. – Charlesworth, H., «The crisis and the quotidian in international human rights law» *Netherlands Yearbook of International Law*, 44 (2014) 19-39.
- Bianchi, A. «Fear's legal dimension: counterterrorism and human rights», in *International Law and the Quest for its Implementation*. Brill Nijhoff, Leiden 2010.
- Bianchi, A., «Social Idealism», in A. Bianchi, *International Law Theories*. Oxford University Press, Oxford 2016.

⁸⁴ P. Allott, *Eunomia. New Order for a New World*, op. cit., p. 404.

- Boin, A. – Stern, E. – Sundelius, B., *The politics of crisis management: Public leadership under pressure*. Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Bhabha, J., *Can we solve the migration crisis?*. John Wiley & Sons, Hoboken 2018.
- Brown, G., *The Universal Declaration of Human Rights in the 21st Century*, Open Book Publishers, Cambridge 2016.
- Clapham, A., *Human rights: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Coleman, J. L. – Shapiro, S. – K. E. (eds.), *The Oxford handbook of jurisprudence and philosophy of law*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Connelly S. – Mulqueen T. –Wall I.R. «Catastrophe: Introduction» *Law and Critique*, 30 (3) (2019) 221-223.
- Cooter, R., «Crisis» *The Lancet*, 373 (9667) (2009) 887.
- Cruft R. –Liao S. M. – Renzo M. (eds.), *Philosophical foundations of human rights*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Delgado Wise R. – Márquez Covarrubias H. – Puentes R., «Reframing the debate on migration, development and human rights», *Population, space and place*, 19(4) (2013) 430-443.
- Floyd, R. «Why We Need Needs-Based Justification of Human Rights», *Journal of International Political Theory*, 7 (1) (2011) 103-115.
- Grear A. – Grant E., «Introduction: Thought, law, rights and action in an age of environmental crisis– In search of better future histories», in *Thought, Law, Rights and Action in the Age of Environmental Crisis*. Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2015.
- Grillon, C. – Baas, J. P – Lissek, S. –Smith, K. – Milstein, J. «Anxious responses to predictable and unpredictable aversive events», *Behavioral neuroscience* 118(5) (2004) 916.
- Griffin, J. *On human rights*. Oxford University Press, Oxford 2009.
- Gordon, R., *Mainstreaming torture: ethical approaches in the post-9/11 United States*. Oxford University Press, New York 2014.
- Hay, C. «Crisis and the structural transformation of the state: interrogating the process of change», *The British journal of politics & international relations*, 1(3) (1999) 317-344.
- Held, V. *How Terrorism Is Wrong*. Oxford University Press, New York 2004.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Basil Blackwell, Oxford (1651/1960).
- Koselleck, R. – Richter, M. W. «Crisis» *Journal of the History of Ideas*, 67 (2) (2006) 357-400.
- Knox, J. H. «Statement – The Sixth Meeting of the Parties to the Aarhus Convention», 14 September 2017. Available at: https://www.unece.org/fileadmin/DAM/env/pp/mop6/Statements_and_Comments/HLS_4_Thematic_OHCHR_SR_Knox_statement.pdf.
- Liao, M. «Human Rights as Fundamental Conditions for a Good Life », in Cruft R. –Liao S. M. – Renzo M. (eds.), *Philosophical foundations of human rights*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Macklem, P. «What are human rights? », *Oxford University Press Blog*, 2015. Available at: <https://blog.oup.com/2015/12/what-are-human-rights-moral-political-legal-theory/>.
- Marastoni, M. «Climate Change and Human Rights», *Meta – Zwischen Menschen*, 5 (2019). Available at: https://www.fsphilosophie.unibe.ch/unibe/portal/fak_historisch/dkk/philosophie/fachschaf_philosophie/content/e557932/e778728/e778737/e885354/e885356/Metaphi_N5_ger.pdf.
- McCloskey, H. J. «Human Needs, Rights and Political Values», *American Philosophical Quarterly*, 13

- (1) (1976) 1-11.
- Miller, D. «Grounding Human Rights», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15 (4) (2012).
- Moyn, S. *The Last Utopia: Human Rights in History*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2010.
- Mutua, M. «Terrorism and Human Rights: Power, Culture and Subordination», *Buffalo Human Rights Law Review*, 8 (2) (2002).
- Office of the High Commissioner for Human Rights., «Key Messages on Human Rights, Climate Change and Migration». https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/ClimateChange/Key_Messages_HR_CC_Migration.pdf.
- Office of the High Commissioner for Human Rights. «The Administration of Justice During States of Emergency», *Human Rights in the Administration of Justice: A Manual on Human Rights for Judges, Prosecutors and Lawyers*, New York and Geneva: United Nations, 2003.
- Oksanen, M. «On tackling the environmental crisis through human rights» *Rivista di estetica*, (75) (2020) 104-119.
- Posner, E. *The Twilight of Human Rights Law*. Oxford University Press, New York 2014.
- Revault d'Allonnes, M. «Crise et Modernité», *HannahArendt. net*, 7(1).
- Sauvé, J. M. «Reflections» in G. Ulrich – I. Ziemele (eds.), *How International Law Works in Times of Crisis*. Oxford University Press, Oxford 2019.
- Tangjia, W. «A Philosophical Analysis of the Concept of Crisis. » *Frontiers of philosophy in China*, 9(2) (2014) 254-267.
- United Nations Environment Programme & the Sabin Center for Climate Change Law at Columbia University «Climate Change and Human Rights», December 2015. Available at: https://web.law.columbia.edu/sites/default/files/microsites/climate-change/climate_change_and_human_rights.pdf.
- Walby, S. *Crisis*. John Wiley & Sons, Hoboken 2015.
- Waldron, J. «The Role of Rights in Practical Reasoning: “Rights” versus “Needs”», *The Journal of Ethics*, 4 (1/2) (2000) 115-135.

ROMARIC JANNEL¹
LAIŇNA DROZ²
TAKAHIRO FUKÉ³

THE HUMAN-MADE ASPECT OF DISASTERS. A PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE FROM JAPAN

Abstract

What is a disaster? This paper explores the different hermeneutic levels that need to be taken into consideration when approaching this question through the case of Japan. Instead of a view of disasters as spatiotemporal events, we approach disasters from the perspective of the milieu. First, based on the Japanese «dictionaries of disasters», the Japanese vocabulary of disaster is described. Second, this paper reviews briefly the Japanese interdisciplinary disaster-management tradition. To highlight the human-made aspect of disasters, the idea of *fūdo* 風土 is introduced. This concept allows us to see disasters as a phenomenon of the milieu, which emerges from the co-constitutive relations between individuals, communities, and the local environment. The final part debates the narratives by some national and international political actors that link «Japanese identity and culture» to disaster management and sometimes include

¹ Kyoto University and *Collège international de philosophie*.

² University of Tokyo and Swiss National Science Foundation Grant No. P2SKP1_194948.

³ Kyoto University.

nationalist claims rooted in the essentialization of the «Japanese exception». Given the cruciality of sociocultural and political representations of disasters tied to identity politics, and the increasing frequency and intensity of disasters, a long-term, local people-focused and culturally sensitive perspective on disasters might be better adapted to the climate change era.

Keywords: disaster, Japanese philosophy, resilience, Japan, *fūdo* 風土, essentialism.

O lado antrópico dos desastres. Uma perspectiva filosófica a partir do Japão.

Resumo

O que é um desastre? Este artigo explora os diferentes níveis hermenêuticos que devem ser tidos em consideração ao se abordar esta questão através do caso do Japão. Em vez de uma visão dos desastres como eventos espaço-temporais, abordam-se os desastres a partir da perspectiva do *milieu*. Primeiro, com base nos “dicionários de desastres” japoneses, descreve-se o respectivo vocabulário japonês. Em segundo lugar, o artigo faz uma breve revisão da tradição interdisciplinar japonesa de gestão dos desastres. Para salientar o aspecto humano dos desastres, é introduzida a ideia de *fūdo* 風土. Este conceito permite-nos ver os desastres como um fenómeno do *milieu*, que emerge das relações co-constitutivas entre indivíduos, comunidades, e o ambiente local. A última parte discute as narrativas de alguns actores políticos nacionais e internacionais que ligam a «identidade e cultura japonesas» à gestão das catástrofes e por vezes incluem reivindicações nacionalistas inculcadas na essencialização da «exceção japonesa». Dada a importância fundamental das representações socioculturais e políticas das catástrofes ligadas à política de identidade e a crescente frequência e intensidade das catástrofes, uma perspectiva a longo prazo, centrada na população local e culturalmente sensível às catástrofes poderia ser melhor adaptada à era da mudança climática.

Palavras-chave: catástrofe, filosofia japonesa, resiliência, Japão, *fūdo* 風土, essencialismo.

Introduction

The idea of disaster was extensively developed in Japan. The word for disaster, «*saigai*» (災害) can include earthquakes, landslides, typhoons, floods, droughts, volcanic eruptions, fires, and, by extension, industrial disasters (such as pollution) as well as nuclear disasters. It is composed of the characters 災 (which can be pronounced *sai* or *wazawa(-i)*, and is etymologically linked to the idea of «fire» but commonly refers to «misfortune» or «trouble») and 害 (which can be pronounced *kai*, *gai*, *katsu* or *gachi* and commonly refers to «harm» or «damage»). Yet, this word refers to events that are extraordinary, that seriously affect many people, and that are

recorded and remembered by the society⁴.

Large-scale natural events that do not affect people are not recognized as disasters. To a certain extent, disasters are «human-made» insofar as they affect people *because* people were present in this area and, for instance, *because* they built houses not resistant enough and lacked preparedness measures. The separation between human causes and natural causes is blurred. Local communities arrange their surroundings and adapt their culture throughout their history in a particular place. Therefore, how a community is affected by a specific «natural» event depends largely on how they interacted with and adapted their ways of life to the local environment. This latter aspect is captured in Japanese by the idea of *fūdo* (風土), which has been translated as «milieu»⁵. In the milieu, human and natural aspects are inseparable, and local culture rhythms daily and seasonal practices.

In this view, far from being exclusively event-centred, disasters are intertwined with daily disaster-preparedness practices, which, through time, become habits and key parts of culture and embodied identity. This paper shows that there are different hermeneutic levels that need to be taken into consideration when approaching the question of what a disaster is. First, this paper presents the Japanese vocabulary of disaster based on the Japanese «dictionaries of disasters». Second, the human-made aspect of disasters is explored through a brief interdisciplinary exploration of the disaster-management tradition of Japan, including international frameworks and practices of disaster risk management. Third, we briefly paint the idea of *fūdo* 風土. Fourth, we mobilize the framework of the milieu and propose to see disasters as a phenomenon of the milieu, which emerges from the co-constitutive relations between individuals, communities, and the local environment. Fifth, based on the case of Japan, we discuss the essentialist temptation, namely, the slippery slope of the rhetoric of disasters intertwined with identity politics. This part debates the narratives by some national and international political actors that link «Japanese identity and culture» to disaster management and sometimes includes nationalist claims rooted in the essentialization of the «Japanese exception». Finally, this paper concludes by zooming out to explore possible implications in the global context of climate change.

This article is the result of a collaboration between a philosopher specialized in Japanese philosophy, a researcher in global environmental ethics, and a historian specialized in 20th century Japanese political and social thoughts. This interdisciplinarity is reflected in the paper, both in the sources and in the methodological approach. Sources include philosophical texts, works from social

⁴ See dictionaries such as: I. Shinmura, *Kōjien* 広辞苑, Iwanami shoten, Tokyo 2018 or A. Fukuda, Y. Kanda, T. Shintani, et al., *The Great Dictionary of Japanese Folklore* 日本民俗大辞典, Yoshikawa kōbunkan, Tokyo 1999.

⁵ T. Watsuji, *Fūdo. Le milieu humain*, translated and introduced by Augustin Berque, CNRS Éditions, Paris 2011.

sciences and humanities on disasters as well as gray literature such as reports by governments and international organizations on disaster management. Historically, disciplines such as geography, religious studies and ethnography have worked on the concept of disaster, sometimes within the prisms of imperialism and nationalism. Therefore, we are careful to take all our sources critically.

1. The Japanese Vocabulary of Disaster

Words have a history. This history is marked by the one of the places and the cultures through which words have evolved over the time. This historical background can be echoed in connotations that the words used today have for speakers, and in the ways they are used, in particular in daily life.

Words like «disaster», «catastrophe», «calamity» or «tragedy» stem from Greek and Latin. Even if the semantic content of such expressions tends to be also used by speakers of some non-Indo-European languages under the influence of globalization and so-called Western sciences, local meanings and images remain influential. The Japanese representations about disaster are rooted in local culture and language, local way of life and everyday experiences that constitute a part of the Japanese milieu (*fūdo* 風土). We conduct an inquiry into Japanese words used to say «disaster» or «catastrophe», and explain their main connotations.

Japanese vocabulary is composed of *yamato kotoba* 大和言葉 or *wago* 和語 (native Japanese word), *kango* 漢語 (Chinese [rooted] word) and *gairaigo* 外来語 (loan word). Words classified as *yamato kotoba* are rooted in native Japanese classical and modern language. Words classified as *kango* are Chinese expressions or words constructed on Chinese roots. Words known as *gairaigo* are phonetic transcriptions of foreign vocabulary —most of these words came from Indo-European languages. To express in Japanese the idea of «disaster» or «catastrophe», words from these three sources exist. For instance, the word *wazawai* (災い or 禍) is a *yamato kotoba* that is usually translated into English by «misfortune» and in French by «malheur», «mal» or «calamité». It refers to gods' punishment or angry souls' revenge. Research has shown that such a representation was common in pre-Meiji Japan⁶.

The word *wazawai* (災い or 禍) is also connected to individual behaviours like

⁶ Many pre-Meiji conceptualizations had been marginalized, without completely disappearing, with the modernization of Japan that had been politically encouraged during the Meiji era (1868-1912). Such views remain important to understand local conceptualization of the relationships between human, non-human and local environment as well as local «religious» rituals. For instance, Hamano's research shows that earthquakes had been explained diversely across history depending on local faith, Buddhist's explanations, yin and yang theories, and astronomical conceptions. M. Hamano, «Perception of Earthquakes in Medieval Japan as Seen from the Records» 記録表現にみる中世日本の地震認識, 立命館文學 = *The journal of cultural sciences*, 668 (2020), p. 1957.

in the expression *kuchi wa wazawai no moto* 口は禍の元⁷ which means «spoken words are the origin of misfortune». Another interesting expression is *wazawai tenjite fuku to nasu* 災い転じて福となす which means «turn misfortune into a blessing». It refers to the idea that misfortune could also present opportunities⁸. The most common translation of the English «disaster» in disaster management is the word *saigai* 災害. This *kango* 漢語 is composed of two characters. The first one can be read *wazawa(-i)* in *kun'yomi* 訓読み (Japanese rooted pronunciation of Chinese characters) or *sai* in *on'yomi* 音読み (Chinese rooted pronunciation of Chinese characters). It means «misfortune». The second one can be read *kai*, *gai*, *katsu* or *gachi* in *on'yomi* and means «harm» or «damage».

Other words can be used to refer more precisely to a category of disaster such as *jishin-saigai* 地震災害 (earthquake disaster), *kazan-saigai* 火山災害 (volcanic disaster), *tsunami-saigai* 津波災害 (tsunami disaster) *fūsuigai* 風水害 (wind and flood damage), *dosha-saigai* 土砂災害 (landslide disaster) or *kasai* 火災 (fire)⁹. Japanese language also encompassed words that distinguish between «natural disaster» (*shizen-saigai* 自然災害 or *tensai* 天災) and human disaster (*jinteki-saigai* 人的災害 or *jinsai* 人災). The choice of wording sometimes leads to minimizing the importance of a disaster. It is, for instance, the case concerning Fukushima Daiichi nuclear disaster which is officially called in Japanese «accident of the Fukushima's first nuclear power plant» *Fukushima daiichi genshiryoku hatsudensho jiko* 福島第一原子力発電所事故¹⁰. This official expression, which suggests that it was a simple «accident» does not fit the habitual description of this event that is considered as a «compound disaster» (*fukugō-saigai* 複合災害). The word «catastrophe» is sometimes used as *gairaigo* 外来語 (loan word) —pronounced *katasutorofu* カタストロフ (from the French) or *katasutorofi* カタストロフイ (from the English)— to refer to a «sudden cataclysm» or a «great ruin»; to a tragic ending or climax in a play or in a novel. Such *gairaigo* reflect the widespread tendency of cultures and languages to absorb and adapt foreign cultural influences.

In Japan, there are also dictionaries specialized on disaster, which allow us to

⁷ It exists alternative version of this expression such as *kuchi wa wazawai no moto* 口は災いの元 or *kuchi wa wazawai no mon* 口は禍の門.

⁸ Readers of Berque's work may see here some similarities with his proposition to consider that events could be grasped according to four ways: as resources, constraints, risks or pleasures. Yoann Moreau developed on the importance of considering these four categories to grasp disasters in his study entitled: *Vivre avec les catastrophes*. See: A. Berque, *Poetics of the Earth. Natural History and Human History*, translated from French by A. -M. Feenberg-Dibon, Routledge, New York 2019 (2014), p. 168 and Y. Moreau, *Vivre avec les catastrophes*, Presses Universitaires de France, Paris 2017, pp. 216-227.

⁹ These categories are described in: I. Kitahara, R. Matsuura, R. Kimura, *Dictionary of Disasters in Japanese History* 日本歴史災害事典, Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo 2012.

¹⁰ This expression is regularly used by Japanese institutions, by the Japan Broadcasting Corporation (NHK), and by the plant operator of Fukushima's nuclear site, namely the Tokyo Electric Power Company (TEPCO).

understand how disasters are grasped in the Japanese context. For instance, *The Great Dictionary of Japanese Folklore* lists the following characteristics for disasters:

- Damages to human life or social life due to an extraordinary natural phenomenon or to a human cause.
- Disasters occur even though human labour tries to answer local topography and climate.
- Changes resulting from natural phenomena without striking human life do not constitute a disaster. In this meaning, the concept of disaster expresses a relationship between human and nature.
- Disasters can be due to pure natural causes as well as by both natural causes and human ones. A typical case of pure natural causes is earthquakes.
- Damages caused by similar disasters can be aggravated by human elements.
- The impact of a disaster is influenced by the social system and the group structure¹¹.

Such an explanation is not without ambiguities. Indeed, if it is stated that the cause of a disaster can be purely natural, it also explains that a disaster requires human beings and that the importance of a disaster differs following human criteria. For example, the efficient cause of an earthquake is the violent shaking of the ground. However, it does not necessarily lead to a disaster. It needs living beings struck by the purely natural event.

Furthermore, an earthquake of the same power can lead to diverse consequences depending on the «social system» and «group structure», but also on the quality of infrastructure, the «climate», the «topography», and, as we will see, the timeline of the earthquake. The impact of a disaster on human societies can also be limited by the quality of the response. The writers of *The Great Dictionary of Japanese Folklore* suggest that while measures depend more and more on the state and government, community-level participation remains important¹².

2. Disaster Management and Japan

Disaster management researchers from diverse disciplines are using various definitions of disasters to delimit their study area. Perry classifies these definitions in three categories:

¹¹ Fukuda, Kanda, Shintani, Nakagomi, Yukawa, Watanabe, *The Great Dictionary of Japanese Folklore*, *op. cit.*, pp. 671-672.

¹² *Ibid.*, p. 672.

1. First, the classic approach historically started with studies conducted on the impact of bombing on European and Japanese cities¹³. Social scientists focused on an event as a catalyst with negative consequences that led to social disruption and a failure of the social system to ensure reasonable living conditions¹⁴. Disasters are «non-routine events»¹⁵ that interrupt social stability, lead to physical damage, and are followed by a return to stability with some behaviour changes.
2. Second, influenced by geography and geophysics, the hazards-disaster tradition focused on cyclic events seen as a normal part of the environmental processes, such as earthquakes, tornadoes, or floods¹⁶. The issue is less the environmental threats and extreme events themselves than the human vulnerability and associated lack of preparedness. By this focus on vulnerability and resilience, the hazards-disaster tradition converges with the third approach that focuses on the social aspect of disasters.
3. For this third category of definitions, while natural events cause damages, disasters reflect the coping patterns of individuals and their social structure, in relation to their vulnerabilities, changes and resilience¹⁷. Disasters emerge from a «failure»¹⁸ or a «collapse»¹⁹ of the sociocultural system and protections. Vulnerability is latent *within* the social structure, and «disruption is the outcome of vulnerability», therefore the magnitude of a disaster is to be measured in terms of the «extent of the failure of the normative or cultural system», not in lives or property lost²⁰.

In Japan, representations of disasters encompass two main perspectives. The first one reflects the scientific approach and offers a typology of disasters,

¹³ R. W. Perry, «What Is a Disaster», in H. Rogríguez, E. L. Quarantelli, R. R. Dynes (eds.), *Handbook of Disaster Research*, Springer, New York 2007, p. 5.

¹⁴ C. E. Fritz, «Disaster», in R.K. Merton and R.A. Nisbet (eds.), *Contemporary Social Problems*, Harcourt, Brace and World, New York 1961, pp. 651-694.

¹⁵ G. A. Kreps, «Disaster as systemic event and social catalyst: A clarification of subject matter», in E.L. Quarantelli (ed.), *What is a disaster: Perspectives on the question*, Routledge, New York and London 1998, p. 34.

¹⁶ A. Oliver-Smith, «“What is a disaster?”: Anthropological Perspectives on a Persistent Question», in A. Oliver-Smith and S. M. Hoffman (eds.), *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*, Routledge, New York 1999, pp. 18-34.

¹⁷ E. L. Quarantelli, «A Social Science Research Agenda For The Disasters Of The 21st Century: Theoretical, Methodological And Empirical Issues And Their Professional Implementation», in R. W. Perry and E. L. Quarantelli (eds.), *What is a disaster: New answers to old questions*, Xlibris, Philadelphia 2005, p. 339.

¹⁸ E.L. Bates, W. G. Peacock, *Living Conditions, Disasters, and Development: An Approach to Cross-Cultural Comparisons*, Athens, GA: University of Georgia Press, Athens 1993, p. 13.

¹⁹ W. R. Dombrowsky, «Another step toward a social theory of disaster», *Preliminary Paper # 70*, Disaster Research Center, University of Delaware, Newark (1981) and W. R. Dombrowsky, «Again and Again: Is a Disaster What We Call “Disaster”? Some Conceptual Notes on Conceptualizing the Object of Disaster Sociology», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 13, 3 (1995), pp. 241-254.

²⁰ Perry, «What Is a Disaster», *art. cit.*, p. 13.

from fires to nuclear disasters. This perspective is closely related to the first two definitions of disasters used in disaster management as mentioned above. The second perspective—which can be linked to the third definition of disasters used in disaster management—focuses on storytelling, in terms of individual life stories, as well as collective memory of a local community. Folkloric representations of disasters play three roles that concern the elucidation of what causes disasters, the way to prevent disasters and the way to respond to disasters.

Folkloric representations are rooted in Classical Japanese culture and are also linked to Chinese culture. Folkloric studies of disasters mention three main causes for such events: a god's punishment, the doing of an evil spirit, or the doing of a *Yōkai*²¹. To prevent disasters multiple ways are mentioned such as «magical rituals», «countering spells» and «spatial recognition» derived from Yin-Yang theories, Feng Shui theories and spiritual beliefs. The way to respond to disasters are mainly based on religious beliefs and procedures—among other prayers to protectors or to Buddha, and magical spells²².

A famous case of storytelling concerns the poet and politician of the Heian period Sugawara no Michizane (菅原道真, 845-903). Michizane's life and heritage were represented in various ways such as painted narrative handscroll. A famous example is *The Scroll on the Foundation of the Kitano Tenmangū Shrine* (*Kitano tenmangū engi emaki* 北野天満宮縁起絵巻). This creation appears, for instance, in Japanese history textbooks used in high school²³. In other words, it is one of the elements that are encompassed in Japanese imagination of disasters.

Michizane was a successful politician reputed for both his knowledge and his talents as a scholar and as a poet. Serving the imperial family at the highest level, he was accused by a rival to plot against the current emperor. As a punishment, he was exiled from the imperial capital Kyōto and was sent to Kyūshū. Reportedly depressed because of this exile, he died two years later. After these events, a number of disasters and calamities occurred in Japan and were attributed to the angry spirit of Michizane. To calm the anger of this spirit many means had been used. For instance, Kitano Tenmangū Shrine was dedicated to Michizane and he was deified as *Tenjin* (天神, «Heavenly God»). Moreover, during a long time, rituals were conducted and fantasized biography of Michizane were sponsored like *The Scroll on the Foundation*

²¹ The word *Yōkai* refers in Japanese folklore to some supernatural apparitions and to some spirits.

²² These explanations are mainly based on the following paper: T. Sakurai, «The Folkloric Image of Disasters - From 'memory' to 'record', and to 'expression' 災害の民俗的イメージ—「記憶」から「記録」へ、そして「表現」へ—, *Historical disaster studies in Kyoto* 京都歴史災害研究, 3 (2005), pp., 1-20.

²³ Y. Arano, J. Itō, T. Katō, H. Shitara, I. Chiba, S. Murai, *High School - Japan history B* 高等学校日本史B, Shimizu Shoin, Tokyo 2020 (2013), p. 41.

of the *Kitano Tenmangū Shrine*²⁴ —this scroll is nowadays designated as «National Treasure». Some disasters occurring after the death of Michizane were told to be caused by his «anger» which, in turn, was used to justify political changes²⁵. In this explanatory narrative —which is not specific to Japanese historical culture— the causes and consequences of disasters are intertwined with judgments regarding human actions.

Michizane's story, discussed in Japanese schools, reinforces the belief that Japan has a «culture of disaster» historically rooted. This expression of «culture of disaster» was also used by commentators regarding other «cultures», such as the Philippines²⁶ and Europe²⁷. In Japan, such a narrative is also reflected in contemporary science fiction. For instance, the writer Komatsu Sakyō (小松左京, 1931-2011) is well known for his novel *Japan Sinks*²⁸. This story is about the submersion of Japan due to earthquakes and, finally, the end of what we know as «Japan». Like many successful novels in Japan, this story was adapted into movies. *Japan Sinks* has been readapted for television in 2021 under the title *Japan Sinks - People of Hope (Nippon chinbotsu - kibō no hito 日本沈没—希望のひと)* and emphasizes on the respective role of researchers, politics, and state officials to face a disaster (or fail to do so).

In these stories, disasters do not simply appear because of an efficient cause. It is not simply the death of Michizane that is interpreted as the reason for disaster but even more the political unethical behaviours of his opponents that conducted Michizane into a forced exile. Then, disasters and calamities that follow Michizane's death are fundamentally considered as ethical and socio-political events. Similarly, in *Japan Sinks*, the tragedy of the story is not simply the disappearance of a whole nation or of a whole territory due to unavoidable geological events, but rather the social, political, and psychological difficulties to face a scientifically announced event which will lead to a disaster.

Today, the role of socio-political challenges in the framing of disasters is explicit on the international stage of high-level disaster governance, in which the Japanese Government plays a key role. Governments and international organizations often «mandate» a definition of disaster to define the boundaries of emergency management

²⁴ S. Iwao, T. Iyanaga, S. Ishii, *et al.*, «Sugawara no Michizane (845-903)», *Dictionnaire historique du Japon*, 18 (1992), Lettre S (2), pp. 150-151 and H. Plutschow, «Ideology and Historiography: The Case of Sugawara no Michizane in the *Nihongiiryaku*, *Fusō Ryakki* and the *Gukanshō*», *Historiography and Japanese Consciousness of Values and Norms*, International Research Center for Japanese Studies (2003), pp. 133-145, DOI: <http://doi.org/10.15055/00001515>.

²⁵ Plutschow, «Ideology and Historiography: The Case of Sugawara no Michizane in the *Nihongiiryaku*, *Fusō Ryakki* and the *Gukanshō*», *art. cit.*, p. 141.

²⁶ G. Bankoff, *Cultures of Disaster: Society and Natural Hazard in the Philippines*, Routledge, London 2002.

²⁷ M. -H. Huet, *The Culture of Disaster*, The University of Chicago Press, Chicago 2012.

²⁸ S. Komatsu, *Japan Sinks 日本沈没*, 2 vol., Kadokawa bunko, Tokyo 2020 (1973).

and response²⁹, as well as prevention and mitigation. The United Nations Office for Disaster Risk Reduction (UNISDR) and co-signatory institutions note a shift from an approach in terms of humanitarian responses and relief efforts to be deployed *after* one-off events to the ‘preparedness saves lives’ approach involving economics and long-term building of resilience³⁰. They insist on the links between disaster risk reduction and development, especially given that «vulnerability and exposure to disasters are increasing as more people and assets locate in areas of high risk»³¹. The main drivers of risks worldwide are climate change —weather-related hazards will increase in frequency and intensity—, poorly planned and managed urbanization, environmental degradation, poverty and weak governance³². The United Nations approach is now based on two axes: reducing disaster risks and building resilience.

In their Handbook on Disaster Management, the Asian Development Bank (ADB) defines disaster as an «event, natural or man-made, sudden or progressive, which impacts with such severity that the affected community has to respond by taking exceptional measures»³³. Disasters are characterized by (1) disruption to normal patterns of life; (2) human loss of life, injury, hardship, and health issues; (3) effects on social structure (e.g. destruction of or damage to essential services); (4) community needs such as shelter, food, clothing, medical assistance, and social care. The wide field of disaster management spans across multiple fields and disciplines including legislation and policies, international disaster assistance, prevention, mitigation, preparedness, and response, logistic, recovery, training and public awareness, as well as post-disaster review and research.

Several high-level international disaster management governance mechanisms took the names of the Japanese cities where they have been drafted, which contributes to Japan’s international reputation regarding disaster management:

- The Yokohama Strategy adopted in 1994.
- The Hyogo Framework for Action (2005-2015) (A/CONF.206/6) that was adopted in 2005 addresses gaps identified in the Yokohama Strategy (A/CONF.206/L.1), including knowledge management and education, reducing underlying risk factors, and preparedness for effective response and recovery.

²⁹ Perry, «What Is a Disaster», *art. cit.*, p. 2 and P. Buckle, «Mandated definitions, local knowledge and complexity», in R. W. Perry and E. L. Quarantelli (eds.), *What is a disaster: New answers to old questions*, Xlibris, Philadelphia 2005, pp. 173-200.

³⁰ UN System Task Team on the Post-2015 UN Development Agenda, *Disaster Risk and Resilience. Thematic Think Piece*, United Nations International Strategy for Disaster Reduction (UNISDR), World Meteorological Organization 2012, p. 7.

³¹ *Ibid.*, p. 3.

³² *Ibid.*, p. 4.

³³ W. N. Carter, *Disaster management: a disaster manager’s handbook*, Asian Development Bank, Mandaluyong City 2008, p. XIX.

- The Sendai Framework for Disaster Risk Reduction (2015–2030) that emphasizes resilience, «Building Back Better» in recovery, rehabilitation, reconstruction, as well as the intertwining between disaster risk reduction, climate change adaptation, and sustainable development.

Disaster management approaches in governance tend to focus on economic aspects, such as the losses of assets versus the losses of income, and the impact of disasters on prices, and to provide economic solutions, such as borrowing (e.g. World Bank Report). Many high-level strategies, for instance from the National Government in Japan, still rely on evacuating people «to save life», and then providing economic compensation³⁴. Yet, such a practice clashes with local communities' attachment to their land, as money can hardly compensate for the symbolic and emotional values of houses as family heritage and field farmers dedicated their life to care. Besides, these «recovery» practices risk reinforcing existing vulnerabilities, since more privileged populations are better equipped to take advantage of government-sponsored recovery mechanisms and are more likely to have insurances³⁵. This also conflicts with a view in terms of milieu or *fūdo*, which, as we will see, inextricably ties cultural practices, individual lifestyle, historical communal contexts and environmental realities.

3. The Idea of *Fūdo* 風土

The dichotomies culture-nature and human-nature, often associated with modern Western thought, have not been dominant in Japan until the influence of Western sciences; local pre-Meiji representation of «nature» remains in contemporary Japanese language and culture³⁶. This difference in framing of the relation of human communities to the natural environment influences how disasters are conceptualized in Japan. As we will see, far from being purely natural, disasters have a human-made aspect and involve people's practices, storytelling, and imaginary³⁷. To understand the conceptualizations and language of disaster in Japan, we need to take this cultural framing into account. The idea of *fūdo* captures this view in which human communities and their cultural practices are codependent to the place they live in.

³⁴ P. Jobin, «Fukushima en procès : un mouvement social dans les tribunaux pour repenser la catastrophe», *Ebisu* [En ligne], 58 (2021), DOI: <https://doi.org/10.4000/ebisu.6118>.

³⁵ D. W. Cash, P. G. Belloy, «Salience, Credibility and Legitimacy in a Rapidly Shifting World of Knowledge and Action», *Sustainability*, 12, 7376 (2020), DOI: <https://doi.org/10.3390/su12187376>.

³⁶ L. Droz, R. Jannel, O. Komatsubara *et al.*, «Exploring the diversity of conceptualizations of nature in East and South-East Asia», *art. cit.*, and R. Jannel, «Vie de concepts: le vocabulaire philosophique au Japon». *À l'épreuve*, 2 (2015).

³⁷ H. Saito, «The imaginary and epistemology of disaster preparedness: The case of Japan's nuclear safety failure», *Poetics* (2021), DOI: <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2021.101594>.

The concept of *fūdo* —translated as «milieu» or «land»³⁸— always involves people together with natural elements (such as climatic conditions, the characteristics of the land, other species), and their interrelations³⁹.

The term of *fūdo* 風土 has a long history. It was first a Chinese word imported in Japan with numerous other aspects of Chinese culture⁴⁰. The core meaning of the first Chinese character that composed this word (風) is «wind» and the core meaning of the second one (土) is «soil». In Japanese, the first character (風) can refer to dynamic phenomena such as the air and the atmosphere, but also to the manners and the ever-changing shape of things. By contrast, the second character (土) refers to static things such as «earth», «land», or to the «ground» of something. Berque explains:

In Japanese, «milieu» is called *fūdo* 風土. The first Chinese character means the wind, but also the customs which are our ways of living, speaking and acting. It is here in the position of the determinant. The second Chinese character signifies the Earth and is here in the position of the determined. This means that on the planet Earth, the human milieu necessarily comprises a substantial ground (*do* 土: the *hupokeimenon* S). Since we exist, the milieu necessarily includes a certain way (*fū* 風: the predicate P) in which the ground is determined by our thoughts, our words and our actions, in other words, by our customs; the «way» which, by the wind (風), participates in the sky's insubstantiality, *sora*, a word written as 空, the Chinese character that also translated the Sanskrit *śūnyatā*: Buddhist emptiness [...].⁴¹

In this explanation, he implicitly links the concept of *fūdo* to what he calls «trajection», namely «both the cosmicizing of the body and the somatizing of the

³⁸ Augustin Berque proposes to translate *fūdo* 風土 in French by «milieu» or «contrée» (land). In his French translation of Watsuji's *Fūdo. Anthropological consideration* 風土—人間学の考察, he finally prefers «milieu». His choice is guided by the difficulty to translate Watsuji's concept of *fūdosei* 風土性, which connotes the dynamic process that makes *fūdo* as a tierce element between the physical environment and both individuals and communities —an element that also aims to overcome subject-object dualism. Indeed, to render *fūdosei* 風土性 in French by «contréité» would be more disgraceful than translating it by «médiance». He thoroughly explains this choice in the preface of the French translation of Watsuji's *Fūdo. Anthropological consideration* 風土—人間学の考察. See: Watsuji, *Fūdo. Le milieu humain*, translated and introduced by Augustin Berque, CNRS Éditions, Paris 2011, pp. 14-21.

³⁹ The idea of interdependency or interrelations constitutes a usual conception in Asia notably rooted in Buddhist thought. See: R. Jannel, «Bouddhisme et causalité. Variation autour du concept de *pratityasamutpāda*», *L'enseignement philosophique*, 2022/3, pp. 33-43, DOI: <https://doi.org/10.3917/eph.724.0033>.

⁴⁰ Y. Deguchi, «Foreword», in L. Droz, *The concept of milieu in environmental ethics: individual responsibility within an interconnected world*, Routledge, New York 2021, p. xiii.

⁴¹ Berque, *Poetics of the Earth. Natural History and Human History, op. cit.*, p. 49.

world»⁴². These are, of course, Berque's own views. Nevertheless, this quote allows us to show that in the word *fūdo*, both elements —*fū* 風 and *do* 土— do not just constitute a superposition of two elements. They interact and contribute to the constitution of a milieu, which encompasses an ecological ground and diverse sociocultural elements.

The current meaning of the concept of *fūdo* is linked to the Japanese intellectual history of this word. The word *fūdo* 風土 is associated to the *Fudoki* 風土記 which refers to chronicles supposed to report, at the request of the Empress Genmei 元明 (661-721), history, customs, traditions, geography or even some of the myths and legends from different regions. Today, the word *fūdo* 風土 remains associated with traditional ways of life and way of thinking. Another key historical development of the concept was the contribution of the philosopher Watsuji Tetsurō (和辻哲郎, 1889-1960) in the 20th century. Watsuji uses the concept of *fūdo* 風土 in many writings, and especially in two works:

- *The Fūdo —anthropological considerations (Fūdo—Ningengakuteki kōsatsu* 風土—人間学の考察), published in 1935 in one book after having been published by parts in journals.
- *Ethics (Rinrigaku* 倫理学), a study initially published in three books in 1937, 1942 and 1949 —which constitutes his *magnum opus*.

In *Ethics*, Watsuji discusses the «historical and medial structure of human beings» (*ningen sonzai no rekishi-teki fūdo-teki kōzō* 人間存在の歴史的風土の構造, Watsuji 2007, p. 105). According to him, humans are fundamentally historical and medial beings. History and milieus are in a constant development, intertwined with individuals as well as with the society. Watsuji understands human beings (*ningen* 人間) as composed of two dimensions: the human individual (*hito* 人) and the nexus of relationships between individual that Watsuji calls *aidagara* 間柄 («betweenness»)⁴³. This *aidagara* takes place in a particular land or «milieu» (*fūdo*) and has for provenance a certain history.

Furthermore, Watsuji explicitly distinguishes on the one hand «historicity» (*rekishisei* 歴史性) from «temporality» (*jikansei* 時間性)⁴⁴ and, on the other hand,

⁴² *Idem.*, p. 56. Berque also explains this neologism as such: «The term trajectory comes from *trans* (beyond, through) and *jacere* (to throw). It is literally the idea of «throwing oneself» beyond identity, and especially to cross the limit between subject and object, the subject and his/her environment. As we will see, it is also linked to the idea of going beyond the identity of a given state, hence the idea of history and evolution.» See: *Idem.*, p. 37, note 16.

⁴³ The Japanese word *aidagara* 間柄 barely means in Watsuji's philosophy «social intertwinement» and can be brought closer to the idea of «social body».

⁴⁴ T. Watsuji, *Ethics* 倫理学, 4 vol., Iwanami bunko, Tokyo 2007, vol. 3, p. 227.

«mediance» (*fūdosei* 風土性) from «spatiality» (*kūkansei* 空間性)⁴⁵. Even if human beings are spatio-temporally situated, it does not mean that human beings are concretely experiencing space-time as it is. Human existence is grounded on space and time, but the concrete human experiences take place, according to Watsuji, in a continuum made of «historicity» and «mediance».

4. Disasters within the framework of the milieu

The literature on *fūdo* tends to work with general terms and to describe how «humanity» or a «nation» develops its identity attached to the land. The process of identification to a place of a specific group involves political aspects. The concept of *fūdo* as well as the authors engaging with it have been criticized for supporting nationalist and identity rhetoric⁴⁶. For instance, while Watsuji insists on the dynamicity of the relations between humans and the milieu and rejects natural determinism, he appears to assume that cultures are directly tied to bounded communities anchored in a particular land⁴⁷. Along with the absence of analysis of the internal dynamics of oppression *within* communities, this slippery slope of nationalism or essentialism constitute important limitations. As we will see in section 5, this slippery slope can also be found in rhetorical tendencies in some discourses that attempt to make sense of disasters as events that ground the political identity of a community, sometimes against other groups.

To address these limitations, we propose to use the framework of the milieu (Figure 1) that distinguishes between the individuals, their communities, and sketches how they relate to each other and with the milieu. Following Berque, the milieu is understood as having two sides: the milieu as a matrix that shapes the individuals living within it; and the milieu as an imprint left by people in the place—which also influenced individuals. We propose to apply this framework to disasters (Figure 1) developed by Droz⁴⁸ and inspired by Watsuji's and Berque's work⁴⁹. Through daily practices, each individual leaves traces on the milieu; an imprint. The individual imprints of the members of the

⁴⁵ See for instance p. 232.

⁴⁶ K. Nakashima, «Nationalizing Nature: Discourses of “Fudo” and National Environmentalism in Modern Japan», *Kanazawa daigaku bungakubu chirigaku hōkoku*, 10 (2002), pp. 115-126.

⁴⁷ Watsuji describes three types of climates—which are monsoon, desert, and meadow—and assumes a form of determinism that understands cultural specificities as a result of the climatic environment. For critics of such contradictory aspects of Watsuji's philosophy see: L. Droz, *The concept of milieu in environmental ethics: individual responsibility within an interconnected world*, Routledge, New York 2021.

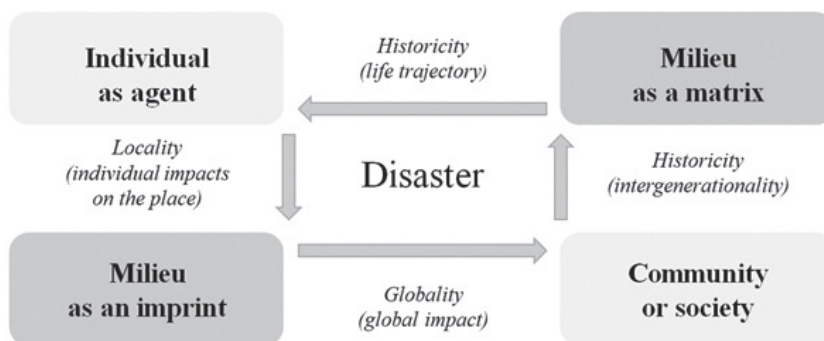
⁴⁸ Droz, *The concept of milieu in environmental ethics: individual responsibility within an interconnected world*, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁹ We already mentioned his study published in French in 2014 and entitled in English *Poetics of the Earth. Natural History and Human History*. The French-speaking readers can also consult the following book: A. Berque, *Recouvrance. Retour à la terre et cosmicité en Asie orientale*, Éditions Éoliennes, Bastia 2022, for instance pp. 47-49.

community —which can include non-human beings— are intertwined, sometimes mutually reinforcing and at times conflicting. These processes shape the milieu as a matrix, which, in turn, influences the individual, his worldview and practices. This framework of the milieu distinguishes clearly between the role of the individual, and the role of the community, such as the pressures of the social structure⁵⁰. In this view, the four aspects of the framework are mutually co-constitutive and together constitute the frame of the world: the milieu. This framework resists social and natural determinism, as each individual retains the agency to make choices that will contribute to shaping the milieu. Such an idea of milieu reflects the «subjectivation of environment» and the «environmentalization of the subject»⁵¹.

Based on this framework, we propose to see disasters as a phenomenon of the milieu, which emerges from the co-constitutive relations between the perspective of individuals, communities, and the local environment. This implies a view of disasters as more than «objective» spatiotemporal events, and instead urges us to take into consideration the sociocultural webs of meanings as well as the individual experiences and life trajectories.

Figure 1: Disaster and the conceptual framework of the milieu⁵².



⁵⁰ S. Haslanger, «Distinguished Lecture: Social Structure, Narrative and Explanation», *Canadian Journal of Philosophy*, 45, 1 (2015), pp. 1-15, DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.2015.1019176>.

⁵¹ This expression is central in Imanishi Kinji's (1902-1992) work on «The World of Living Beings» (*Seibutsu no sekai* 生物の世界). See for instance: L. Droz, R. Jannel, C. Rupprecht, «Living Through Multispecies Societies: Approaching the Microbiome with Imanishi Kinji», *Endeavour*, 46 (2022), DOI: <https://doi.org/10.1016/j.endeavour.2022.100814>.

⁵² Adapted from: Droz, *The concept of milieu in environmental ethics: individual responsibility within an interconnected world*, *op. cit.*, p. 44.

The four aspects of the framework of the milieu are affected by a disaster:

- *Community*. Disasters often make apparent the need for community collaboration and coordination. In the face of a deeply disruptive and directly dangerous event such as disaster, people *need* to get together to restore their milieu (for instance, infrastructure, housing, shelter). Disasters are *shared*; they are not concerning only an individual life, but a community or region, which gives the opportunity to the affected group of people to (re)weave community bounds to survive and rebuild.
- *Milieu as matrix*. Disasters such as earthquakes touch not just a place, but a milieu where people are, for instance, living and cooking. It touches on what the people can do within the space they lived in, and how they can see and project themselves on this milieu as a stage and supportive foundation for their life. This aspect includes not only the physical damages, but also the changes in the socio-political context and the rhetoric that follow disasters.
- *Individual as agent*. Disasters are events that directly disrupt the life and livelihood of affected individuals. People experience the disaster, and this experience can deeply change them as well as their view of themselves and the world. People must act urgently during the disaster and change their habits as well in the aftermath of the disaster.
- *Milieu as imprint*. Disasters influence the types of imprints that people leave on the milieu, be it directly—in the recovery process and reconstruction of the damaged infrastructure in a different way—or indirectly, for instance with the introduction of disaster-preparedness practices in daily life.

In the framework, the temporality of disasters is reflected on the matrix side, which is shaped historically throughout generations and affects the life trajectories. The type of temporality of disasters influences the narrative and socio-political responses. Despite the fictional stories of exceptional disasters, disasters tend *not* to be isolated events and *not* unpredictable. As we have seen, disaster management has shifted from a view in terms of isolated events, to an approach that takes disasters as always potentially happening, which urges for preparation. The temporality of disasters is sometimes represented as a cycle in which existing vulnerabilities related to the potentiality of a disastrous event are composing disaster risk. After the occurrence of a disastrous event, damages—often conceptualized as mainly human and economic, but which can include environmental and ecological damages—add up to the previously existing vulnerabilities.

Moreover, rapid-onset disasters (such as typhoons) can be distinguished from

slow-onset disasters (for instance, droughts)⁵³. The line between preparedness and recovery is sometimes blurred, and we can expect this line to become increasingly unclear in the context of climate change that exacerbates extreme weather events and creates havoc in climatic patterns. A concrete example of how disaster-preparedness practices turn into habits at the individual level is the earthquake emergency kit that is highly recommended by authorities for every household in Japan. This emergency kit includes non-perishable food and water that need to be regularly renewed. Along with drills, the maintenance of an emergency kit incorporates the possibility of disasters in daily habits. At the community level, communities celebrate traditional festivals (*matsuri* 祭り) that are related to seasonal activities (such as harvests), but also to disasters, involving gods and protectors for disaster prevention and participating in the protection of the souls of the deceased as well as to the collective resilience.

The spatiality of disasters is represented in the framework of the milieu on the side of the imprint, from localities to globality (in the bottom left in Figure 1). The concept of milieu is especially relevant to approach disasters precisely because disasters are usually *not global*⁵⁴. For instance, the 1923 Great Kantō earthquake was a huge disaster, precisely because of the space and time of occurrence. A violent earthquake struck on 1 September 1923 at 11:58:44 JST, deep beneath Izu Ōshima Island in Sagami Bay (magnitude of 7.9). The earthquake occurred in one of the world's highest populated areas (Kantō area) at the time, and precisely when people were cooking, which led to widespread fires⁵⁵. Disasters directly affect specific local communities, even though the socio-political impacts of the disasters span beyond the local area, to the national scope up to the global scale. Local, national and international perceptions of a specific disaster can greatly differ in terms of discourses, emotional experience and actions. Emotional resilience is not just a reflection of the importance of the disaster in terms of the number of deaths and material destruction.

⁵³ R. Hill, E. Skoufias, B. Maher, *The Chronology of a Disaster. A review and assessment of the value of acting early on household welfare*, World Bank Group, Washington 2019.

⁵⁴ Although some researchers refer to the COVID19 pandemic as a «global disaster». See for instance: Z. Wang, Y. Tao, «Many Nationalisms, One Disaster: Categories, Attitudes and Evolution of Chinese Nationalism on Social Media during the COVID -19 Pandemic», *Journal of Chinese Political Science*, 26, 525–548 (2021), DOI: <https://doi.org/10.1007/s11366-021-09728-5>

⁵⁵ About this disaster and some of its consequences, see for instance: I. Kitahara, «The Great Kantō Earthquake disaster and the people» 関東大震災と民衆, in T. Yamaguchi and T. Fuke, *Lectures on the History of Ideas – Taishō volume* 思想史講義【大正篇】, Chikuma shinsho, Tokyo 2022, pp. 273-288.

5. The Essentialist Temptation

The experience and narrative of disasters are closely intertwined with strong emotions and tied to personal and collective vulnerability and distress. Facing a disruptive event such as a local disaster, a community might need to reinvent the practices and perception of their milieu and identity. Disasters (both in terms of imagination and in terms of traumatic past events) inspire fear and grief, and lead to a need for individual humans to give meaning to the event, and to feel «safer» through connectedness to the community and other humans. In the wake of disasters, individuals resort to different ways of coping from fatalistic passivity and scapegoating to responsible collaborative actions, volunteering, to the development of preventive measures. Fatalistic attitudes tied to the belief that disasters are beyond control discourage people from making any attempts to improve their situation⁵⁶.

The fact that the idea of disaster is intertwined with deeply emotional aspects makes it prone to be instrumentalized politically for other ends than disaster-related motives such as disaster prevention and resilience. When a large-scale disaster strikes in a region, it also drives attention from the national or international level and triggers the need for narratives to help societies make sense of the loss and damages, as well as what happens next. These narratives and discourses are political, especially as politicians and decision makers locally, nationally, and internationally are expected to make statements and decisions to support the recovery process.

There are two sides of the political dynamics of narratives related to disasters: an outwards perspective and an inwards perspective. First, an outwards-looking perspective can use disaster management and the successful recovery process as a tool for international soft power through disaster diplomacy⁵⁷. This can be reinforced by orientalism, especially in the case of Japan's reputation in «Western» countries, which Japan has acquired through, for instance, international frameworks for disaster management. From the perspective of the individual, the scale of the relevant community to identify oneself with in case of disaster is often strongly influenced by the narrative *and* the origin of the external aid: Is support coming from within the local community, neighbouring communities, the regional or national governments and, among others, international aid? Disrupted by a disaster, local communities are particularly vulnerable, not only to physical distress (such as the needs for water, shelter), but also to socio-political interventions that can have imperialist traces, as the physical vulnerabilities sometimes serve as justification for intervention by previously unwelcomed external actors to «help». Different institutions compete for the control

⁵⁶ S. Hansson, K. Orru, A. Siibak, *et al.*, «Communication-related vulnerability to disasters: A heuristic framework», *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 51 (2020), DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2020.101931> and G. Johannesdottir, G. Gíslad'ottir, «People living under threat of volcanic hazard in southern Iceland: vulnerability and risk perception», *Nat. Hazards Earth Syst. Sci.*, 10, 2 (2010), pp. 407-420.

⁵⁷ R. J. Samuels, *3.11: Disaster and Change in Japan*, Cornell University Press, Ithaca 2013, p. 73.

of the narratives during and after disasters. Who is legitimate to explain the events? Meaning-giving entities include religious authorities and governmental narratives. Sciences tend to play a limited role today in the interpretation of «disasters», perhaps because while a scientific explanation helps to describe the efficient causes of a disaster, it falls short from addressing the key challenge of emotional resilience and coping.

Second, an inward-looking perspective tends to strengthen national or regional identity. After a disaster, some might succumb to the essentialist temptation to narrate the recovery process as emerging from a reconnection to a collective identity, through a deep marking of the group's borders, as well as an exclusion of foreign elements and of practices rumoured to have contributed to causing the disaster. In Japan, disasters are often followed by widespread rumours that accuse Koreans of criminal activities such as setting fires to buildings. The episode of the 1923 Kantō Massacre marked Japanese history. In the three weeks following the Great Kantō Earthquake of 1/9/1923, an estimated 6000 ethnic Koreans and Japanese opposition members were massacred by soldiers of the Imperial Japanese Army, police and vigilantes in Yokohama⁵⁸.

This inward-looking perspective relates to disaster nationalism⁵⁹ and ambivalent disaster identity politics that praise the resilience of some while vilifying others⁶⁰. This ambivalence is virulent in traditional media as well as on social media. In July 2011, four months after the Great East Japan Earthquake, the Japan Times published a commentary titled «The Risks of Disaster Nationalism». Research beyond the Japanese case has also shown that crisis can lead to increased hate speech, namely, «insulting, blaming or discriminating individuals or groups for their backgrounds, beliefs, or ideas»⁶¹. In recent years, the phenomenon of post-disaster hate speech has seized social media, although social media are also one of the main sources of information in case of disaster, with positive movement of support and collaboration⁶². The desperate quest for answers of a population confronted with tragedy can be manipulated to serve divergent political views. Richard Samuels describes the dynamics of the redefinition of political identity in the aftermath of the

⁵⁸ K. Hasegawa, «The Massacre of Koreans in Yokohama in the Aftermath of the Great Kanto Earthquake of 1923», *Monumenta Nipponica*, 75, 1 (2020), pp. 91-122, DOI: doi:10.1353/mni.2020.0002 and S. Ryang, «The Great Kanto Earthquake and the Massacre of Koreans in 1923: Notes on Japan's Modern National Sovereignty», *Anthropological Quarterly*, 76, 4 (2003), pp. 731-748.

⁵⁹ H. Eda, «Disaster Justice: Mobilizing Grassroots Knowledge Against Disaster Nationalism in Japan», in A. J. Jolivet (ed.). 2015. *Research Justice: Methodologies for Social Change*, Policy Press, Bristol, 2015, pp. 95-108.

⁶⁰ Such a question is related to the so-called «nippology» (*nihonjinron*). For a critic of the link between national identity and disaster in Japan see, for instance: M. Gaulène, *Fukushima: un accident «Made in Japan»? Analyse sémiotique de la causalité au Japon*, Université PSL – MINES ParisTech, 21 April 2021, in particular pp. 18-21.

⁶¹ Hansson, Orru, Siibak, Bäck, Krüger, Gabel, Morsut, «Communication-related vulnerability to disasters: A heuristic framework», *art. cit.*, p. 6, DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2020.101931>.

⁶² B. Peary, R. Shaw, Y. Takeuchi, «Utilization of Social Media in the East Japan Earthquake and Tsunami and Its Effectiveness», *Journal of Natural Disaster Science*, 34 (2012), pp. 3-18, DOI: <https://doi.org/10.2328/jnds.34.3>.

Great Eastern Japan Disaster:

After the disaster struck, elites began to refashion their arguments, incorporating lessons from 3.11 that bolstered their particular cause. The national conversation became a rhetoric of crisis and took on greater urgency. [...] Still others declared that 3.11 taught the clear lesson that Japan must return to an idealized past and rebuild what had been lost to modernity and globalization. Japan's interests could be realized only by returning to the country's basic values and rediscovering its essential identity.⁶³

These dynamics are also at play *within* the state and can lead to the characterization of different communities in essentialist terms. For instance, after 3.11, the people from the affected area —Tohoku— were «widely admired —almost to the point of essentialist caricature— for their patient and persevering nature (*gaman zuyoi* 我慢強^い) and for their acceptance of what had befallen them»⁶⁴. In the discourses of essentialism, a specific group is bound to a series of characteristics and a particular milieu *by essence*. This can be through self-identification of an individual or a group to a specific milieu or narrative, or they can be attributed to this narrative by external discourses just by virtue of being part of a group. When intertwined with nationalism, essentialism renders the implementation of stronger measures by the state more acceptable by anchoring them into the identity and exceptionality of a defined group.

This «positive» side of the coin of essentialism also has a darker side, expressed as nationalism, racism, and hate speech against vulnerable communities. Shaw analysed how nativist organizations in Japan took advantage of the political and social instability that followed 3/11/2011 and capitalized on disasters to «repeatedly attack both racial/ethnic minorities but also progressive activists themselves»⁶⁵. While hate speech groups such as *Zaitokukai*⁶⁶ date from far before 2011, their presence strikingly rose in the aftermath of 3/11/2011. A 2016 report by the Ministry of Justice counted 1,152 hate speech rallies between April 2012 and September 2015⁶⁷. Shaw describes

⁶³ Samuels, *3.11: Disaster and Change in Japan*, *op. cit.*, p. x-xi.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁵ V. G. Shaw, *Post-disaster Citizenship: The Politics of Race, Belonging, and Activism after Fukushima*, The University of Texas at Austin, Austin 2018, p. 15.

⁶⁶ The *Zaitokukai* 在特会 is an ultra-nationalist and xenophobic ideological organization engaging in discriminatory activities against ethnic Koreans citizens or residents of Japan. It is considered by the National Police Agency as a potential threat to public order. See: J. McCurry, «Police in Japan place anti-Zainichi Korean extremist group Zaitokukai on watchlist», *The Guardian*, 4th December 2014, consulted on 29 June 2022.

⁶⁷ Center for Human Rights Education and Training, *Survey report concerning the actual situation of hate speech* ヘイトスピーチに関する実態調査報告書, Ministry of Justice 法務省, Tokyo 2016, p. 33. and Shaw, *Post-disaster Citizenship: The Politics of Race, Belonging, and Activism after Fukushima*, *op. cit.*, p. 214.

the clear link, in Japan, between identity politics and disaster narratives:

Disaster is especially important, [...] because it has historically troubled the boundaries of whom is included in or excluded from the nation [...]. Whereas, previous disasters had solidified a myth of a monoethnic nation, with the exception of the Kobe earthquake, the new nation after 3/11 seems to look past the criteria of ethnic and cultural similarity as the basis for social belonging⁶⁸.

On a hopeful note, Shaw argues that in response to the surge in hate speech and discrimination, Japanese anti-racism activists who «initially acting out of a localized sense of the temporality of crisis and urgency eventually began probing into the structural conditions of racism»⁶⁹. Nevertheless, after the 16/4/2016 Kumamoto earthquake, there was —again— a surge of explicit messages posted on social media painting Koreans as the culprits behind disasters, following the same patterns as the 1923 Kantō earthquake⁷⁰. These views were also relayed by some politicians as well as in protests and hate speech marches. In the following month, in order to comply with the United Nation's *International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*, Japan's National Diet enacted the *Hate Speech Act* on 25/5/2016, but stopped short of establishing a penalty for committing hateful act or speech.

Post-disaster nationalist discourses tend to privilege one specific community that is often essentialized and idealized at the expenses of other groups. Post-disaster essentialism and nationalism feed on a discrepancy between the realities of who inhabits the milieu and the representation of the community as, for instance, exclusively composed of ethnic Japanese. Disasters trigger the need for individuals to redefine the community to which they identify and with whom they decide to collaborate in the recovery processes. If they recognize as legitimate a community that excludes diverse groups and people who share the milieu, their representation clashes with reality on the ground. This can lead to emotional reactions of fear and hate against excluded groups «that should not be there», and even to practices and actions that aim at physically excluding those groups to restore the adequacy between the nationalist representation of the community and the reality.

In other words, nationalist discourses tend to overestimate some elements of the framework of the milieu. Reversely, applying the framework and refraining from overestimating any of the four elements could contribute to reducing the risks

⁶⁸ Shaw, *Post-disaster Citizenship: The Politics of Race, Belonging, and Activism after Fukushima*, op. cit., p. 113.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁰ Ryang, «The Great Kanto Earthquake and the Massacre of Koreans in 1923: Notes on Japan's Modern National Sovereignty», art. cit., pp. 731-748. and Shaw, *Post-disaster Citizenship: The Politics of Race, Belonging, and Activism after Fukushima*, op. cit., p. 197.

of extreme and threatening individual or collective behaviours. By distinguishing between the individual and the community within a milieu, the framework of the milieu helps to shed lights on the inadequacies in the representation of the community and of the milieu that lead to the essentialist temptation. The framework forces to balance the importance and attention given to each of its four aspects in the narratives and representations of the disaster:

- *The communities involved*: the role of each of the communities involved (respectively, the local affected community, the international community that provides aid, among others).
- *The disruption of the milieu as matrix*: the emotional and sociocultural burden that represents the loss of the local habitat and landscape as well as the impact on local common imaginaries.
- *The impacts on individual life*: the toll disasters take on individual life trajectories and the urgent psychological needs for healing, which can push some to look for answers in extreme narratives of fear and hatred.
- *The post-disaster imprints on the milieu*: the process of collective mourning that needs to unfold alongside the reconstruction measures and the hopes that they represent.

Keeping in mind that the four codependent aspects of the framework constitute elements of the same reality could contribute to changing the discourses and reducing the risks of falling in the slippery slope of nationalism.

Conclusion

In a world facing the escalating effects of climate change and environmental degradation due to human activities, the practices, policies and conceptualizations of disasters are increasingly put at the centre of the debate. Climate change is one of the main drivers of disaster risks worldwide, along with environmental degradation —such as land degradation that makes areas more vulnerable to landslides and less resilient to changes, poorly planned urbanization, poverty, and weak governance. Extreme weather events from typhoons to heat waves and droughts are increasing in frequency and intensity, blurring the line between disaster preparedness and recovery.

What is a disaster? There exist different hermeneutic levels used to approach this question. Disaster management tends to approach disasters from an institutional large-scale perspective that tends to limit the relevant causes and effects to be considered to material and institutional factors. Given the cruciality of sociocultural and political representations of disasters tied to identity politics, and the increasing frequency and intensity of disasters, a long-term, local people-focused and culturally sensitive

perspective on disasters might be better in the climate change era. This perspective could benefit from taking into consideration local worldviews, including beliefs that are not grounded on natural sciences. Simultaneously, due to the emotional components of disaster representations and their propensity to be appropriated by various actors to promote their political, religious and economic interests, utmost care is needed when including these beliefs that are not evidence-based.

We showed that disasters are phenomena of the milieu that can hardly be separated from the sociocultural, historical, political, and ecological context in which they unfold. Individuals experience disasters as deeply emotional and disruptive, at times even life changing. Disasters might force them or inspire them to change practices, be it throughout the recovery process or by the introduction of disaster-preparedness practices in daily life. Doing so, they change the imprints that they leave on and reshape the milieu. The threat to life and livelihood as well as the emotional distress that disasters represent also heighten the need for community support. Disasters are shared, which raises the opportunity or challenge to (re)weave community bounds to survive and rebuild. In this process of participatory sense-making, the socio-political relations within the communities are redrawn, often creating warm bonds of mutual assistance, and sometimes revealing darker sides of discriminatory practices. In the case of Japan, political debates rage at the heart of the representations of disasters, which are appropriated by diverse groups in narratives that support their interests, including nationalist rhetoric.

These considerations regarding cultural representations anchored in the local milieu and influenced by the historical backgrounds are relevant beyond the Japanese case. They inspire us to rethink the temporality and spatiality of disasters, joining the third category of definitions of disasters —the most recent— that focus on the coping patterns of individuals and their social structure. In place of an event-centred temporality, we shift towards a continuous temporality composed of daily disaster-preparedness practices that become habits and key parts of the identity of the cultural community and the individuals, such as the maintenance of earthquake emergency kits in Japan. The increase in frequency and intensity of disasters linked to climate change might drive this shift regardless of the institutional rigidities. Instead of a large-scale impersonal approach to the spatiality of disasters influenced by international politics and governmental mechanisms, we move down scales to local beliefs and practices at the local scale of the milieu.

References

- Center for Human Rights Education and Training, *Survey report concerning the actual situation of hate speech* へイトスピーチに関する実態調査報告書, Ministry of Justice 法務省, Tokyo 2016.
- Arano, Y., Itō, J., Katō, T., Shitara, H., Chiba, I., Murai, S., *High School - Japan history B* 高等学校日本史B, Shimizu Shoin, Tokyo 2020 (2013).
- Bankoff, G., *Cultures of Disaster: Society and Natural Hazard in the Philippines*, Routledge, London 2002.
- Bates, F. L., Peacock, W. G., *Living Conditions, Disasters, and Development: An Approach to Cross-Cultural Comparisons*, Athens, GA: University of Georgia Press, Athens 1993.
- Berque, A., *Poetics of the Earth. Natural History and Human History*, translated from French by Anne-Marie Feenberg-Dibon, Routledge, New York 2019 (2014).
- Berque, A., *Recounance. Retour à la terre et cosmicit  en Asie orientale*,  ditions  oliennes, Bastia 2022.
- Buckle, P., «Mandated definitions, local knowledge and complexity», in R. W. Perry and E. L. Quarantelli (eds.), *What is a disaster: New answers to old questions*, Xlibris, Philadelphia 2005, pp. 173-200.
- Cash, D. W., Belloy, P. G., «Salience, Credibility and Legitimacy in a Rapidly Shifting World of Knowledge and Action», *Sustainability*, 12, 7376 (2020), DOI: <https://doi.org/10.3390/su12187376>.
- Carter, W. N., *Disaster management: a disaster manager's handbook*, Asian Development Bank, Mandaluyong City 2008.
- Deguchi, Y., «Foreword», in L. Droz, *The concept of milieu in environmental ethics: individual responsibility within an interconnected world*, Routledge, New York 2021, p. xiii-xiv.
- Droz, L., *The concept of milieu in environmental ethics: individual responsibility within an interconnected world*, Routledge, New York 2021.
- Droz, L., Jannel, R., Komatsubara, O., et al., «Exploring the diversity of conceptualizations of nature in East and South-East Asia», *Humanities and Social Sciences Communications*, 9, 186 (2022), DOI: <https://doi.org/10.1057/s41599-022-01186-5>.
- Droz, L., Jannel, R., Rupprecht, C., «Living Through Multispecies Societies: Approaching the Microbiome with Imanishi Kinji», *Endeavour*, 46 (2022), DOI: <https://doi.org/10.1016/j.endeavour.2022.100814>.
- Dombrowsky, W. R., «Another step toward a social theory of disaster», *Preliminary Paper # 70*, Disaster Research Center, University of Delaware, Newark (1981).
- Dombrowsky, W. R., «Again and Again: Is a Disaster What We Call "Disaster"? Some Conceptual Notes on Conceptualizing the Object of Disaster Sociology», *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 13, 3 (1995), pp. 241-254.
- Eda, H., «Disaster Justice: Mobilizing Grassroots Knowledge Against Disaster Nationalism in Japan», in A. J. Jolivet (ed.). 2015. *Research Justice: Methodologies for Social Change*, Policy Press, Bristol, 2015, pp. 95-108.
- Fritz, C.E., «Disaster», in R.K. Merton and R.A. Nisbet (eds.), *Contemporary Social Problems*, Harcourt, Brace and World, New York 1961, pp. 651-694.

- Gaulène, M., *Fukushima : un accident « Made in Japan » ? Analyse sémiotique de la causalité au Japon*, Université PSL – MINES ParisTech, 21 April 2021, in particular pp. 18-21.
- Hansson, S., Orru, K., Siibak, A., *et al.*, «Communication-related vulnerability to disasters: A heuristic framework», *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 51 (2020), DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2020.101931>.
- Hamano, M., «Perception of Earthquakes in Medieval Japan as Seen from the Records» 記録表現にみる中世日本の地震認識, 立命館文學 = *The journal of cultural sciences*, 668 (2020), pp. 1957-1972.
- Hasegawa, K., «The Massacre of Koreans in Yokohama in the Aftermath of the Great Kanto Earthquake of 1923», *Monumenta Nipponica*, 75, 1 (2020), pp. 91-122, DOI: [doi:10.1353/mni.2020.0002](https://doi.org/10.1353/mni.2020.0002).
- Haslanger, S., «Distinguished Lecture: Social Structure, Narrative and Explanation», *Canadian Journal of Philosophy*, 45, 1 (2015), pp. 1-15, DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.2015.1019176>.
- Hill, R., Skoufias, E., Maher, B., *The Chronology of a Disaster. A review and assessment of the value of acting early on household welfare*, World Bank Group, Washington 2019.
- Huet, M.-H., *The Culture of Disaster*, The University of Chicago Press, Chicago 2012.
- Iwao, S., Iyanaga, T., Ishii, S., *et al.*, «Sugawara no Michizane (845-903)», *Dictionnaire historique du Japon*, 18 (1992), Lettre S (2), pp. 150-151.
- Jannel, R., «Vie de concepts: le vocabulaire philosophique au Japon». *À l'épreuve*, 2 (2015).
- Jannel, R., «Bouddhisme et causalité. Variation autour du concept de *pratītyasamutpāda*». *L'enseignement philosophique*, 2022/3, pp. 33-43, DOI: <https://doi.org/10.3917/eph.724.0033>.
- Jobin, P., «Fukushima en procès : un mouvement social dans les tribunaux pour repenser la catastrophe», *Ebisu* [En ligne], 58 (2021), DOI: <https://doi.org/10.4000/ebisu.6118>.
- Johannesdottir, G., Gísladóttir, G., «People living under threat of volcanic hazard in southern Iceland: vulnerability and risk perception», *Nat. Hazards Earth Syst. Sci.*, 10, 2 (2010), pp. 407-420.
- Komatsu, S., *Japan Sinks* 日本沈没, 2 vol., Kadokawa bunko, Tokyo 2020 (1973).
- Kreps, G.A., «Disaster as systemic event and social catalyst: A clarification of subject matter», in E.L. Quarantelli (ed.), *What is a disaster: Perspectives on the question*, Routledge, New York and London 1998, pp. 31-55.
- Fukuda, A., Kanda, Y., Shintani, T., *et al.*, *The Great Dictionary of Japanese Folklore* 日本民俗大辞典, Yoshikawa kōbunkan, Tokyo 1999.
- Kitahara, I., Matsuura, R., Kimura, R., *Dictionary of Disasters in Japanese History* 日本歴史災害事典, Yoshikawa Kōbunkan, Tokyo 2012.
- Kitahara, I., «The Great Kantō Earthquake disaster and the people» 関東大震災と民衆, in T. Yamaguchi and T. Fuke, *Lectures on the History of Ideas – Taishō volume* 思想史講義【大正篇】, Chikuma shinsho, Tokyo 2022, pp. 273-288.
- McCurry, J., «Police in Japan place anti-Zainichi Korean extremist group Zaitokukai on watchlist», *The Guardian*, 4th December 2014, consulted on 29 June 2022.
- Moreau, Y., *Vivre avec les catastrophes*, Presses Universitaires de France, Paris 2017.
- Nakashima, K., «Nationalizing Nature: Discourses of “Fudo” and National Environmentalism in Modern Japan», *Kanazawa daigaku bungakubu chirigaku hōkoku*, 10 (2002), pp. 115-126.
- Oliver-Smith, A., «“What is a disaster?”: Anthropological Perspectives on a Persistent Question», in A.

- Oliver-Smith and S. M. Hoffman (eds.), *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*, Routledge, New York 1999, pp. 18-34.
- Peary, B., Shaw, R., Takeuchi, Y., «Utilization of Social Media in the East Japan Earthquake and Tsunami and Its Effectiveness», *Journal of Natural Disaster Science*, 34 (2012), pp. 3-18, DOI: <https://doi.org/10.2328/jnds.34.3>.
- Perry, R. W., «What Is a Disaster», in H. Rogríguez, E. L. Quarantelli, R. R. Dynes (eds.), *Handbook of Disaster Research*, Springer, New York 2007, pp. 1-15.
- Plutschow, H., «Ideology and Historiography: The Case of Sugawara no Michizane in the *Nihongiiryaku*, *Fusō Ryakki* and the *Gukanshō*», *Historiography and Japanese Consciousness of Values and Norms*, International Research Center for Japanese Studies (2003), pp. 133-145, DOI: <http://doi.org/10.15055/00001515>.
- Quarantelli, E.L., «A Social Science Research Agenda For The Disasters Of The 21st Century: Theoretical, Methodological And Empirical Issues And Their Professional Implementation», in R. W. Perry and E. L. Quarantelli (eds.), *What is a disaster: New answers to old questions*, Xlibris, Philadelphia 2005, pp. 325-396.
- Ryang, S., «The Great Kanto Earthquake and the Massacre of Koreans in 1923: Notes on Japan's Modern National Sovereignty», *Anthropological Quarterly*, 76, 4 (2003), pp. 731-748.
- Sakurai, T., «The Folkloric Image of Disasters - From 'memory' to 'record', and to 'expression' 災害の民俗的イメージ—「記憶」から「記録」へ、そして「表現」へ—, *Historical disaster studies in Kyoto* 京都歴史災害研究, 3 (2005), pp. 1- 20.
- Saito, H., «The imaginary and epistemology of disaster preparedness: The case of Japan's nuclear safety failure», *Poetics* (2021), DOI: <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2021.101594>.
- Samuels, R. J., *3.11: Disaster and Change in Japan*, Cornell University Press, Ithaca 2013.
- Shaw, V. G., *Post-disaster Citizenship: The Politics of Race, Belonging, and Activism after Fukushima*, The University of Texas at Austin, Austin 2018.
- Shinmura, I., *Kōjien* 広辞苑, Iwanami shoten, Tokyo 2018.
- UN System Task Team on the Post-2015 UN Development Agenda, *Disaster Risk and Resilience. Thematic Think Piece*, United Nations International Strategy for Disaster Reduction (UNISDR), World Meteorological Organization 2012.
- Wang, Z., Tao, Y., «Many Nationalisms, One Disaster: Categories, Attitudes and Evolution of Chinese Nationalism on Social Media during the COVID -19 Pandemic», *Journal of Chinese Political Science*, 26, 525–548 (2021), DOI: <https://doi.org/10.1007/s11366-021-09728-5>.
- Watsuji, T., *Fūdo. Anthropological consideration* 風土—人間学的考察, Iwanami bunko, Tokyo 2015.
- Watsuji, T., *Ethics* 倫理学, 4 vol., Iwanami bunko, Tokyo 2007.
- Watsuji, T., *Fūdo. Le milieu humain*, translated and introduced by Augustin Berque, CNRS Éditions, Paris 2011.

JOFF PETER NORMAN BRADLEY¹

PANDEMONIUM AND POSTMEDIA ANIMISM

Abstract

In what follows I distinguish «postmodern animism» from my preferred term «postmedia animism», which I propose is a better term to express a minor, virtual, contrarian art and media. In the time of planetary trauma, ecological devastation and collapse, this term will serve as a heuristic concept to trace the passage from pandemic, panic, catastrophe and crisis to the series pandemonium, delirium and the carnivalesque. My gambit is to invoke a rebellious and affirmative *Yōkai* imaginary (妖怪, ghost, phantom, strange apparition) in order to contest passive forms of «transcendental narcissism» or «transcendental miserabilism».² This we shall designate

¹ Professor of English and Philosophy at Teikyo University, Tokyo, Japan. Formerly visiting professor at Jamia Millia Islamia, New Delhi, and visiting fellow at Kyung Hee University, Seoul. His new books focus on schizoanalysis and Asia (Rowman and Littlefield, 2022), schizoanalysis and postmedia (Bloomsbury, 2023), global ecologies of learning (Peter Lang, 2023) – all with a focus on Deleuze and Guattari. This research (or publication) was supported by the 2022 Korean Studies Grant Program of the Academy of Korean Studies (AKS-2022-R-005). (이 연구는 2022년도 한국학중앙연구원 해외한국학지원사업의 지원에 의하여 수행되었음 (AKS-2022-R-005). Email: joff@main.teikyo-u.ac.jp

² There is much research on *Yōkai* to explain the particular nature of Japanese animism, see: M. Foster, *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*, University of California Press, California, 2009 and C. Ouweland, *Namazu-e and Their Themes: An Interpretive Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, Brill, Leiden, 1964.

as an aesthetics of existence³. In particular, I will analyse the relationship between natural disasters and politics within the Japanese imagination through reference to *Namazu-e* (鯰絵, woodblock prints depicting catfish), and their political effects in the aftermath of the earthquake of October 1855 (安政江戸地震, *Ansei Edo Jishin*) in the Edo period of Japanese history (FIG 1). My intention is to show that this historic art form, which grew out of trauma, demonstrates a fabulatory, dissensual and political aesthetics of resistance and creativity. It is an imaginary which appears conspicuously absent in our contemporary moment.

Keywords: Postmedia, Animism, Edo period (江戸時代 –1603-1867), Guattari.

Pandemónio e Animismo *Postmedia*

Resumo

No que se segue, distingo «animismo pós-média» do meu termo preferido «animismo pós-moderno» e que defendo ser um termo mais adequado para expressar artes e meios de comunicação social menores, virtuais e subversivos. Em tempos de trauma planetário, devastação ecológica e colapso, este termo servirá como conceito heurístico para rastrear a passagem da pandemia, do pânico, da catástrofe e da crise para a série do pandemónio, do delírio e do carnavalesco. O meu estrategema é invocar o rebelde e afirmativo imaginário *Yōkai* (妖怪, avantesma, fantasma, aparição estranha) a fim de contestar formas passivas de “narcisismo transcendental” ou “miserabilismo transcendental”. Isto será designado como uma estética da existência. Em particular, analisarei a relação entre as catástrofes naturais e a política no imaginário japonês no rescaldo do terramoto de Outubro de 1855 (安政江戸地震, *Ansei Edo Jishin*) durante o período Edo da história nipónica (FIG 1) através da referência aos *Namazu-e* (鯰絵, xilogravuras que representam o peixe-gato) e os seus efeitos políticos. A minha intenção é mostrar que esta forma de arte histórica, nascida do trauma, demonstra uma estética efabulatória, política e dissonante, de resistência e criatividade. Trata-se de um imaginário que está notoriamente ausente da nossa situação contemporânea.

Palavras-chave: pós-media, animism, Período Edo (江戸時代 –1603-1867), Guattari.

³ S. Lotringer, L. Hochroth and J. Johnston, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*, Semiotext(e), 1996.

Figura 1 (Story of the big catfish of Edo)



The *Namazu-e* are prints which depict monsters living in a sublime interstitial world, in between the collective imagination and the traumatic memory of natural catastrophe⁴. They have been described as «a handy, cheap, disposable tool for helping to create Japan as a nation...»⁵ They constituted a «high degree of linguistic and visual sophistication»⁶ and «a powerful form of political rhetoric for a group theoretically forbidden from engaging in political discourse»⁷. In other words, the natural disaster raised social and political questions in and through the natural catastrophe. In the «crisis event» of the earthquake⁸ we find the aesthetic expression of resistance to the political status quo. Here the *aesthetics of existence* is dissensual. It says no. We can say the 1855 Edo earthquake traumatised the

⁴ O. Reinhardt & D. Oldroyd, «Kant's Theory of Earthquakes and Volcanic Action», *Annals of Science* 40:3 (1983), 247-273, p. 258.

⁵ Cf. in G. Smits, «Shaking up Japan: Edo Society and the 1855 Catfish Picture Prints» *Journal of Social History* 39:4 (2006), 1045-1078, p. 87. Y. Abe, «Amaterasu,» p. 50. A. Yasunari, «*Namazu-e no ue no Amaterasu*» (Amaterasu in the *Namazu-e*) *Shisō*, no. 912 (June 2000) 25-52.

⁶ Smits, art. cit., p. 1078.

⁷ Smits, art. cit., p. 1078.

⁸ C. Ouwehand, *Namazu-e and Their Themes: An Interpretive Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, Brill, Leiden, 1964, p. 237.

worldview of the folk of Edo (1603-1867), conferring *Zerrissenheit* (Hegelian diremption of spirit, torn-to-pieces-hood, alienation [*Entfremdung*]) on the power relations of the Tokugawa *Bakufu* (*shogunate*), and brought fully, to the popular mind of the national body, the possibility of *Yonaoshi* or world renewal (世直し). So here we can note that there is less of the transcendent sense of the other-worldly, of utopia or dystopia, and more concern with fabulation in the precise Deleuzian sense. In other words, in the traumatic experience of the 1855 Ansei Edo earthquake, a new ethical, ecological and aesthetic expression emerged which was critical of the present order of things and suggestive of a new way of re-ordering the world. However, I am not suggesting this is a molar form of «postmodern animism» which we should agitate and foment, rather that it is a minor form of postmedia animism, a virtual ecology, as Japanese philosopher Toshiya Ueno aptly puts it.⁹ For this is where we may find a political and dissensual dramaturgy of catastrophe in the present moment.

1. Earthquake as numinous event

On November 11, 1855, a devastating earthquake struck Edo, cracking, ripping and tearing not only the ground of Japan but also its social and political fabric. The epicentre of the earthquake in the heart of the political capital of Edo (now modern-day Tokyo) caused immeasurable damage, with the number of victims estimated between 7,000 and 10,000. The material damage was also severe, with the earthquake and fires destroying more than 14,000 buildings. Compounding the woes of *Edokko* (江戸っ子 – child of Edo) were not only the large number of injuries, persistent fires and widespread structural damage but also the arrival of the Black Ships of Commodore Perry which landed a second time in 1854 (FIG 2)¹⁰. The tumult ultimately led to the end of 鎖国 (*Sakoku*, seclusion) and the opening up of Japan to the world.

⁹ 上野俊哉. 四つのエコロジー: フェリックス・ガタリ的思考. 東京: 河出書房新社 2016. [T. Ueno, *Four ecologies: The Thought of Felix Guattari*. Kawade Shobo Shinsha, Tokyo, 2016].

¹⁰ Earthquakes are frequent in the archipelago and indeed shortly before the disaster of 1855, Japan experienced many earthquakes, which destroyed more than 20,000 homes and claimed thousands of lives.

Figura 2 (Neck-pulling game between the earthquake catfish and Commodore Matthew Perry)



Amidst this pervasive sense of the traumatic sublime¹¹, from the unconsciousness of Edo folk arose *Yōkai* spirits (妖怪, ghost, phantom, strange apparition) to explain the cosmological, mystical and allegedly supernatural significance of the natural disaster.¹² This came only a few decades after Japan suffered a series of natural disasters, epidemics and famines in the 1830s which led to popular protest. The common belief was that there was an imbalance in the cosmic forces of the earth. In their superstitious way, *Yōkai* spirits helped to articulate this fear.¹³ In the wake of the earthquake, artists expressed visions of Japan during the «month without gods» (*Kannazuki*, 神無月) and hundreds of woodblock prints featuring the giant catfish

¹¹ D. Sawyer, *Lyotard, Literature and the Trauma of the Differend*. Springer 2014.

¹² From his standpoint as a geographer and philosopher, Kant argued that earthquakes were not the punishment of a vengeful god but rather natural phenomena as such. In *The Critique of Judgment*, Kant removes the sublime from nature and resituates it in «the ideas of reason». Nature may be catastrophic and petrifying but is never sublime. Kant is the author of three essays on earthquakes and volcanoes written after the Lisbon earthquake and the tsunami on November 1st, 1755. In these works, he opposed theological views of Divine Providence regarding the cause of seismic activity and speculated – ultimately wrongly – that it was a natural phenomenon caused by the «ferment» and explosion of natural gas – the coming together of sulphur and iron — in the depths of the earth: «The subterranean air, set in motion by the raging fire, could well force its way through cracks in the Earth's strata that are normally blocked except on such occasions of violent eruption» (O. Reinhardt & D.R. Oldroyd, «Kant's Theory», art. cit., p. 258).

¹³ The Japanese Buddhist philosopher Inoue Enryō 井上円了 makes a heuristic distinction between phenomenological monsters (現象の妖怪, *genshō-teki Yōkai*) and transcendental monsters (超理の妖怪, *chōri-teki Yōkai*). The latter for Inoue Enryō, the unfathomable as such, is the true preserve of Buddhism. The former can be explained by scientific understanding. J. Bradley «Transcendental Monsters, Animism and the Critique of Hyperobjects», *Australian Journal of Environmental Education* 35:3 (2019), 163-172.

were circulated by Japanese printmakers in the city of Edo. According to the ancient animist Shinto mythology, in the absence of the god Kashima, the *Namazu* or catfish were free to indulge in destruction. Autochthonous Japanese spirits were believed to live beneath the Japanese archipelago and Kashima restrained the catfish with a foundation stone or *Kanameishi* (要石). In popular iconography, the movements of a giant catfish were kept at bay by the foundation stone protected by the *Kashima Daimyōjin* (FIG 3).

Figura 3 (The deity Ebisu falls asleep while guarding the foundation stone [Kanameishi] for Kashima)



Kashima was perceived as a powerful divinity close to the terrestrial world, in communion with humans, and a safeguard of order and stability. In mythology, when Kashima was absent, the *Namazu* stirred and caused violent earthquakes. Some woodblock prints highlighted the destruction and deaths wrought by the catfish; others affirmed the catfish as a harbinger of *Yonaoshi* or world change because in the Shinto religion, *kami* – gods or spirits – are bound to a particular place and reflect the regenerating forces of nature. In the animist tradition, *Namazu* are worshiped as *Yonaoshi Daimyōjin* or gods of world rectification.

According to the Shinto religion, at Kashima Temple (*Kashima Jingū*, 鹿島神宮) there is a spiritual access point between the human world and the gods. The warrior deity, *Kashima Daimyōjin* (鹿島大明神) is celebrated there, as well as the aforementioned monolithic rock which is believed to keep the world in place. In the imagination of Edo folk, this *Kanameishi* served as a defence against the malicious forces of nature.

Out of the trauma of experiencing the «dynamically» sublime forces of nature, the terrifying events in nature that Kant speaks of in the Critique of *The Critique of Judgement*, we find *Namazu-e* representations of Kashima regaining control of the monster. Some prints expressed frustration that incompetent deities had failed to prevent the disaster from happening. In others, Edo folk appear to rely on Kashima to regain control over the catfish and to restore the balance of cosmic forces. Some prints show Edo folk attacking the catfish and seeking revenge (FIG 4).

Figura 4 (*The cause of the great catfish at Shin Yoshiwara*)



Others show a preference for the almighty saving power of Amaterasu (the great Divinity Illuminating Heaven) rather than Kashima. In this respect, as *Namazu-e* show a conflict between Kashima and the spiritual founder of Japan this fact points to the collective unconscious of the Japanese. In the subterranean terrain of the collective unconscious we find a conflict between the imperial house and the *shogunate*, a conflict foreshadowing the eventual overthrow of the Tokugawa shogunate regime and the imperial restoration of 1867 – ending the Edo period of Japanese history.

My focus is not on retelling the story of the end of the Edo period and the beginning of the Meiji period of Japanese history but rather on the state of the political consciousness and artistic expression among Edo's common folk in the aftermath of the Ansei earthquake. For example, many *Namazu-e* expressed both the profane and the sacred and were concerned with crop failures, epidemics, earthquakes, and other natural disasters. Moreover, we find similarities in the rhetoric and themes of some of the *Namazu-e* and the songs of the *ee ja nai ka* dancers – (why not remake the world?)¹⁴.

2. Minor Media

In their way the prints acted as a minor media, *a little tradition of protest* in the time of quaking, fear and trembling. The prints were a way for local people to vent their frustration regarding their social and political lot. In a way the catfish in the *Namazu* prints represented both a saviour and all-devastating monster, as well as divine punishment and delivery from social abuses. *Namazu* became «the great avenger of social injustice, shaking the rich until they vomit and defecate their gold and silver, their riches passing to the little man in the street»¹⁵. The *Namazu-e* prints reveal how animism can be imbued with new meaning after a crisis or traumatic event like the Edo earthquake of 1855¹⁶. From an ethico-aesthetic point of view, as that explored in Guattari's *Chaosmosis*, the art of *Namazu-e* encapsulates the postmedia animist perspective because the art form which came out of the trauma and crisis of the earthquake and the upheavals in Japanese society expressed criticism of the established forms of authority and power. For me, *Namazu-e* offer a quintessentially Guattarian aesthetics of resingularisation and dissensus as they suggest a postmedia prospectus which celebrates the molecular and the minor aspects of aesthetic production. What I mean by this is that they express criticism of the social and political reality but are also affirmative, creative and suggest something other than the status quo, a fabulatory future perspective. Such an aesthetics recognises the necessity for a change in mental ecology or ways of thinking about the world. It seems to me that in this aesthetics we find on the one hand a reaction to the trauma of natural events like earthquakes, but also criticism of social and political life. Added to this is a demand to change the organisation of social life which I think demands a transformation in mental and dissensual ecologies.

¹⁴ Abe, «*Namazu-e*», art. cit., pp. 25–52; Smits, *Shaking up Japan*.

¹⁵ Ouwehand, *Namazu-e*, op. cit. p. 15.

¹⁶ Ouwehand, *Namazu-e*, op. cit. p. 50.

What I mean by this is that *a critical postmedia perspective*¹⁷ would look at and celebrate multinaturalism, the plurality of worldviews, or so-called «fifth world» perspectives¹⁸ because at present what we find in certain forms of expression such as «postmodern animism» or «transcendental narcissism»¹⁹ or the «transcendental miserabilism» of writers such as Timothy Morton, is so much silence, passivity and nihilism²⁰. Collectively this is a form of postmodern nihilism²¹ to which a critical postmedia perspective is dogmatically resistant and opposed. I therefore find something meaningful in the catfish picture prints as they are consistent with the postmedia prospectus of Guattari. The prints are a kind of primitive and dissensual postmedia form of protest²² as they conjure alternative Universes of reference and value. I find in their pandemoniacal expression, the possibility of a new ethico-aesthetic paradigm – a creative form of protest against the status quo and the nihilism of the moment. To explain this, I contrast what I shall call postmedia animism with postmodern animism²³. It seems to me it is not enough to simply claim that the mass media (for example Miyazaki Hayao's *Kaze Tachinu* 風立ちぬ) can somehow cater for our existential fears and worries vis-à-vis climate change. Yoneyama makes this claim:

Although Miyazaki does not use the phrase 'postmodern animism', his concept based on his reflections and critique of modernity is nothing but postmodern animism.²⁴

My stance is to critique postmodern animism for its passivity, naysaying and fatalism and its handing over of critique of the mass media industry. Against this, and at the pathetic level, in the pandemonium of the animist spirits, I foreground the possibility of the generation of dissensual affects of joy and *Yonaoshi* as it seems to me that what precisely is at stake is «the creation and composition of mutant

¹⁷ N. Manoj, N. J. Bradley, A. Lee, «Gadfly or Praying Mantis? Three Philosophical Perspectives on the Delhi Student Protests», *Educational Philosophy and Theory* (2020), 1-11; J. Bradley, *Schizoanalysis and Asia: Deleuze, Guattari and Postmedia*. Rowman and Littlefield, 2022; J. Bradley, A. Lee, N. Manoj, *Deleuze, Guattari and the Schizoanalysis of Postmedia*. Bloomsbury, 2023.

¹⁸ B. Glowczewski, *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019.

¹⁹ M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Pantheon Books, New York, 1972, p. 203.

²⁰ T. Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London, 2019.

²¹ M. Bookchin, *Re-enchanting Humanity: Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism and Primitivism*, Cassell, London, 1995.

²² F. Guattari, S. Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*. Semiotext(e), Los Angeles, 2008.

²³ S. Yoneyama, «Rethinking Human-nature Relationship in the Time of Coronavirus: Postmodern Animism in Films by Miyazaki Hayao & Shinkai Makoto», *Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 18:16 (2020).

²⁴ Yoneyama, «Rethinking Human-nature Relationship», art. cit. p.

percepts and affects»²⁵. We need less of the mass media and more minor, mutant percepts and affects. Addressing traditional worldviews such as animism is not undertaken here to embrace some form of eco-mysticism, transcendental ecosophy or other such primitivistic worldviews. I am not invoking the transcendent or the mystical as a form of pseudo-scientific explanation. The last thing the world needs is a return to religion and superstition and mythology. We do not need traumatic silence in the wake of the traumatic sublime.²⁷ Rather what we are aiming to do is to extract a celebratory, carnivalesque potentiality, which is to say, to highlight the possibility of a dissensual practice, an expressionism which emerges out of trauma and crisis. A critical postmedia prospectus is thus concerned with emancipatory social practices, practices which are resolutely atheist, immanent and this-worldly. I am aiming to find in animism a worldview *against the state-form*²⁸ What can we find in *Namazu-e* which is consistent with the postmedia thesis and Eduardo Viveiros de Castro's insistence that «animism is an ontology of societies without a state and against the state»?²⁹ A critical postmedia perspective cannot be conservative or reactionary, statist or nationalist as it must not only call the world to order but offer a vision of what the world must become, hence the affirmation of fabulation (the fictionalizing of the world following Bergson and Deleuze), of *Yonaoshi* or world renewal. It must think beyond the fashionable cynicism, passive nihilism and trauma of the moment. It looks back at historical examples of animism but only to find in them a model which we can reapply to the present moment. I am thus not calling for new age spiritualism or other-worldly ecosophy but a «revolution of mentalities»³⁰, that is a recomposition and resingularisation of subjectivity. I think Guattari was searching for a «revolution of mentalities» and a rethinking of social practice from non-anthropocentric sources, *from artistic creation as such*. Ecosophy thus aims for a revolution in sensitivity, intelligence and desire. I think in *Namazu-e*

²⁵ E. Guattari, *Chaosmosis: An Ethico-aesthetic Paradigm*. Indiana University Press, 1995, p. 91.

²⁶ Here take for example, Jensen's uncritical focus on the re-enchantment of the present with a retrospective on ancient modes of thinking: «The very term 'techno-animism' is intended to convey this continued capacity for enchantment in non-modern, techno-scientific life». C. Jensen, «Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor Network Theory, and the Enabling Powers of Non-human Agencies», *Theory, Culture & Society*, 30: 2 (2013) 84-115, p. 105. Jensen thinks of «Japan» as a theoretical experiment, a land of «polymorphous perversity» transgressing boundaries between the human, animal, spiritual and mechanical beings (p. 84). In this Jensen finds a way to assess the «entanglements of science, politics, ecology and cosmos» (pp. 84-85). Japanese techno-animism seems to blur the distinction between science and religious practice (p. 87). What does this mean? What have *Kami* (神) and *Yōkai* (妖怪) or *Bakemono* (化物) to do with techno-animism?

²⁷ Here it is noteworthy to invoke Schiller's sense of the «practically sublime». The sublime object discloses and expands our defiance of power and nature.

²⁸ A. Melitopoulos, M. Lazzarato, «Machinic Animism» *Deleuze Studies* 6:2 (2012) 240-249; EV De Castro, *Cannibal metaphysics*. University of Minnesota Press, 2015; EV De Castro, *From the Enemy's Point of View*, University of Chicago Press, 2020.

²⁹ G. Genosko, «Félix Guattari in the Age of Semiocapitalism», *Deleuze Studies* 6:2 (2012) p. 241.

³⁰ Guattari, *Chaosmosis*, op. cit. p. 119.

we find the potential expression of desire as a form of mobile subjectivity, escaping the inhibition of thoughts and feelings related to trauma and loss. Throughout the chaos and pandemonium of the Ansei earthquake and political turmoil in Edo³¹, we can perhaps say that new modes of primitive animistic subjectivity and ecosophical practices surged forth, suggesting the restoration of the futural «subjective city» of Edo³². What would be the ecologies – political, environmental and mental – which emerged from the trauma of the earthquake? Guattari perhaps would look to forms of animist hylozoism, that is, the doctrine that all matter has life, to find an emergent subjectivity forming an immanent relationship with the non-human world. In our time of climate change, the Anthropocene and post-Fukushima existence, in what ways can opening up to the nonhuman world offer a means to resist the political order and to stave off ecological catastrophe and degradation? Postmedia animism focuses on the root and branch reorganisation of social life, which involves not only the natural world, but social and mental ecologies. This is what postmodern animism does not address. How can we interpret historical instances of animistic practice to escape the pervasive sense of fatigue and exhaustion in the present moment?

3. Anthropocene and animism

What Universes of reference and Universes of value are opened or closed in the time of the trauma and catastrophe of climate change and the Anthropocene? What are the affects of trauma transmitted through animist practice and what are their political effects? How do animist beliefs shape the aesthetic representation of trauma? What is it in the traumatic sublime which reveals the workings of the unconscious? The answer to these questions is found somewhere in the following quotations:

We cannot resolve the problem of radioactivity with this relation between nature and culture. In Japan after Fukushima geography is psychology. The atmosphere does not move geometrically. We adapt not only to our environment but also to our psychosis.³³

We cannot conceive of solutions to the poisoning of the atmosphere and to global warming due to the greenhouse effect, or to the problem of population control, without a mutation of mentality, without promoting a new art of living in society.³⁴

³¹ M. Foster, *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*, University of California Press, Berkeley, 2009.

³² F. Guattari, *The Three Ecologies*, Bloomsbury, 2005.

³³ C. Minato, *L'incommensurable: Une Recherche Audio-Visuelle Après Fukushima*. Montreuil: Label vidéo, 2013.

³⁴ F. Guattari, *Chaosmosis*, op. cit. p. 20.

In the time of the Anthropocene, new Universes of reference and value are demanded that re-animate the non-human world and its life-forms. Such psychological and cosmological universes can be perhaps modelled on a renewed animistic *mode of sensibility*. Such a sensibility one might call delirium or existential crisis, that is, a psychotic divorce from the social through which one accesses the real of the sublime violently and intimately. Through animism, what semiotic material or «power signs» emerge in the corporeal molecular flows – where sounds and images, words and gestures meld and mesh together in collective assemblages of enunciation? Through ritual, rhythm and gesture, what new forms of animistic semiotics are non-exclusive to humans? In polysemic multiverses, what is the nature of the proto-subjectivity of matter which itself comes into being – a virtual, experimental animism at once mutating and evolving? What we are searching for is not a psychoanalytic explanation as such but a *schizoanalytic* one regarding the materialist ecosophic animist object. I argue that postmedia animism is a heuristic paradigm of thought to appreciate animism and its relation to aesthetics and trauma.

4. Postmodern animism

Objects constitute themselves in a transversal, vibratory position, conferring on them a soul, a becoming ancestral, animal, vegetal, cosmic. These objectivities-subjectivities are led to work for themselves, to incarnate themselves as an animist nucleus; they overlap each other, and invade each other to become collective entities half-thing half-soul, half-man half-beast, machine and flux, matter and sign.³⁵

How is postmodern animism different from the postmedia animism I am exploring in *Namazue*? Yoneyama argues that the notion of postmodern animism emerged from grassroots activity in the aftermath of mercury poisoning in Minamata and the nuclear meltdown in Fukushima in 2011. According to her³⁶, proponents explain that animism can help humanity somehow *survive modernity*. Yoneyama says we need to reconsider nature and *spirituality* especially, in order to engage the Anthropocene, climate change, and the *zoonotic pandemic*. She suggests that postmodern animism has significant implications for the Anthropocene:

[T]here seem to be two contrasting theoretical approaches concerning how to respond to the apparently untenable premise of the nature vs culture/ human/society dichotomy. One is to materialise human society even more

³⁵ F. Guattari, *Chaosmosis*, op. cit. p. 102.

³⁶ S. Yoneyama, S., «Rethinking Human-nature Relationship», art. cit., p. 214.

with technological and engineering advancements and ultimately to control nature. The other is to re-enchant modernity, to reconnect humanity with the spiritual facets of nature and the earth, by shedding the obsolete, modernist straight-jacket of the human–nature division, and by opening up our (social-) scientific knowledge to new philosophical, epistemological, and ontological possibilities, that is, to start building new knowledge for a new modernity.³⁷

And again, she argues that postmodern animism suggests that the life-world must find its place in ethics, democracy, and spirituality: «I contend that postmodern animism's appreciation of intangible cultural and indigenous heritages, even in modernity, can function as a basis for a new knowledge to connect multitudes of localities around the world» (p. 220). From my point of view, the protests against the mercury poisoning in Minamata and the incompetence of the authorities in handling the Fukushima accident are right and meaningful but passivity, spirituality, fatalism and withdrawal in the wake of the environmental crisis are ethically reprehensible. Contra postmodern animism or neo-animism, the postmedia and ecosophical prospectus is my preferred political response to ecological disaster and catastrophe. This is resistant to withdrawal into isolation which is intimated in the fetishism of the inaccessible object in Timothy Morton's work³⁸. We are not looking at animism in the Orientalist sense of romanticisation or fetishism in indigenous, primitive or ancient cultures, but we can view animism as helping to build a collective utterance and political response to mitigate ecological disaster. Guattari is important here because it is his postmedia prospectus which remains timely in explaining the animistic belief in technology^{39,40}.

³⁷ S. Yoneyama, S., «Rethinking Human-nature Relationship», art. cit., p. 214.

³⁸ T. Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London, 2019.

³⁹ See S. Mbembe, *Necropolitics*. Duke University Press, Durham, 2019.

⁴⁰ In recent scholarship, there is much interest in animism — in the work of Eduardo Viveiros de Castro, Achille Mbembe, Bruno Latour, Maurizio Lazzarato, Isabelle Stengers, Philippe Descola, Tim Ingold and Alphonso Lingis, among others. In recent years there has also been much interest in the question of animism and its political implications. See A. Melitopoulos, *Ways of Meaning: Machinic Animism and the Revolutionary Practice of Geo-psychiatry*, Phd Dissertation, Goldsmiths University of London, 2016; A. Melitopoulos, M. Lazzarato, «Machinic Animism», *Deleuze Studies* 6:2 (2012) 240-249; A. Melitopoulos, M. Lazzarato, «Assemblages: Felix Guattari and Machinic Animism», *e-flux* 36 (2013). And one finds excellent scholarship on Guattari's understanding of animism that he learned from travels in Japan and Brazil (Guattari & Rolnik, *Molecular Revolution*; B. Glowczewski, *Indigenising Anthropology*, op. cit.; J. Glazier, *Arts of Subjectivity: A New Animism for the Post-media Era*, Bloomsbury Academic, New York, 2020). This itself builds on extant research on Guattari's interest in machinic animism (J. Hetrick, «Video Assemblages: 'Machinic Animism' and 'Asignifying Semiotics' in the Work of Melitopoulos and Lazzarato», *Footprint* (2014) 53-68 ; F. Guattari, G. Genosko, J. Hetrick, *Machinic Eros: Writings on Japan*, Univocal, Minneapolis, 2015; A. Melitopoulos & M. Lazzarato, «Machinic Animism», art. cit.; M. Lazzarato & J. Jordan, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, Semiotext(e), Los Angeles, 2014; J. Ramey, «Deleuze and Guattari's Machinic Animism» *Deleuze and the Schizoanalysis of Religion* (2016); T. Ueno, «Guattari and Japan» *Deleuze Studies* 6:2 (2012) 187-209; D. Viveiros, *Cannibal Metaphysics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017).

Within the paradigm of philosophical postmedia animism several questions come forth: How can we use animism as a political weapon to decolonize the self? Do animist beliefs themselves constitute a form of critique? I think it is possible to combine Marxism with animism in some form, but this would be quite different from Timothy Morton and his form of passive nihilism⁴¹. In terms of the Japanese context, the question is how one refocuses the analysis of *Yōkai* on machinic animism and ecosophy as expounded by Guattari⁴².

Guattari celebrated the animistic practices and animistic cosmologies which contested Western semiologies. There is some sound evidence for this as Guattari was interested in the monstrous crossing of animist powers in these cosmologies: «trans-individual polysemic animist subjectivity uncovers the possibility of producing and enriching ... semiotic symbols of the body, dance, postures, and gestures... as well as a-signifying semiotics such as rhythms, music, and so on»⁴³. In *Schizoanalytic Cartographies*, Guattari writes:

That a practice of existential refrains is possible, that one is not necessarily condemned to remaining passive in the face of their springing up (an attitude arising from a general function of capitalistic-monotheism) is something that the ritual procedures of 'animist' societies in particular teach us.⁴⁴

Discussing the nature of the proto-aesthetic paradigm, in which subjectivity is formed through chants, dances, stories about ancestors and gods, Guattari argues: «Aspects of this kind of polysemic, animistic, transindividual subjectivity can equally be found in the worlds of infancy, madness, amorous passion and artistic creation»⁴⁵. With this in mind, we can say that the *Namazu-e* animist art form contested the disenchanting world of Edo, developing the mythological and «gothic» possibilities of *Yōkai*⁴⁶. The postmedia aesthetic experimentation connects with local urban spaces and embraces a form of machinic animism, becoming «the battle cry of a decolonised self»⁴⁷. In some ways then animist art suggests a revolution in sensitivity and desire, a new relation to the subjective city of Edo.

Why focus on *Yōkai* and the question of postmedia animism? Why view *Yōkai* as

⁴¹ J. Bradley, «Transcendental Monsters, Animism and the Critique of Hyperobjects», *Australian Journal of Environmental Education* 35:3 (2019) 163-72.

⁴² J. Bradley, D. Cole, «Afterword: Zhibo, Existential Territory, Inter-Media-Mundia», *Principles of Transversality in Globalization and Education*, Springer, Singapore, 2018, pp. 227-243.

⁴³ J. Hetrick, M. Hardt, A. Negri, «Towards a Critical Nomadism? Félix Guattari in Japan» *Machinic Eros: Writings on Japan*, 2015, p. 4.

⁴⁴ F. Guattari, A. Geoffey, *Schizoanalytic Cartographies*, Bloomsbury Academic, 2012, p. 148.

⁴⁵ Guattari, *Schizoanalytic Cartographies*, op. cit. pp. 102-103.

⁴⁶ F. LeRon Shults, L. Powell-Jones, *Deleuze and the Schizoanalysis of Religion*, Bloomsbury, 2016, p. 81.

⁴⁷ LeRon Shults, Powell-Jones, *Schizoanalysis*, op. cit. p. 91.

modes of poesis or world-making? My argument is that the re-interpretation of *Yōkai* may help us to fathom a remaking of the present world, a remaking of social practices – a materialist *Yonaoshi* (世直し) or *world renewal* of the present. However, to reiterate I am not interested in varieties of religious explanation *per se* but rather the ramifications upon politics that art can manifest⁴⁸. I am not interested in falling back into pacificism and spirituality to protect oneself from the ecological problems facing mankind. In other words, postmedia animism can be thought *in excess of religion and ritual* but only in the context of the fundamental, earth-shattering critique of capitalism.

5. Fabulation

I am interested in differentiating the two senses of fabulation in Bergson and Deleuze. And I found a way to tie this together with my discussion on *Yōkai* and *Namazue*. In Bergson's *Two Sources of Morality* the function of fabulation acts as a counterweight to the intellect. William James finds in Bergson's work a critique of vicious intellectualism⁴⁹. In what sense? Ouwehand in his brilliant work on *Yōkai* and *Namazue* explains the point thus:

When the crisis event (such as an earthquake) so deeply shocks and so totally affects the individual and society to which he belongs that the cause and consequences of the event are beyond comprehension and cannot be coped with by any normal intellectual perception or when intelligence itself would constitute a danger to the individual and society because nothing can withstand the logic of the 'facts' and no form of compensation is conceivable – at such a time the 'fabulation' takes effect, and it then becomes a function of religion as a defensive reaction against the overpowering force (or deadening impotence) of the intellect.⁵⁰

It is interesting that Ouwehand mentions Bergson because in a discussion on static religion in Bergson's *Two Sources* we find a consideration of William James's experience of the 1906 San Francisco earthquake which he recounts in his *Memories and Studies*. There we find the sense of *Zerrissenheit* (torn-to-pieces-hood), a concept James derived from Hegel's *Phenomenology of Spirit*, which in terms of mental stages and varieties of mental experience we can understand as social schizophrenia in the wake of trauma and catastrophe and the experience of the sublime:

⁴⁸ T. Miura, *Agents of World Renewal: The Rise of Yonaoshi Gods in Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2020.

⁴⁹ «[t]he essential contribution of Bergson to philosophy is his criticism of intellectualism. In my opinion he has killed intellectualism definitively and without hope of recovery» W. James, *William James: Writings*, Library of America, 1988, p. 727.

⁵⁰ Ouwehand, *Namazue*, op. cit. p. 243.

I realize now better than ever how inevitable were men's earlier mythological versions of such catastrophes, and how artificial and against the grain of our spontaneous perceiving are the later habits into which science educates us. It was simply impossible for untutored men to take earthquakes into their minds as anything but supernatural warnings or retributions.⁵¹

Interestingly, Bergson mentions his own experience of *Zerrissenheit* as a boy in the days leading up to the Franco-Prussian War:

While still a boy, in 1871, on the morrow of the Franco-Prussian War, I had, like all people of my generation, considered another war to be imminent during the twelve or fifteen years that followed. Later on that war appeared as at once probable and impossible: a complex and contradictory idea, which lasted right down to the fatal day. Indeed it called up no image to our minds, beyond its verbal expression. It kept its abstract character right down to those terrible hours when the conflict became obviously inevitable, down to the very last minute, while we were still hoping against hope.⁵²

But when, on August 4, 1914, I opened the *Matin* newspaper and read in great headlines: 'Germany Declares War on France,' I suddenly felt an invisible presence which all the past had prepared and foretold, as a shadow may precede the body that casts it.⁵³

Horror-struck as I was, and though I felt a war, even a victorious war, to be a catastrophe, I experienced what William James expresses, a feeling of admiration for the smoothness of the transition from the abstract to the concrete: who would have thought that so terrible an eventuality could make its entrance into reality with so little disturbance?⁵⁴

Deleuze picks up on the notion of fabulation but gives it a less psychological, phenomenological or utopian reading and grants it a more political aspect:

Utopia isn't the right concept: it's more a question of a 'fabulation' in which a people and art both share. We ought to take up Bergson's notion of fabulation and give it a political meaning.⁵⁵

⁵¹ W. James, *Memories and Studies*, Longmans, New York, 1911.

⁵² H. Bergson, W. Carter, *The Two Sources of Morality and Religion*, Doubleday, New York, 1935, p. 148.

⁵³ Bergson, Carter, *Morality and Religion*, op. cit., 148.

⁵⁴ Bergson, Carter, *Morality and Religion*, op. cit., 148.

⁵⁵ G. Deleuze, *Negotiations, 1972-1990*, Columbia University Press, New York, 1995, p. 174.

Deleuze's understanding of fabulation allows us to look at *Namazu-e* to understand the political aesthetics at work in the print. Bogue is instructive here in his *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics* on the question of the political nature of fabulation: «Bergsonian fabulation has the political function of perpetuating a closed, static society, whereas Deleuzian fabulation promotes the invention of a people and the formation of new modes of social interaction»⁵⁶. In the political aesthetics of *Namazu-e* we find not the mere bearing-witness to natural catastrophe as such but the artist reaching forth «beyond the perceptual states and affective transitions of the lived».⁵⁷ The artist is «a seer, a becomer» according to Deleuze and Guattari, and we can say fabulation is thus both creative and speculative, the wellspring of renewal and revolution:

The artist is a seer, a becomer. He has seen something in life that is too great, too unbearable also, and the mutual embrace of life with what threatens it, so that the corner of nature or districts of the town that he sees, along with their characters, accede to a vision that, through them, composes the percepts of that life, of that moment, shattering lived perceptions into a sort of cubism, a sort of simultaneism, of harsh or crepuscular light, of purple or blue.⁵⁸

Bergson describes fabulation negatively as a force of «phantasmic representations» that generate superstitions⁵⁹, especially in «closed societies». This contrasts with «open societies» in which something exceeds traditional customs and points to a form of universal love for humankind. Through fabulatory «powers of the false» this we might call, as Deleuze does, the invention of *a people to come*. Fabulation is neither myth nor imagery but an act of becoming, often in local politics, excessive of closure, and opposed to the transcendence of closed societies and the offering of a world-to-come. So while for Bergson fabulation reproduces illusions or deceptive fictions, and thus sustains the order of things in closed societies, in Deleuze, fabulation intimates the *possible* and *virtual*. Fabulation constitutes artistic resistance.⁶⁰

My argument is that out of trauma and crisis and catastrophe, *Yōkai* animism reflects a way to critique the present and to offer another world to come. At present in models of postmodern animism it seems there is no politics other than personal and spiritual well-being; the only response is to say something like «I am spiritually intact as the planet burns». Against this, I couch my approach in Guattarian

⁵⁶ R. Bogue, *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010, p. 104.

⁵⁷ «the artist, including the novelist, goes *beyond the perceptual states and affective transitions of the lived*» Cf. G. Deleuze and F. Guattari, *What is Philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994, p. 171.

⁵⁸ Deleuze and Guattari, *What is Philosophy?*, op. cit. p. 171.

⁵⁹ Bergson, Carter, *Morality and Religion*, op. cit., p. 88.

⁶⁰ R. Bogue, *Deleuzian Fabulation and the Scars of History*, Edinburgh University Press, 2010.

language and address *Yōkai* as a means to explain trance or crisis as constituting an assemblage capable of producing collective utterances – a collective assemblage of enunciation – and a collective critique of the present even though *the people are missing*⁶¹. I am principally interested in finding minoritarian expression, or ways in which subjectivity can overcome existential crises.

Yet it remains puzzling that Guattari saw in animism – both ancient and modern – a means for the renewed production of subjectivity. It is my view that Guattari was searching for animist subjectivities, new pluri-universes of meaning, which might see beyond one-dimensional shrink-wrapped subjectivities and the looming ecological crisis. At our most euphoric and expressive, in Guattarian language, we can say that artistic animism and *Yōkai* aesthetic deterritorialises the real, agitating the role of a partial enunciator. In this way, art contributes a sense of alterity to the perceived world. This generates a quasi-animist speech⁶². The animal and the human relay across each other in a zone of indiscernibility, transience (animalist cross-species becomings) and transversality. Animism becomes a kind of haptic practice but not one of spiritual *secrets of immanence* as Ramey claims regarding Deleuze's philosophy⁶³. We are not trying to understand mysticism as spiritual revolt as such but as a means to constitute weapons of machinic animism.

It is Guattari who juxtaposes assemblages of enunciation with non-modern archaic worldviews as he searches for «animist cartographies of subjectivity» which we can understand as a form of nonsubjective subjectivity, at once distributed, relational and multiple⁶⁴. We can use the concept of techno-animism not merely as a synonym for machinic animism but as a means to explain the sustained interest in ghosts, zombies, monsters in the Japanese imagination⁶⁵. This is to grasp the interstitial realm, the Uncanny Valley or included middle, between the human and nonhuman, perhaps even to understand, at our most generous, hyperobjects that are «unfamiliar, even monstrously gigantic» scale⁶⁶, but only on the condition that this is treated as a means, despite trauma and crisis, to explore the aesthetic, political and philosophical expression of resistance to the status quo. We are thus performing something quite different than the Oriental fantasy-gazing which looks at Japanese folklore (*Minzoku-gaku*, 民俗学) and the Shinto religion (神道) as offering some resplendent, apocalyptic and transcendent solution to the woes of the present.

⁶¹ G. Deleuze, *Cinema: 2*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p. 22.

⁶² Guattari, *Chaosmosis*, op. cit. p. 131.

⁶³ J. Ramey, *The Hermetic Deleuze*, Duke University Press, 2012.

⁶⁴ F. Guattari, – S. Lotringer, *Soft subversions*. New York: Semiotext(e) 1996.

⁶⁵ C. Jensen, A. Blok, «Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-Human Agencies» *Theory, Culture & Society*, 30:2 (2013) 84-115.

⁶⁶ Morton, *Humankind*, op. cit.

6. Schizoanalysis of animist subjectivity

The four functors (real, possible, actual and virtual) can be used to explore the plane of immanence which maps the unconscious and the proto-subjectivity of animist spirits. Such a diagrammatic concerns the creative and expression in the time of traumatic sublation. Such a diagrammatic scours the existential territory of both dominant and minor refrains of animist subjectivation to isolate a postmedia expression *contrary to the social quo*. What can be extracted from incorporeal animist universes and applied concretely to the pulverised, quaking milieu? What can be taken from the assemblage of the functorial domains – real and potential, fluxes and material – from rhizomes, constellations, flux and territory – to make sense of the world of *Yōkai*, monsters and *the eerie* as such? Where are the new constellations of Universes of reference and value? Are they to be found in postmodern animism or postmedia animism? Let me explain why I favour the latter.

A map can be drawn of the unconscious and the subjectivity of the traumatised Edo citizenry in 19th century Japan which can metamodel the political expression of a minor literature and media. In the virtual possibility of the animist incorporeal universes, we find not only actual and real material fluxes – non-discursive chants, incantations, prayer, veneration, state religion codes, political strictures – but also the actual and potential machinic Phylum: *Namazu-e*, ritual, market exchange, political decree, printing press, artist creation, historical analyses, political rhetoric against the Tokugawa government. The language of abstract machines, machinic phylum, incorporeal universes, flows and existential territory makes sense not only of animist practice but also the imagination and collective unconscious in Edo. Why? The ecosophic object of *Namazu-e* has four dimensions: flows, machine, value and existential territory.

What is the traumatype of *Yōkai*? In *Namazu-e* we find an artistic response to crisis and catastrophe, a response which explores the traumatic existential territory of Edo in the days after the earthquake. An assemblage of creative resistance emerges with the insistence on remaking social practices, bearing an ethics of responsibility, fabulating the present in the name of the future. Refusing to fall into exhaustion and naysaying, and rejecting the black hole of despair, the ecosophical object of *Namazu-e* offers a world in perpetual renewal. The images of *Namazu-e* cartographically metamodel a pluriverse of the human and nonhuman, conjuring a political pluriversality, a politics of otherworlds⁶⁷. The images paint the world afresh through a kaleidoscope of magnificent colour. Animism is thus a polyvocal system of metamodelisation, where *Namazu-e* is the expression of world-making projecting possible futures of social transformation to contest ecological trauma and crisis.

⁶⁷ A. Escobar, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press, 2020.

7. Transilience and intermundia⁶⁸

Yōkai engage in transilience, the leaping from one animal world to another, and emerge in times of abrupt transition and crisis. *Yōkai* leap across or skip over worlds, and emerge and fall away through contact, by sudden and violent separation, in sparks and flashes. Objects become animal, vegetable, spirit through leaping from one thing or condition to another. In our own time, there is something potentially revolutionary in this new mode of perception. But we should be cautious about the romance of animism as Jay Hetrick seems to do: «[T]here is indeed something potentially revolutionary about finding subaltern, animist sign-particles germinating within works of art that escape the overcoding of Integrated World Capitalism». ⁶⁹ Indeed, I think Guattari too was seduced by Japanese animism in Okinawa and traces animism in Latin America:

I am more inclined... to propose a model of the unconscious akin to that of a Mexican Cuanderoo of a Bororo, starting with the idea that spirits populate things, landscapes, groups, and that there are all sorts of becomings, of haecceities everywhere and thus, a sort of objective subjectivity, if I may, which finds itself bundled together, broken apart, and shuffled at the whims of assemblages. The best unveiling among them would be found, obviously, in archaic thought. ⁷⁰

Yet in Guattari's ecosophy and his semiotics of pre-discursive molecular flows, we find the idea of animism as part of the process to decolonize subjectivity. Subjectivity itself is formed at the junction of heterogeneous compositions. The individual is a partial and heterogeneous composition. ⁷¹ The problem then is that subjectivity is also caught in patterns or compositions of machinic enslavement. Subjectivity struggles to maintain mental and social autonomy from the seductions of capitalism. In some ways the form of machinic enslavement helps to explain the paucity of *critical* artistic creation in the time of the pandemic, in the time of ecological crisis and catastrophe, in the time of the Anthropocene, in the time that we live in *post-Fukushima*. With this in mind, how can we vibrate the «molecular consciousness» to awaken bodily and sensual awareness? Perhaps in order to adapt to the new climate, we desperately need novel modes of perception which *animate* the non-

⁶⁸ Transilience signifies that which leaps across something, or from one thing to another. Intermundia signifies the middle zone or term between things. Paul Klee insists that intermundia is perhaps only visible to children, madmen, and primitives.

⁶⁹ Hetrick, Hardt, & Negri, op. cit. p. 151.

⁷⁰ Guattari, as quoted in Melitopoulos & Lazzarato, op. cit. p. 240.

⁷¹ F. Guattari, K. Uno, «Entretien de Uno Kuniichi», *Chimères. Revue des Schizoanalyses* 48:1 (2002) 69-94.

human environment and life-forms (as in indigenous, animistic cosmologies and ontologies), but how can postmedia co-function with animism to promote a form of ethico-aesthetic sensibility? At the end of *Chaosmosis*, Guattari's question remains timely *yet unanswered*:

Among the fogs and miasmas which obscure our *fin de millénaire*, the question of subjectivity is now returning as a leitmotiv. It is not a natural given any more than air or water. How do we produce it, capture it, enrich it, and permanently reinvent it [...] all the disciplines will have to combine their creativity to ward off the ordeals of barbarism, the mental implosion and chaotic spasms looming on the horizon?⁷²

We know that animistic sensibility does not privilege the verbal order. Rather sounds and images, words, rhythms and gestures meld and mesh together in complex assemblages of enunciation. The subject and the object dissolve into each other and animistic semiotics spread across nature and cosmos and touch various non-human entities including the proto-subjectivity of matter itself. In animistic rituals, people communicate with animals or plants, and *become* non-human life-forms. Animistic semiotics is thus *a-signifying*, concerned with rhythmic, polyphonic and acoustic forms of perception. This is expressed in manifold states of consciousness including «artistic creation, falling in love, political passions, existential crises, and, even discursively, through philosophy»⁷³.

8. Euphoric view: Ethico-aesthetic paradigm and *Namazu-e*

The ethico-aesthetic paradigm embraces a metamodelisation exercise that rethinks the formal organisation of power relations. Subjectivity – what constitutes the self – is key to this ethico-aesthetic paradigm. This subjectivity is a collective expression, floating over the existential territory of Edo Japan, dissolving and fragmenting the citizen, opening itself out to new possibilities of being and experimental political configurations beyond the Japanese state. Assemblages of enunciation act upon the subject as a modality of subjectivation. Animism produces mutant creative subjectivities and forms of heterogeneous alterity, stemming from collective or existential territories emergent from the territorialised assemblage of the clan, tribe or the collective-in-becoming. In *Yōkai* art, through percepts and affects, the individual is enveloped by transversal collective identities, from the past, present and future. The

⁷² Guattari, *Chaosmosis*, op. cit., p. 135.

⁷³ M. Lazzarato, J. Jordan, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*, Semiotext(e), Los Angeles, 2014, p. 104.

individual is found at the intersection of numerous partial subjectivations: infinite, virtual and immaterial instances enter and then irrupt and crystallise on the plane of the real. The mutations inherent to *Yōkai* art detach themselves from historical axiological references; *Namazu-e* become a weapon in the collective means of protest, emerging from religious practice but now deterritorialised towards the infinite cosmos and thereby actualising immaterial Universes of reference and value through chants, incantations, dances, pandemonium, and animism. Such Universes beckon toward the deterritorialised infinite. Through processual immanence, animism breaks free from ancient ritual and enforced Transcendent Universals (transcendent, despotic signifiers) invoke and fabulate *prospectively* of what is to come. In the transience and transversality of animism myriad constellations of Universes of value are invoked, mutant coordinates are conjured to the mind engendering «unprecedented, unforeseen and unthinkable qualities of being» as Guattari says in *Chaosmosis*⁷⁴. Animist art contaminates the everyday and brings forth another world.

Conclusion

I have aimed to identify visions, figments and imaginations beyond disaster, extinction, catastrophe and apocalypse. I have looked at *Yonaoshi* or world renewal in the Edo period of Japanese history to extract a critical potential to think beyond melancholia, depression and trauma in the present. *Yonaoshi* was examined to understand the problematic of trauma and transformation in *our time* of ecological catastrophe. I have resurrected the concept of fabulation and applied it in the wake of the geo-trauma of the Anthropocene⁷⁵. The study of postmedia animism thus becomes a materialist and immanence geomancy.

My intention throughout has not been to romanticise the Shinto religion, animism, or *Namazu-e*. My interest is how to provide an animist reading out of trauma literature which is consistent with Guattari's three ecologies (the interplay of natural, social and mental ecologies) as I believe it is necessary to take into account trauma *vis-a-vis* the environmental crisis and to ask how postmedia might respond to the geo-trauma of the real. Here the concept of «generalised ecology» in Guattari's *Three Ecologies* embraces ecologies which are not only of corporeal species but also incorporeal species, that is, species aesthetically produced by the imaginary (in music, the arts, cinema) like *Yōkai*. Guattari rightly insists that ecology *per se* cannot be treated *in vacuo* from other spheres such as mental ecology and social ecology. Generalised ecology allows for experimentation and creativity and the engineering

⁷⁴ Guattari, *Chaosmosis* op. cit., p. 106.

⁷⁵ D. Cole, R. Dolphijn, J. Bradley, «Fukushima: The Geo-trauma of a Futural Wave», *Trans-Humanities Journal* 9:3 (2016) 211-233.

of new forms of subjectivity through postmedia practices. What Guattari demanded from ecology was not a new form of conservatism of the real but an exploration of the heterogeneous universes, new modes of enunciation and universes of the possible. It is in this sense that we can understand the claim that the protection of the life world of vegetable and animal species must go hand in hand with the protection of incorporeal species. *Yōkai* would be one example of this because pluralist ontology understands the workings of the machinic unconscious⁷⁶. With the way the machinic unconscious works not only inside the mind of the individual with regard to the perception of the world, but also the way the body is enjoyed, with the way social relationships in the home, school, neighbourhood and factory are practised, a pluralist ontology runs in tandem with the hypersensitivity to the cosmos. This is the meaning of immanent, atheist, this-worldly ecosophy.

What remains of interest is how to understand the plurality of modes of existence in a non-representational, a-signifying, inorganic, and inhuman way – that is to understand the life of animality, animus, animism, and anomaly. My goal has been to interpret *Namazu-e* through the concepts of schizoanalytic metamodelling, existential territory, vital materialism and animist immanent ecologies. Yet we are not addressing animism as some quaint, primitive way of being in the world but rather attempt to extract from it a vibratory, quaking thought, a dissensual thought and mode of being. The chaotomic act of dissensus proffers the belief of *Yonaoshi*, that is, the world can be otherwise and can be recreated afresh. We are not looking for some abstract, impersonal, indifferent object but the creation of a collective, concrete subjectivity which can reset the world. My idea about distancing postmedia animism from postmodern animism is that the former aims to rip the world to bits to create it afresh; a perspective that is carnivalesque and celebratory. And so we say *ee ja nai ka?* (ain't it great?). Emma Goldman is said to have claimed she did not want to belong to any revolution that does not dance. And I believe the *Yonaoshi* and the *ee ja nai ka* movement practised what Goldman preached. The machinic aspect of animism is a question of how we work with *Yōkai*, how we connect with them to create a new aesthetic paradigm. The aesthetic paradigm always approaches a point of virtuality. Silence, pacifism, withdrawal, fatigue and exhaustion – found in postmodern animism – are the last things the world needs. Pandemonium as the site of confusion and uproar, a place of demons and evil spirits, both hellish and infernal, sites of carnival, dance, drumming and feasting are infinitely preferable to the dreary silence of the present.

⁷⁶ E. Alliez, A. Goffey (eds.) *The Guattari Effect*. Bloomsbury Publishing, 2011, p. 38.

References

- Abe, Y., «鯰絵のうえのアマテラス» (*Namazu-e no ue no Amaterasu [Amaterasu in the Namazu-e]*). 思想, (912), *Shisō*, no. 912 (June 2000) 25–52.
- Alliez, E., - A. Goffey, (eds.) *The Guattari Effect*, Bloomsbury Publishing, 2011.
- Bergson, H., - W. H. Carter, *The Two Sources of Morality and Religion*, Doubleday, New York, 1935.
- Bogue R., *Deleuzian Fabulation and the Scars of History*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010.
- Bogue R., *Deleuze's Way: Essays in Transverse Ethics and Aesthetics*, Routledge 2016.
- Bookchin, M., *Re-enchanting Humanity: Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism and Primitivism*, Cassell, London, 1995.
- Bradley, J. P. N., *Schizoanalysis and Asia: Deleuze, Guattari and Postmedia*. Rowman and Littlefield 2022.
- Bradley, J.P.N., - D. R. Cole, «Afterword: Zhibo, Existential Territory, Inter-Media-Mundia», In *Principles of Transversality in Globalization and Education*, Springer, Singapore, 2018 227-243.
- Bradley, J. P. N., «Transcendental Monsters, Animism and the Critique of Hyperobjects», *Australian Journal of Environmental Education*, 35:3 (2019) 163-72.
- Bradley, J. P. N., A. T.-K. Lee, & N. Y. Manoj, *Deleuze, Guattari and the Schizoanalysis of Postmedia*, Bloomsbury, 2023.
- Cole, D. R., - Dolphijn, R. Bradley, J.P.N., «Fukushima: The Geo-trauma of a Futural Wave», *Trans-Humanities Journal* 9:3 (2016) 211-233.
- De Castro, EV., *Cannibal Metaphysics*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2015.
- De Castro, EV., *From the Enemy's Point of View*, University of Chicago Press, Chicago, 2020.
- Deleuze, G., *Cinema: 2*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.
- Deleuze G., *Negotiations, 1972-1990*, Columbia University Press, New York, 1995.
- Deleuze G., -F. Guattari, *What is Philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994.
- Escobar, A., *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*, Duke University Press, Durham, 2020.
- Foster, M. D., *Pandemonium and Parade: Japanese Monsters and the Culture of Yōkai*, University of California Press, Berkeley, California, 2009.
- Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge*. Pantheon Books, New York, 1972.
- Genosko G., «Introduction: Félix Guattari in the age of Semiocapitalism», *Deleuze Studies* 6:2 (2012) 149-69.
- Glazier, J. W., *Arts of Subjectivity: A New Animism for the Post-Media Era*, Bloomsbury Academic, London, 2020.
- Glowczewski, B., *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019.
- Guattari, F., *Chaosmosis: An Ethico-aesthetic Paradigm*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.
- Guattari F. *The Three Ecologies*, Bloomsbury, 2005.
- Guattari, F., «Ecosophical Practices and the Restoration of the 'Subjective City'», *Machinic Eros: Writings on Japan*, Univocal, Minneapolis, 2015, 97-115.
- Guattari, F., - G. Genosko, J. Hetrick, *Machinic Eros: Writings on Japan*. Univocal, Minneapolis, 2015.
- Guattari, F. – S. Lotringer, *Soft Subversions*, Semiotext(e), New York, 1996.
- Guattari, F, S. Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, Semiotext(e), Los Angeles, 2008.
- Guattari F., - K. Uno, «Entretien de Uno Kuniichi», *Chimères - Revue des Schizoanalyses* 48:1 (2002) 69-94.
- Guattari, F. Geoffey, A., *Schizoanalytic Cartographies*, Bloomsbury Academic, 2012.

- Hetrick J., «Video assemblages: 'Machinic animism' and 'Asignifying semiotics' in the Work of Melitopoulos and Lazzarato», *Footprint* (2014) 53-68.
- Hetrick, J., - M. Hardt, A. Negri, «Towards a Critical Nomadism? Félix Guattari in Japan» *Machinic Eros: Writings on Japan* (2015) 137-154.
- James W., *William James: Writings 1902–1910*, Library of America, 1988.
- James, W., *Memories and Studies*, Longmans, New York, 1911.
- Jensen, C. B., - A. Blok, «Techno-animism in Japan: Shinto Cosmograms, Actor-network Theory, and the Enabling Powers of Non-Human Agencies», *Theory, Culture & Society* 30:2 (2013) 84-115.
- Lazzarato, M., - J. D. Jordan, *Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity*. Semiotext(e), Los Angeles, 2014.
- LeRon Shults, F., - L. G. Powell-Jones, *Deleuze and the Schizoanalysis of Religion*, Bloomsbury, 2016.
- Lotringer, S., - L. Hochroth, L. J. Johnston, *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*. Semiotext(e), 1996.
- Manoj, N. Y., - J. P. N. Bradley, A T-G Lee, «Gadfly or Praying Mantis? Three Philosophical Perspectives on the Delhi Student Protests», *Educational Philosophy and Theory* (2020) 1-11.
- Mbembe, A., *Necropolitics*, Duke University Press, Durham, 2019.
- Melitopoulos, A., *Ways of Meaning: Machinic Animism and the Revolutionary Practice of Geo-psychiatry*, Doctoral dissertation, Goldsmiths, University of London 2016.
- Melitopoulos, A., -M Lazzarato, «Machinic Animism» *Deleuze Studies* 6:2 (2012) 240-249.
- Melitopoulos, A., - M. Lazzarato, «Assemblages: Félix Guattari and Machinic Animism», *e-flux* 36 (2013).
- Melitopoulos, A., - M. Lazzarato, F. Guattari, G. Deleuze, C. Lévi-Strauss, C. Minato, *L'incommensurable: Une Recherche Audio-Visuelle Après Fukushima*. Label Vidéo, Montreuil, 2013.
- Miura, T., *Agents of World Renewal: The Rise of Yonaooshi Gods in Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2020.
- Morton, T., *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London, 2019.
- Ouwehand, C., *Namazu-e and Their Themes: An Interpretive Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religion*, Brill, Leiden, 1964.
- Pelbart, P. P., *Cartography of Exhaustion – Nihilism Inside Out*, Univocal Publishing 2015.
- Ramey, J., «Deleuze and Guattari's Machinic Animism», *Deleuze and the Schizoanalysis of Religion*, Bloomsbury, 2016.
- Ramey, J., *The Hermetic Deleuze*, Duke University Press, 2012.
- Reinhardt, O., - D. R. Oldroyd, «Kant's Theory of Earthquakes and Volcanic Action», *Annals of Science* 40:3 (1983) 247-272.
- Sawyer, D., *Lyotard, Literature and the Trauma of the Differend*, Springer, 2014.
- Smits, G., «Shaking up Japan: Edo society and the 1855 Catfish Picture Prints», *Journal of Social History* 39:4 (2006)1045-1078.
- Ueno T. «Guattari and Japan», *Deleuze Studies* 6:2 (May 2012), 187-209.
- Ueno, T. «上野俊哉. 四つのエコロジー: フェリックス・ガタリの思考. 東京: 河出書房新社, [Four Ecologies: The Thought of Felix Guattari], Kawade Shobo Shinsha, Tokyo, 2016.
- Yoneyama, S., *Animism in Contemporary Japan: Voices for the Anthropocene from Post-Fukushima Japan*, Routledge, London, 2020.
- Yoneyama, S., «Rethinking Human-nature Relationship in the Time of Coronavirus: Postmodern Animism in Films by Miyazaki Hayao & Shinkai Makoto», *Asia-Pacific Journal: Japan Focus* 18:16 (2020).

IRANDINA AFONSO¹

NA ANTECÂMARA DA CATÁSTROFE OU PENSAR O PRESENTE A PARTIR DO IMPENSADO²

Resumo

As expressões de nacionalismos, as crispações identitárias e as (des)territorializações violentas que acompanham, hoje, muitos fenómenos de mobilidade humana e reconfigurações geopolíticas são cada vez mais frequentes e disseminadas pelo mundo. Adquiriram sobretudo uma complexidade que, neste artigo, serve uma crítica do presente e instiga o equacionamento de transformações nos processos de produção das relações sociais, da estruturação do viver social e da subjetividade. Os conflitos sociopolíticos contemporâneos alinham-se, assim, com questões acerca da possibilidade de esforços coletivos e suas condições de aplicabilidade - em contexto atual de dispersão, conflito e desigualdade -, na prevenção ou mitigação de potenciais catástrofes.

Palavras-chave: desterritorialização, catástrofe, filosofia social e política, subjetividade, ontologia social.

¹ Investigadora do RG Philosophy & Public Space do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Unidade de I&D – 502). Bolseira de Doutoramento IF/FCT (ref. UI/BD/150998/2021).

² Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto de investigação em Doutoramento com a referência UI/BD/150998/2021.

In the antechamber of catastrophe or thinking the present from the unthinkable

Abstract

Expressions of nationalisms, identity-based conflicts and violent (de)territorializations are increasingly frequent and widespread throughout the world, related very often to the dynamics of human mobilities and geopolitical reconfigurations. They embody a complexity which, in this article, will serve a theoretical critique of the present and the equation of transformations in the processes of production of social relations, structures of social living and subjectivity. Contemporary socio-political conflicts are thus aligned with questions about the possibility of collective endeavours and its conditions of applicability - in contexts of dispersion, conflict, and inequality - as preventive or mitigatory efforts for potential disasters.

Keywords: deterritorialisation, catastrophe, social and political philosophy, subjectivity, social ontology.

Introdução

Enquanto expressão do desaparecimento de uma dada ordem ou realidade, a catástrofe pode revelar pontos de vista inauditos sobre as relações dos indivíduos consigo mesmos, as dinâmicas da sociedade com a natureza que sustém o seu viver ou, ainda, sobre os laços sociais³. Hoje, as múltiplas interdependências entre humanos, entre humanos e não humanos e com o planeta determinam que as catástrofes de uns são, cada vez mais, as catástrofes de todos. As maiores mudanças requerem esforços coletivos, mesmo na ausência - ou precisamente por essa ausência - de afinidades geográficas, culturais, sociais, económicas, históricas ou políticas.

Não se considerem apenas as catástrofes ditas naturais (como secas, terramotos, inundações, erupções vulcânicas). Uma parte significativa de catástrofes resulta de tentativas para solucionar problemas humanos – assim as crises económicas, agrícolas, energéticas e ambientais⁴. Outras ainda, resultam de militarismos regionais e guerras globais que conformam desposseções e o extermínio de populações. Neste contexto, a estranha contabilidade de uma catástrofe - ocorrência que ninguém quer e em relação à qual é difícil atribuir cálculos de probabilidade, avaliações de risco ou opiniões de peritos -, indica-nos a dificuldade de delimitar espacial e temporalmente a sua origem e os seus efeitos⁵. Sublinha-se que a catástrofe é uma singularidade

³ Cf. J. A. Zamora, «Th. W. Adorno: filosofia frente a la catástrofe», *Sociología Histórica*, 10 (2020) 464-480.

⁴ P. Serra, «Cataclismos e catástrofes: reflexões acerca da relação entre sistema político e sistema mediático», in João C. Correia (org.), *Comunicação e Política*, pp. 63-83, Estudos em Comunicação da Universidade da Beira Interior, Covilhã 2005, p. 68.

⁵ N. Luhmann, *Observations on Modernity*, Stanford University Press 1998, p. 70.

que obriga a pensar um todo⁶ e que o pensa de outro modo, que não leve em conta unicamente a «luz da Razão», mas também a sombra do que não se conhece, pois, «a catástrofe pode ser considerada como uma antítese da construção de uma ordem racional, assente na Ideia de Bem (Platão) e de uma ação assente na prudência (Aristóteles)»⁷.

Em linha com estas considerações, pretendo destacar neste trabalho algumas condições que desenham atualmente contornos já potencialmente ruinosos na complexa matriz dos conflitos sociais. Refiro-me a expressões de nacionalismos, de cristações identitárias e (des)territorializações⁸ violentas, às vezes letais⁹, que grassam sobre fenómenos espaciais e sobre as dinâmicas da mobilidade humana. Estas condições, tratadas num pensamento filosófico da catástrofe, serão equacionadas na transformação de processos de produção de laços sociais, da subjetividade e da estruturação do viver em comum. Convocam questões sobre que comunidade e que esforços sociopolíticos - sobretudo num contexto de dispersão, conflitualidade e desigualdade – podem ser desenvolvidos para prevenir ou mitigar efeitos de catástrofe. Nestas premissas está subjacente uma metafísica oposta à do capitalismo acumulativo e privado que, todavia, configura as articulações do mundo contemporâneo. Está implícita também a ideia de que, na crítica dos problemas do presente e nas deliberações para os solucionar, podem e devem explorar-se os futuros indeterminados.

1. Ponto de partida – um mundo complexo

Nous croyons que notre présent prend appui sur des intentions profondes, des nécessités stables (...) [m]ais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnés originaires, dans des myriades d'évènements perdus¹⁰.

⁶ T. W. Adorno, *Philosophical elements of a theory of society*, Polity Press, Cambridge 2019 [1964]; cf. J. Baudrillard, *The Spirit of Terrorism*, Verso, New York 2003.

⁷ Serra, «Cataclismos e catástrofes...», op. cit., p. 69.

⁸ Entenda-se na grafia «(des)territorializações» (por diferença de «desterritorialização») a tentativa de referir não só o sentido mais literal de expulsão e privação de pessoas e populações dos seus territórios de origem e vivência familiar, como o da formação, por contraponto, de outros, novos territórios - muitas vezes de confinamento «temporário» e em condições de precariedade -, como campos de refugiados e de deslocados. Para além destas leituras, o termo «(des)territorialização» acabará por convocar, ao longo do texto e considerações finais, um sentido acrescido, mas figurativo, que alude ora a uma expulsão/rejeição do disruptivo e do diferente nos modos e territórios do pensar, ora à reconfiguração de temáticas filosóficas e potenciais esquemas de pensamento.

⁹ P. P. Pelbart, «Una crisis de sentido es la condición para que algo nuevo aparezca» [online], entrevistado por Amador Fernández-Savater, 13 fevereiro 2010.

¹⁰ M. Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Hommage à Jean Hyppolite*, pp. 145-172, Presses universitaires de France, Paris 1971, p. 162.

Os conflitos militares, os desastres naturais, as crises económicas e as perseguições étnicas multiplicam o número de pessoas deslocadas, migrantes e refugiados, desenhando novos padrões de mobilidade humana pelo mundo e problemáticas muito diversas no domínio da coexistência, dos direitos humanos e das políticas públicas. Hoje, cerca de 89,3 milhões de pessoas em todo o mundo ou, dito de outro modo, uma pessoa em cada 88 foi forçada a sair da sua casa e, de entre estas, 27,1 milhões são refugiados (cerca de metade têm menos de 18 anos)¹¹. Há também milhões de apátridas e pessoas a quem foi negado o acesso a direitos básicos como a educação, os cuidados de saúde, o emprego e a liberdade de circulação. A complexidade na análise aumenta se pensarmos naqueles que, a essa condição, somam incapacidades físicas, diferenças culturais, pobreza, limitações de ordem educacional, laboral ou de saúde.

Estes processos espaciais e de mobilidade acompanham-se, muitas vezes, de fenómenos de racismo¹², segregação, estigmatização, discriminação de género, legitimação de formas de violência e de lógicas de suspeição. «Por enquanto, migrantes e refugiados pagam o seu preço. Não é certo que, a longo prazo, sejam os únicos»¹³. A agudização destas expressões acaba por favorecer o desequilíbrio, na já tensa relação entre liberdade e segurança, que se traduz em disposições para obstaculizar o direito de circular livremente pela Terra¹⁴ e numa tendente priorização da identificação «do que se esconde em cada aparição – quem é quem, onde mora, com quem e desde quando, quem faz o quê, quem vem de onde, quem vai para onde, quando, por que via, porquê»¹⁵. No mesmo sentido, lembro Jean Baudrillard que notou:

[a] ideia de liberdade, uma ideia nova e recente, está já a desaparecer das mentes e dos costumes, e a globalização liberal está a surgir precisamente na forma oposta - uma globalização policial-estatal, um controlo total, um terror baseado em medidas de 'lei e ordem'. A desregulamentação acaba num máximo de restrições e constrangimentos, semelhantes às de uma sociedade fundamentalista¹⁶.

Pode adiantar-se que, para estas atitudes, contribui a necessidade de aplacar incertezas e angústias individuais e coletivas com um pretenso regresso a modos de

¹¹ Dados disponíveis em <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (acedido em 07 de junho de 2022)

¹² O racismo já não se prende unicamente ao «velho discurso que versava sobre a epiderme», pois juntam-se agora «os conceitos de diferença e estranheza, abertamente conjugados em termos religiosos e culturais» (A. Mbembe, *Brutalismo*, Antígona, Lisboa 2021, p. 163).

¹³ Mbembe, *Brutalismo*, op. cit., p. 80.

¹⁴ Materializado, por exemplo, na construção de muros (e.g., E.U.A./México, Palestina/Gaza), em políticas de atribuição de nacionalidade discriminatórias, em bloqueios de estradas, bloqueio a acesso tecnológico, e num «regresso dos campos» (de refugiados, de deslocados, centros de detenção, centros de «acolhimento de emergência», etc.) (cf. Mbembe, *Brutalismo*, op. cit.).

¹⁵ Mbembe, *Brutalismo*, op. cit., p. 80.

¹⁶ J. Baudrillard, *The Spirit of Terrorism*, Verso, London and New York 2003, p. 32. Tradução da autora.

vida prévios, às identidades preexistentes e aos valores tradicionais¹⁷. Não deixa de estar aqui implicada uma frieza na qual se pode reconhecer a forma de socialização em que se baseia a barbárie e que segue um princípio de «autopreservação», virado sobre si mesmo, contrapartida da destruição pela destruição¹⁸.

Estas supostas «respostas» à angústia e à inquietação suscitadas pelo «ininteligível» e pelo «estranho» são, mais do que ações, reações e não alcançam, pelo carácter irrefletido que as define, as dimensões ético-políticas globais que estão em jogo em momentos cruciais de transformação¹⁹. Num contexto onde «nada é possível» e, ao mesmo tempo, «tudo é possível», como o representado pela catástrofe, podem exteriorizar-se enfim as forças que se encontram em jogo e, inclusive, redistribuir-se essas forças para responder mais prontamente a questões de vida e de morte²⁰. É nesse jogo que, muitas vezes, passa despercebido o aprofundamento, e mesmo a produção, de vulnerabilidades pelos próprios esquemas conceptuais ou de inteligibilidade vigentes. Embora desadequados e/ou insuficientes, esses esquemas continuam a validar o humano e a estruturar as instituições com pressupostos teóricos do Iluminismo e da Modernidade²¹. Os conflitos desenham-se com mais variáveis (e.g., crises geopolíticas, identidades, neoliberalismo, pós-colonialismo, pandemias) e numa teia de atualidade-virtualidade que multiplica modos de dominação, de violência e de relações de saber-poder.

O ritmo da globalização, bem como os seus efeitos, não se manifestam de igual modo em todas as regiões do mundo e a sua face económica (sobretudo nas leituras neoliberal e capitalista) e tecnológica não se compadecem com o ritmo, mais lento, das transformações sociopolíticas, das exigências de sustentabilidade e do próprio pensamento. As inquietações e dúvidas nos dias atuais sobre as capacidades de suplantar um cenário de catástrofe social parecem justificadas quando suscitadas por narrativas como o eventual declínio dos grandes intentos universalistas, ou a desresponsabilização social no exercício do bem comum ou, ainda, pelo eurocentrismo e pelos paroquialismos que decretam um *choque de civilizações*. Mas só é assim se visualizarmos os particularismos, o pluralismo e os antagonismos como impedimentos absolutos às promessas do universal, da democracia e do bem comum; se forem vistos, contudo, como partes integrantes e, ao mesmo tempo, produtoras da multidimensionalidade do viver, passam a ser propriamente a matéria-prima e um ponto de partida para transformações.

A força da universalidade não se confina a designações como *cidadão* ou *ser*

¹⁷ Pélbart, «Una crisis de sentido...», op. cit.; Cf. Mbembe, *Brutalismo*, op. cit.

¹⁸ Zamora, «Th. W. Adorno...», op. cit., p. 467.

¹⁹ Pélbart, «Una crisis de sentido...», op. cit.; cf. Mbembe, *Brutalismo*, op. cit.

²⁰ *ibid.*

²¹ Noto, em particular: a ideia do sujeito soberano e autónomo; a racionalidade abstrata *tout court*; o enquadramento categorial da verdade; o carácter de a-historicidade e de não contingência da formação do sujeito da modernidade.

humano. Como Jacques Rancière propôs, essa força envolve-se sobretudo com os discursos e práticas que decorrem de dada interpretação do universal, para emergir enfim do que escapa às definições, dessa falha onde os sujeitos e as suas particularidades especificam uma lacuna lógica – e nesta lacuna está, por exemplo, um preconceito social. Articula-se, então, essa falha como uma relação e o não-lugar como um espaço para uma construção polémica. Esta construção da igualdade não é, portanto, a demonstração dos valores específicos de um grupo, é sobretudo um processo de subjectivação²² e de emancipação mais-que-jurídica dos sujeitos²³.

Evoco perspectivas diferentes, como as de filósofos na linha de William James, Nietzsche ou Deleuze, para pensar o mundo não como determinista, mas como agonístico - um mundo pluralista, incerto, perigoso, com partes desconexas e indeterminações²⁴. Ao admitirmos que não se trata já de crer em universalismos e em absolutos (epitomados, por exemplo, como *Deus*, *Revolução* ou *Progresso*), daremos um passo em frente para reativar a crença no mundo, exatamente a partir do que faz parte do tecido presente, isto é, de um pluralismo, de um perspectivismo, da colisão de vontades e de particularidades, do indeterminismo. Traduz-se isto na possibilidade de espoletar «acontecimentos, ainda que pequenos, que escapam ao controlo» ou permitir, como diz Pélbart:

que nasçam novos espaços-tempos que já não obedecem às coordenadas do mundo objetivo ou óntico, mas à dimensão patológica, onde pode ocorrer uma mutação da experiência e das possibilidades²⁵.

O processo de elaboração positiva de uma crise (como seria a criação de novos significados e relações) toma adicionalmente um componente «terapêutico» que, excedendo a contenção de estragos ou a reparação, se traduz em renovação existencial pela configuração de novos modos de vida e de pertença, pela metamorfose das sensibilidades individual e coletiva. Esta metamorfose caracteriza-se justamente por uma redistribuição dos limites entre o que já não é tolerado (embora antes tivesse representado o mais comum) e o que se deseja daqui em diante (e que antes era inimaginável). Sem esquecer, nesta hipótese, a admissão da virtualidade, de «um inconsciente voltado para o futuro», onde os cortes e quebras de sentido remetem não para uma interpretação de conteúdo profundo, mas para uma subjetividade em estado nascente, «uma abertura desterritorializante necessária para algo acontecer lá onde tudo parecia fechado»²⁶. O inconsciente - ou se quisermos, o não representado – também

²² J. Rancière, «Politics, Identification, and Subjectivization». *October*, 61 (1992) 58-64, p. 60.

²³ I. Afonso & P. C. Pereira, «Da Reconstrução do Sujeito e da Vulnerabilidade como Força», *Argumentos de Razón Técnica*, 22 (2019) 161-176, p. 165.

²⁴ Cf. Pélbart, «Una crisis de sentido...», op. cit.

²⁵ Pélbart, «Una crisis de sentido...», op. cit., s/p.

²⁶ Pélbart, «Una crisis de sentido...», op. cit., s/p. Tradução da autora.

opera sobre as atitudes coletivas e, logo, sobre as ações delas dependentes.

Subjacente a estas considerações está então uma ideia de comunidade – que comunidade podemos conceber num contexto de dispersão? – e uma ideia dos valores e princípios a que poderá recorrer-se para conceber e renovar instituições. Estaria essa comunidade melhor preparada para prever e/ou suplantar catástrofes?

2. Mas, todavia, uma comunidade

[T]he human soul dies from consumption in the hell of social catastrophe unless it makes common cause with others. In the community that common sense rebuilds, after the earthquake, upon the ashes on the slope of Vesuvius, the red wine of life tastes better than anywhere else²⁷.

A ideia habitual de comunidade tende a colapsar a diferença temporal, que é intrínseca à linguagem e à experiência, num todo abarcável por um só ponto de vista²⁸. Pressupõe, por relação, um sujeito unitário ou uma identidade coletiva homogénea onde os interesses coincidem, pelo menos na sua maioria. Mas ainda que seja traduzida como subjetividade partilhada, como consciência comum ou como relações de mutualidade e reciprocidade, esse ideal de comunidade acaba por negar, desvalorizar ou reprimir a diferença ontológica dos sujeitos, e dissolve a inesgotabilidade do social num todo confortavelmente fechado em si mesmo²⁹.

O individualismo liberal e o comunitarismo não são, porém, os únicos modos de conceber as relações sociais. Habitamos tantas comunidades quantas as relações sociais em que participamos e as posições de sujeito que elas definem³⁰, constituídos por uma variedade de discursos e práticas que remetem para «a realização de um sujeito singular e coletivo, com vista aos poderes da multidão»³¹. Nas linhas que sigo, a multidude ilustra a ideia de uma comunidade que internalizou a falta de lugar e de tempo fixos, que é móvel e flexível e que concebe o futuro apenas como uma totalidade de possibilidades a ramificar-se em inúmeras direções³². A multidude é um contraponto ao sujeito social de cariz essencialista ou unitário e ilustra o entrelaçamento dos níveis epistemológico, prático e ontológico que traz para a

²⁷ E. Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution*, William Morrow and Company, New York 1938, p. 758.

²⁸ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990, p. 231.

²⁹ Young, *Justice and the Politics*, op. cit. pp. 226 e 230.

³⁰ C. Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London and New York 1993, p. 20.

³¹ M. Hardt & A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000, p. 380. Tradução da autora.

³² Hardt & Negri, *Empire*, op. cit., p. 380.

realidade um projeto que é, na verdade, a comunidade³³.

Estamos no âmbito das dinâmicas da produção de relações sociais - hoje interpretadas, muitas vezes, como instáveis, débeis e heterogêneas -, e também no campo da estruturação do social e da produção da subjetividade. Tudo interligado e mutuamente condicionantes. Mas procura-se superar um marco conceptual e político herdado do século XX que preconiza a relação social baseada no capital, a classe como paradigma da estruturação social e, ainda, a ideia de subjetividade como individual, racionalmente transparente e auto-fundada. Os processos e dinâmicas referidos podem ser repensados se atendermos a que «[o]s processos de constituição ontológica se desdobram nos movimentos coletivos de cooperação, através dos tecidos novos produzidos pela subjetividade»³⁴. E a ontologia aqui convocada não refere o ser da *individualidade* ou *essência*, refere sim a existência, o *ser com*, que é preponderante para uma ideia de solidariedade e comunidade:

o ser não se identifica como tal (como o Ser do ser), mas mostra-se [se pose], dá-se, ocorre, dispõe-se (feito evento, história e mundo) como o seu próprio plural singular com³⁵.

E é neste *ser com*, que o homem expõe a sua simultaneidade como criador e criatura ou, ainda, como produtor e produto, superando a representação simplista de objetivo-subjetivo³⁶ e a dicotomia ontológica aí conotada habitualmente.

Podemos admitir que a experiência atual, por diversas ordens de razões, se estende sobre um fundo de transitoriedade, vulnerabilidade e incerteza. Todavia, os desafios sociopolíticos passarão por encarar essas características, não como um fatalismo ou aporia paralisante, mas como o tecido mesmo da realidade, a partir do qual devemos agir individual e coletivamente. Para tentar enfrentar a ideia de inoperância, instabilidade social ou ineficácia atribuídas frequentemente aos particularismos identitários e à dispersão ou fragmentação sociopolítica³⁷, as reflexões dominantes sobre relações de capital ou classe beneficiarão do complemento de outras visões. As interpelações do viver em comum requerem, para o seu entendimento e mitigação, leituras mais articuladoras do que disjuntivas (e.g., cultura *vs.* redistribuição).

³³ G. Deleuze & F. Guattari, *What is Philosophy?* Columbia University Press, New York 1994; Cf. Hardt & Negri, *Empire*, op. cit.

³⁴ Hardt & Negri, *Empire*, op. cit., p. 402. Tradução da autora.

³⁵ J.-L. Nancy, *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford CA 2000, p. 30. Tradução e realce itálico da autora.

³⁶ Cf. Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution*, op. cit., p. 747.

³⁷ Cf. Mouffe, *The Return of*, op. cit.; Cf F. Ingrassia, «Por todas partes crece la sensación de ser como naufragos a la deriva» [online], entrevistado por Amador Fernández-Savater, 26 fevereiro 2011.

Sobretudo, leituras que não confundam globalização com universalização³⁸, nem a liberdade com uma mera ausência de coerção. É preciso reconhecer que os reptos sociais e políticos de hoje já não se definem apenas pelas lutas contra os papéis e lugares que a máquina estatal e a sociedade atribuem a cada pessoa, nem pelas lutas por tomadas de poder, e passaram a incluir, nos desígnios da emancipação, a autoprodução constante e criativa dos modos de vida que queremos realizar³⁹.

Há, portanto, conexões e camadas de tempos, espaços e circunstâncias que - longe de uma cadeia simplista de causa-efeito, de apriorismos e de uma leitura unívoca de comunidade -, permitem dizer que «as formas de socialização e os diferentes tipos de barbárie são como vasos comunicantes»⁴⁰. Aqui, como aporte sinérgico, lembro Eugen Rosenstock-Huessy que, tendo dedicado parte do seu pensamento a grandes eventos e catástrofes da história humana, notava que qualquer sociedade pode basear-se numa seleção peculiar de desejos e interesses, de tal modo que «se produz um tipo diferente de homem e mulher estimulando ou reprimindo diferentes potenciais paixões»⁴¹. Admitindo as condições de fragmentação, vemos que não há cadeias para quebrar, mas sim:

experiências coletivas para compor e sustentar em ambientes altamente variáveis, de modo que, possivelmente, a questão é pensar em termos de auto-organização e de políticas igualitárias⁴².

Analisar criticamente as causas da barbárie e catástrofe, e ter consciência da sua potencial persistência no tempo, convoca ao mesmo tempo o equacionamento das condições de possibilidade de (re)construção coletiva. Por isso, perspetivar com outros os termos e conceitos que podem esclarecer os perigos e as visões da época atual deve, ao mesmo tempo, ambicionar a inclusão de ângulos sociopolíticos que levem em conta as expressões «marginais», martirizadas ou humilhadas de modos de viver e de pensar. Esse momento de uma «fusão» entre a parte e a totalidade representa o horizonte histórico último, aquele que não pode ser dividido nas dimensões *universal* e *particular*, e pelo qual a história prescinde enfim do suposto carácter teleológico e se confirma, pelo contrário, como uma sucessão descontínua de

³⁸ Baudrillard faz corresponder a globalização à tecnologia, ao mercado, ao turismo e à informação, e contrasta com a identificação do universal que corresponde a direitos humanos, liberdade, cultura e democracia. Acrescenta que enquanto a globalização parece irreversível, a universalização parece estar a desaparecer (cf. Baudrillard, *The Spirit of*, op. cit., pp. 87-88).

³⁹ Pélbart, «Una crisis de sentido...», op. cit.

⁴⁰ Luhmann, *Observations on Modernity*, op. cit., p. 70. Tradução da autora.

⁴¹ Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution*, op. cit., p. 3. Tradução da autora.

⁴² Ingrassia, «Por todas partes...», op. cit., s/p, tradução da autora. Sugere-se, para informações mais detalhadas e exemplos práticos, a leitura de *Argentina Since the 2001 Crisis: Recovering the Past, Reclaiming the Future* [eds. Cara Levey, Daniel Ozarow e Christopher Wylde, 2014, Palgrave Macmillan].

formações hegemónicas e não ordenadas por um plano transcendente⁴³. Neste olhar, pensar a catástrofe não favorece um sentido de *retrocesso* ou de *perda de direção*, mas proporciona a relevância de um pensamento crítico das possibilidades de (re)criação da realidade. E a análise política não deverá ser polarizada em termos de «revolução total» ou «reformismo gradual», porque o que escapa a estas visões é precisamente a lógica alternativa do *objet petit*, isto é, da possibilidade de uma particularidade se tornar o gatilho de uma totalidade impossível⁴⁴.

3. E se

We daily emerge out of social death by a miracle. Hence, we no longer care for Cartesian metaphysics which lead man's mind beyond his physical death in nature. We are groping for a social wisdom that leads beyond the brutal 'nomical' facts of economics and the monstrosities of the social volcano⁴⁵.

Vivemos já as condições que podem espoletar crises profundas: os discursos de ódio, a xenofobia e o racismo atingiram níveis de extensão e proliferação inquietantes, pelo que a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou, em julho de 2021, uma resolução sobre «a promoção do diálogo inter-religioso e intercultural e a tolerância no combate ao discurso do ódio»⁴⁶. Esta resolução enquadra-se na *Estratégia e Plano de Ação da ONU para os discursos de ódio* que enfatiza «a necessidade de combater o ódio de forma holística e com total respeito pela liberdade de opinião e expressão», e propõe um trabalho de colaboração com as partes mais interessadas, «incluindo organizações da sociedade civil, meios de comunicação, empresas de tecnologia e plataformas de *media*»⁴⁷.

Neste cômputo, não deixa de ser importante:

[m]obilizar a memória solidária de vítimas, a memória de esperanças não realizadas e de injustiças pendentes, contra tudo o que continua a causar dor e sofrimento e a destruir indivíduos⁴⁸.

⁴³ E. Laclau, *On Populist Reason*, Verso, London and New York 2005, p. 225.

⁴⁴ Cf. Laclau, *On Populist*, op. cit., pp. 225-6. Refere-se «impossível» no sentido de totalidade homogénea, com coincidência de interesses. A totalidade deve aqui ser lida dentro do conceito de hegemonia de Ernesto Laclau – a articulação política (entre diferentes lutas sociais) como categoria central da análise política.

⁴⁵ Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution*, op. cit., p. 757.

⁴⁶ In [International Day for Countering Hate Speech | United Nations](#) (acedido em 07 de junho de 2022). Tradução da autora.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Zamora, «Th. W. Adorno...», op. cit., p. 473. Tradução da autora.

Mas a par do reconhecimento de atos enganosos do passado é importante compartilhar a responsabilidade no que é construído (e destruído) para o futuro, com efeitos não só ao nível dos laços e compromissos inter-geracionais como numa «mútua contaminação de universalidade e de particularidade»⁴⁹. Entenda-se nesta contaminação um duplo movimento: o universal é pluralizado (pois qualquer enunciado do universal, como os *direitos do homem*, obedece a um quadro geográfico e histórico específico, que o desenha na sua forma e conteúdo); e o particular reescreve o universal (como visto na secção 1.) pela exposição das insuficiências e excessos dos discursos universalistas e, assim, reivindicando o seu lugar no universal⁵⁰.

A importância dessa mútua contaminação - para uma partilha de responsabilidade e possibilidade de mobilização em esforços coletivos -, está inscrita nos momentos de viragem existencial ou, como referi na secção 1, de metamorfose da sensibilidade. Acontecimentos como o tráfico negreiro, o colonialismo, o fascismo, o nazismo, o Holocausto e genocídios encarnam a negação da ideia de progresso humano⁵¹ e a impossibilidade de uma integração ou superação ao modo hegeliano. A sua existência não é negligenciável e os seus contornos não permitem a conversão do sofrimento num frio e indiferente *preço a pagar* pela ascensão da humanidade. Note-se que essa perspetiva teleológica considerava o sofrimento como uma exceção, e tendia a estabelecer uma lógica de pontos positivos e negativos, bem como a justificação da violência para poder implementá-la. Já a perspetiva das vítimas desmente a natureza excecional do sofrimento - o estado de exceção é a regra - e cada vítima é uma vítima a mais⁵².

A tradução do político na objetividade do dia-a-dia não poderá ser efetivada, pois, com um pretenso distanciamento face ao sensível. Concretamente a governação, as fronteiras, as escolas, as estradas, as regulações, os exércitos e as leis não se realizam se as pessoas não forem levadas do individualismo aos empreendimentos comuns, através de paixões coletivas⁵³. Se alargarmos o termo «paixões» para incluir princípios e valores, poderemos defender que, na criação do mundo social, ou especificamente de entidades sociais⁵⁴, se denota a saliência (ou significado) social de certa propriedade, valor, paixão num dado contexto (ainda que contrafactual, como este de catástrofe). Mas com essa saliência podem vir constrangimentos e/ou benefícios.

⁴⁹ Cf. Laclau, *On Populist...*, op. cit., pp. 225-6. Tradução da autora.

⁵⁰ É. Balibar, *On Universals: Constructing and Deconstructing Community*, Fordham University Press, New York 2020, p. vii.

⁵¹ A. Mbembe, *Políticas da Inimizade*, Antígona, Lisboa 2017, p. 100.

⁵² Zamora, «Th. W. Adorno...», op. cit., p. 471.

⁵³ Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution*, op. cit., pp. 3-4.

⁵⁴ Entidades sociais incluem: factos sociais - estruturas de classe, relações de género e raça, crises financeiras; ações sociais - invasão de um país, dissoluções de parlamentos, manifestações públicas; objetos sociais - leis, dinheiro, nações, corporações, propriedade (cf. A. L. Thomasson, «Social Entities», in R. Poidevin, et al. (eds.), *Routledge Companion to Metaphysics*, pp. 545-554, Routledge, London 2009).

Rastrear e atribuir, então, propriedades ditas *essenciais*, em detrimento de outras, a dada entidade ou fim, reflete uma escala de interesses e de valores humanos que são expressos pelo uso que fazemos de conceitos⁵⁵. E estes compromissos conceptuais são *úteis* na medida em que refletem a disposição para agir de um dado modo, em vez de outro.

Contudo, dizer que as entidades sociais são um produto concreto de intenções, não obriga a descartar a operabilidade do inconsciente na criação das próprias instituições e conceitos e na produção de novas realidades – ainda que, às vezes, coercivas ou injustas. Para ilustrar, recorro às consequências não intencionais e imprevistas que podem emergir do quadro dinâmico dos factos, ações e objetos sociais: as recessões económicas, os padrões de fixação humana, o racismo e a discriminação de género no local de trabalho. São exemplos de fenómenos sociais que surgem sem que ninguém as tenha intencionado ou acordado previamente⁵⁶. Inclusive, os conceitos necessários para as descrever podem nem estar configurados nas sociedades em que, demasiadas vezes, esses fenómenos se banalizam. Por tudo isto, pode dizer-se que o mundo social é desconcertante, pois «parece ser, ao mesmo tempo, uma criação humana e algo que pode ser-nos desconhecido, ou até mesmo coercivo»⁵⁷.

Os exercícios conscientes e os não intencionados, assim como o formal e o sensível, imiscuem-se, portanto, na (re)criação coletiva da realidade social. Rosenstock-Huessy resumia, em *In the Cross of Reality*, a importância de uma convergência entre educação e trabalho. Sobretudo a partir da crença de que a humanidade só se libertaria dos perigos do passado por meio de atos coletivos criativos, da renovação das próprias instituições que surgiram como respostas e saídas às catástrofes e, sempre que necessário, por meio da criação de novas instituições adequadas às necessidades dos tempos. De resto, o carácter temporal e intencional do humano, dizia, é evidente na gramática e conceitos que usamos e nas instituições que idealizamos. Mas reforço que a revisão e a criação de instituições passam pela aceitação de que a intencionalidade não é tudo – há ainda a mobilização do não representacional, do sensível⁵⁸ e, ainda, os processos de legitimação que ora elaboram justificações (às vezes falsas ou míticas) para a existência e funcionamento das instituições, ora desconstróem a sua fundamentação teórica⁵⁹. No fundo, trata-se de tentar explicar como dado mundo social se efetivou de entre outras múltiplas, diversas possibilidades de concretização.

Pensar a catástrofe pode mostrar-nos como, na ausência de certezas (ou fundações)

⁵⁵ Cf. Á. K. Sveinsdóttir, «The Social Construction of Human Kinds», *Hypatia*, 28(4) (2013) 716-732.

⁵⁶ Thomasson, «Social Entities», op. cit., pp. 277-278.

⁵⁷ Thomasson, «Social Entities», op. cit., p. 553. Tradução da autora.

⁵⁸ Querendo dizer uma «maturidade gnoseológica» que, num contexto mais abrangente do que o da representação ou «racional» (porque abarca o espaço de apresentação ou do aparente), «atenta ao sentido do que *se dá* e do *que acontece*, assim como aos ausentes, negados pela impossibilidade de acesso ao lugar da palavra» (Afonso & Pereira, «Da Reconstrução do Sujeito», op. cit., p. 170, nota 8).

⁵⁹ Thomasson, «Social Entities», op. cit.

e na presença de necessidades extraordinárias, somos obrigados a fazer perguntas de sempre, mas em modos diferentes⁶⁰. Modos que acompanhem a contínua recriação da (co)existência e que deem conta dos processos de crise social, ecológica e política que hoje se tornaram uma ameaça de aniquilação e condenam milhões de seres humanos a ser um «excesso de população»⁶¹. Requerem-se alternativas às relações de índole capitalista e neoliberal, outras expectativas e interpretações para as formas do mundo coletivo. E precisa-se de um outro imaginário, já que «[s]em imaginação não há subjetivação coletiva e sem subjetivação coletiva não há saída do pesadelo atual»⁶².

Considerações finais

As condições presentes não nos obrigam a aceitar que uma época caracterizada pela deriva, pela fragmentação e pelo jogo incontrollável de significações seja, desde logo, apocalíptica. Essa visão pode, afinal, estar cativa de uma problemática racionalista, uma herança proveniente de dada interpretação metafísica que defende a necessidade dos fundamentos metafísicos ou, dito de outro modo, que defende que sem fundamentos algo estará perdido, ameaçado ou minado⁶³. Contudo,

[n]em os séculos que prepararam e enfim produziram Descartes, e nem nós, povos do pós-guerra, poderemos extrair esforços comuns internacionais e interdenominacionais [interdenominational] de uma fórmula que nada diz sobre a dignidade das impressões e expressões, da aprendizagem e do ensino, ou de ouvir e falar com os nossos semelhantes⁶⁴.

A catástrofe pode dar-nos a perceber que provações nunca vividas obrigam a pensar a sociedade, a história, a cultura e a vida através de outras perspetivas, como a das vítimas, dos vulneráveis, dos marginalizados e do sensível⁶⁵. Uma história comum poderá então emergir da condição em que, devido a sucessivas catástrofes, falantes e ouvintes acabam por integrar espaços e tempos comuns e, vendo a conexão entre esses tempos, podem também perceber outros laços entre si⁶⁶. Laços que passam pelo questionamento da retórica, mais comum, de *progresso* e de *retrocesso* e que passam,

⁶⁰ Mouffe, *The Return of*, op. cit.

⁶¹ Zamora, «Th. W. Adorno...», op. cit., p. 477.

⁶² F. Berardi, «Transformemos la catástrofe en subversión» [online], entrevistado por Amador Fernández-Savater, 21 janeiro 2009, s/p. Tradução da autora.

⁶³ Mouffe, *The Return of*, op. cit., p. 15.

⁶⁴ Rosenstock-Huussy, *Out of Revolution*, op. cit., p. 752. Tradução da autora.

⁶⁵ Adorno, *Philosophical elements*, op. cit.; cf. Afonso & Pereira, «Da Reconstrução do Sujeito», op. cit.; cf. Péllbart, «Una crisis de sentido...», op. cit.

⁶⁶ Rosenstock-Huussy, Eugen, *In the Cross of Reality, The Hegemony of Spaces*, Routledge 2017 [1956], p. xv.

ainda, pela problematização, ao modo foucaultiano, do entrelaçamento entre o saber e o poder vigentes.

Perante ameaças de dispersão, degradação ou mesmo anulação de fenómenos, processos, estruturas e experiências que constituem o mundo social e as suas configurações, o contributo da filosofia política e social é determinante - para analisar as condições de possibilidade desses eventos, para questionar e/ou criar conceitos, para rever paradigmas ontológicos, epistemológicos e políticos, para propor ferramentas e perspetivas. Um contributo que passa inevitavelmente pelo equacionamento de processos de subjetivação, pela produção de relações sociais e pelas relações de poder. A catástrofe não deixa, portanto, de constituir um *evento*⁶⁷ em que as populações afetadas são expulsas de uma dada estabilidade e do conforto de ter certezas. O próprio pensamento vê-se «obrigado» a pensar o que não estava preparado para pensar⁶⁸, a circular por territórios hostis.

A ideia de (des)territorialização que a catástrofe pode veicular, procura aliar uma interpretação mais literal - o dos espaços físicos (da geopolítica, do trânsito pelo mundo, dos deslocamentos, dos campos de refugiados, dos muros que segregam e dos campos de extermínio) -, e um lado mais figurativo, o da expulsão ou redefinição dos domínios do pensamento, de hierarquias conceptuais, de construções essencialistas, do apontar de uma única causa para problemas complexos e, enfim, da (des)obediência a dado esquema de inteligibilidade. O capitalismo é um exemplo incontornável de um sistema de permanente desterritorialização pois nele se tenta constantemente tomar ou recuperar os processos que habilitam essa mesma desterritorialização⁶⁹, seja na ordem da produção, seja na das relações sociais ou da ordem do sensível (o capitalismo tenta dominar os impulsos/paixões/valores que moldam a sociedade). Antes conotado com um todo económico fechado sobre si mesmo, constituído pelas dinâmicas contraditórias dos mercados, o capitalismo transformou-se num corpo complexo, onde o todo sofre também determinações políticas, militares, tecnológicas e ecológicas, para nomear apenas algumas⁷⁰.

Para o entendimento da complexidade e mutabilidade dos processos de criação da realidade social reclama-se uma ontologia do mundo social, diga-se, mais relacional, que não ocorra estritamente no nível reservado aos princípios (o especulativo, abstrato). Na verdade, hoje,

⁶⁷ Evento segundo Foucault : «Èvènement - il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte» (in «Nietzsche, la généalogie, ...», op. cit., p. 161).

⁶⁸ Lyotard, *The Inhuman*, op. cit., p.73. Em detalhe: «Being prepared to receive what thought is not prepared to think is what deserves the name of thinking».

⁶⁹ Pélbart, «Una crisis de sentido...», op. cit., s/p.

⁷⁰ Cf. Laclau, *On Populist...*, op. cit., pp. 229-30.

a ontologia posiciona-se no (...) pensar a existência no auge de um grande desafio ao próprio pensamento que é o global [mondialité] enquanto tal (e se designa “capital”, “(des)ocidentalização”, “tecnologia”, “fim da história”, e assim por diante)⁷¹.

A complexidade, portanto, denota não só a imbricação de matérias de pensamento e de ação, como também a pluralidade de tempos e de espaços que confundem esquemas de reflexão sustentados em ideias de justaposição, de linearidade, de *a priori* e de oposição. E é esta mesma complexidade, que espanta e desconserta, a condição do mundo que viabiliza a inclusão e ponderação de cenários impensados nos *modi operandi* das deliberações presentes.

Referências

- Adorno, T. W., *Philosophical elements of a theory of society*, Polity Press, Cambridge 2019 [1964].
- Afonso, I. & Pereira, P. C., «Da Reconstrução do Sujeito e da Vulnerabilidade como Força», *Argumentos de Razón Técnica*, 22 (2019) 161-176. <http://doi.org/10.12795/Argumentos/2019.i22.07>
- Balibar, E., *On Universals: Constructing and Deconstructing Community*, Fordham University Press, New York 2020.
- Baudrillard, J., *The Spirit of Terrorism*, Verso, London and New York 2003.
- Berardi, F., «Transformemos la catástrofe en subversión» [online], entrevistado por Amador Fernández-Savater, 21 janeiro 2009. <https://blogs.publico.es/fueradelugar/6/transformemos-la-catastrofe-en-subversion>. [Acedido em 27 dezembro 2021]
- Deleuze, G. & Guattari, F., *What is Philosophy?* Columbia University Press, New York 1994.
- Foucault, M., «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», in *Hommage à Jean Hyppolite*, pp. 145-172, Presses universitaires de France, Paris 1971.
- Fraser, N., *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge, 2008.
- Hardt, M. & Negri, A., *Empire*. Cambridge, Harvard University Press, MA 2000.
- Hardt, M. & Negri, A., *Multitude. War And Democracy In The Age Of Empire*, Penguin Press, New York 2004.
- Ingrassia, F., «Por todas partes crece la sensación de ser como naufragos a la deriva» [online], entrevistado por Amador Fernández-Savater, 26 fevereiro 2011. <https://blogs.publico.es/fueradelugar/280/como-naufragos-a-la-deriva> [Acedido em 27 de dezembro de 2021]
- Laclau, E., *On Populist Reason*, Verso, London and New York 2005.
- Levey, C.; Ozarow, D. & Wylde, C., *Argentina Since the 2001 Crisis: Recovering the Past, Reclaiming*

⁷¹ Nancy, *Being Singular Plural*, op. cit., p. 47. Tradução da autora.

- the Future*, Palgrave Macmillan 2014.
- Luhmann, N., «Globalization or World society: How to conceive of modern society?», *International Review of Sociology*, 7(1) (1997) 67-79. Doi: 10.1080/03906701.1997.9971223
- Luhmann, N., *Observations on Modernity*, Stanford University Press 1998.
- Lyotard, J.-F., *The Inhuman: Reflections on Time*, Stanford University Press 1991 [1988].
- Mbembe, A., *Políticas da Inimizade*, Antígona, Lisboa 2017.
- Mbembe, A., *Brutalismo*, Antígona, Lisboa 2021.
- Mouffe, C., *The Return of the Political*, Verso, London and New York 1993.
- Nancy, J.-L., *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford CA 2000.
- Pelbart, P. P., «Una crisis de sentido es la condición para que algo nuevo aparezca» [online], entrevistado por Amador Fernández-Savater, 13 fevereiro 2010. <https://blogs.publico.es/fueradelugar/124/una-crisis-de-sentido-es-la-condicion-necesaria> [Acedido em 22 dezembro 2021]
- Rancière, J., «Politics, Identification, and Subjectivization». *October*, 61 (1992) 58-64. DOI <https://doi.org/10.2307/778785>
- Rosenstock-Huessy, E., *Out of Revolution*, William Morrow and Company, New York 1938.
- Rosenstock-Huessy, E., *In the Cross of Reality, The Hegemony of Spaces*, Routledge 2017 [1956].
- Serra, P., «Cataclismos e catástrofes: reflexões acerca da relação entre sistema político e sistema mediático», in João C. Correia (org.), *Comunicação e Política*, pp. 63-83, Estudos em Comunicação da Universidade da Beira Interior, Covilhã 2005. [Comunicação e Política \(ubi.pt\)](http://Comunicação e Política (ubi.pt))
- Sveinsdóttir, Á. K., «The Social Construction of Human Kinds», *Hypatia*, 28(4) (2013) 716-732. doi:10.1111/j.1527-2001.2012.01317.x
- Thomasson, A. L., «Social Entities», in R. Poidevin, et al. (eds.), *Routledge Companion to Metaphysics*, pp. 545-554, Routledge, London 2009.
- Zamora, J. A., «Th. W. Adorno: filosofia frente a la catástrofe», *Sociología Histórica*, 10 (2020) 464-480. https://digital.csic.es/bitstream/10261/237656/1/filosofia_frente_catastrofe.pdf
- Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1990.

RECENSÓES

David J. Rosner (ed.), *Catastrophe and Philosophy*, Lexington Books, 2019; 370 pp.; ISBN 978-1-4985-4011-7.

O livro *Catastrophe and Philosophy* editado por David J. Rosner parte de um pressuposto básico, mas algo esquecido na prática da filosofia, pressuposto esse que remonta aliás aos primórdios radicais da aventura do pensamento. A metodologia do labor filosófico pode bem caracterizar-se pela mestria em esgrimir silogismos lógicos, a par de um esforço bibliográfico especializado, domínio de vários idiomas e do respectivo vocabulário atinente a um certo campo de pesquisas, mas embora atravessado de termos e conceitos técnicos, ele não se deixa resumir a uma mera técnica. A força motriz na origem de algum formalismo em filosofia e que não deixa de lhe conferir o seu propósito é todavia esse interrogar primacial da realidade circundante desse alguém que “faz” filosofia.

Há, na fenomenologia do labor filosófico, a consolidação de uma atitude técnica e profissional que tende a obnubilar essoutra mais original e de onde aliás retira a sua proveniência. Em última análise, o léxico de procedimentos e conceitos que constitui o domínio de uma dada área disciplinar não se deixaria compreender sem essa abertura primeira à realidade. Aquele que interroga e questiona com mais ou menos talento ou mais ou menos método não o faz sem antes se saber filiado num património e numa história de sucessivos sobressaltos instados pelo ser ou por um certo acontecimento disruptivo que cativa a interrogação e desperta a sistematização. A obra, qualquer uma delas, nasce por isso de uma tentativa biográfica de simultâneo auto- e hétero-questionamento do significado das circunstâncias e eventos e que não deixam de solicitar uma reacção. É neste âmbito que o contexto que rodeia a obra, se não explica o seu alcance, permite pelo menos pensar o horizonte de sentido com o qual ela se debate.

O esquecimento dessa condição primacial que é o de tantas vezes ter havido um acontecimento solene e de relativa gravidade ou magnitude que acompanha ou contextualiza o tempo e o espaço de vida de um dado autor é talvez uma condição para que a obra do próprio possa ganhar uma voz ou estatuto pautado por universal. Ou seja, ela contém propriedades que não pertencem à própria tipologia antropológica da sua génese nem a um mero apontamento historiográfico, mas que ultrapassam esses condicionalismos e falam-nos ainda de viva voz. E no entanto, na mesma medida que a filosofia atenta nas próprias condições de possibilidade de discursos universais, ela sabe pensar-se criticamente como distinta dos resultados das leis de carácter geral da ciência ou da matemática e problematizar os limites de uma pretensão à universalidade alheia a qualquer contexto prático, contexto em que a obra adquire um primeiro sentido como resposta às circunstâncias que rodeiam o mundo da vida do autor. No limite, um convite a determo-nos no contexto em que história e biografia se entrecem a montante de uma dada obra filosófica permite situá-la como uma eminente tarefa de constituição do sentido e alerta-nos para o

jogo hermenêutico entre o universal e o particular.

É nesta acepção que o livro em apreço propõe não uma filosofia da catástrofe, mas sobretudo uma leitura da história das ideias e da filosofia a partir de um ponto de vista que vê nas catástrofes e as suas diferentes tipologias e modalidades como paradigma de mudança cultural. Para lá de toda a devastação, as catástrofes desencadeiam igualmente um abalo primeiro que se traduz pela disseminação da incapacidade de atribuir um sentido ao ocorrido. Trata-se de uma leitura que situa a filosofia, tal como a literatura, a arte ou a religião na esfera prática do mundo da vida e assim sujeito a reviravoltas abruptas que abalam as suas condições de possibilidade. A filosofia é assim invocada para a tarefa urgente de uma reflexão, no pressuposto de poder descrever o sentido do sucedido, quiçá até justificá-lo ou declará-lo como inescrutável. É no próprio processo de interrogação que são inauguradas outras formas de enfrentá-lo, de resolvê-lo ou de declará-lo como evento fundador, isto é, como ponto de inflexão na auto-compreensão que o ser humano tem de si próprio.

Os exemplos mais ou menos recentes abundam: o terramoto de Lisboa de 1755 sobressaltou a Europa das Luzes e convocou-a para discutir a questão em torno da natureza do mal, do silêncio de Deus, da teodiceia e do hiato insuperável entre as leis naturais e as leis morais. Voltaire, Kant, Rousseau e Kleist, entre outros, intentaram uma leitura do significado desse acontecimento e das suas causas. Também o período do pós-Segunda Guerra Mundial se deparou com a devastação europeia, o início da era atômica, a revelação bárbara da miséria dos campos de concentração e o remate final da aliança metodológica entre a era industrial e a carnificina: a Shoah. Tudo isto não poderia deixar de lançar a tantas vidas a missão e o tormento de conciliar o fardo insustentável da memória com a mais profunda letargia face à fragilidade das construções humanas, ditada pelo imperativo de a vida ter de continuar a sempre inacabada tarefa de se reerguer das cinzas.

No entanto, as habituais estruturas de consciência e da sensibilidade com que o mundo aparecia de forma habitual e se tornava familiar são violentamente arrancadas e pulverizadas com óbvias repercussões para tudo aquilo que antes era considerado ao abrigo da mudança: surge a fragmentação e a dissolução do que antes era assumido como estável, a par do voluntarismo associado às normas morais, políticas, estéticas, legais ou urbanísticas. Os papéis sociais, fontes de identidade e mundivisão, tornam-se esvaziados e com eles surge o questionamento acerca do significado da vida face à devastação. Ao mesmo tempo, a catástrofe e a subsequente crise afirmam-se como alfobre de outras nascentes mundivisões pelas quais a esperança e a busca de um fundamento que resista aos reveses do acaso se alarga e renova. O rescaldo salda-se com frequência pela busca activa de uma forma de organização social e política que permita a resolução dos problemas humanos baseada em algo intrínseco à natureza humana e não em factores externos contingentes e temporários tais como o poder ou a opulência. É ela que insta um ideal de virtude encarnada pela conduta do sábio e que caberá à cultura preservar e transmitir. O colapso do mundo grego, por exemplo,

resultou na multidão sincrética e cosmopolita de filosofias helenísticas e religiões nascentes que contribuíram para uma nova compreensão do homem no cosmos e instauraram novas narrativas de esperança e salvação.

O ponto é reconhecer que a tarefa do pensar está necessariamente encastoadada num certo contexto prático. Quando a ordem do mundo histórico precedente é desestruturada ou varrida em definitivo, o pensar, face à fractura radical introduzida por certos acontecimentos, tem de se haver necessariamente com reconfigurações hermenêuticas, impossibilidades explicativas e a revisão das forças estruturais até então assumidas como sólidas. O sentido que armava a interpretação do mundo torna-se insuficiente perante a desocultação repentina de uma ordem intangível ou numenal que subjaz à ordem humana. O ajustamento psíquico e social face ao trauma, o alcance e os limites da razão, a inteligibilidade do real, a relação entre o indivíduo e o colectivo, o relativismo ou o cepticismo relativamente à fundamentação dos valores e a discricionariedade do poder como critério derradeiro da moral num cenário de anomia são algumas das questões que repassam os vários capítulos deste livro.

A abordagem seguida pela obra «Catastrophe and Philosophy» incorre por isso em vários riscos. Um deles é a latitude com que o termo catástrofe é usado ou pressuposto ao longo de vários artigos sem que por vezes seja precisado o seu significado e distinguido daqueles outros que lhe são análogos. De facto, o termo “catástrofe”, originariamente proveniente da tragédia clássica e na medida em que tem ganho relevância analítica para descrever sobretudo acontecimentos imprevistos e gravosos, tem sofrido uma inflexão semântica para outros domínios que se caracteriza pela proximidade a termos como crise, desastre, calamidade, colapso. Daí que possamos encontrar termos como crises ou catástrofes epistémicas, morais, humanitárias ou demográficas, abrindo a extensão dos temas tratados na medida em que a sua compreensão se reduz. A questão não é esse alargamento, mas a própria forma como ele não é ao longo de vários capítulos justificado ou enquadrado por uma introdução.

Outro dos riscos é, por conseguinte, o proceder-se desde logo a um simples catálogo de ocorrências das várias crises e catástrofes em diferentes espaços e tempos e sem que aparentemente nada tenham de comum. O risco é pensá-las apenas de um ponto de vista empírico, externo, como resultado da configuração desajustada entre circunstâncias materiais e sociais correntes que precederam e sucederam ao acontecimento. Apesar de ser esse um risco metodológico, a devassa de acontecimentos catastróficos passados, sejam ele de origem natural ou artificial, é também o encontro com a possibilidade de o sofrimento descontrolado, da dor informe e, enfim, o mal, não terem qualquer justificação e terem de ser encontrados na sua insubsumível singularidade. E esse é talvez o ponto crucial que a análise de catástrofes revela: o facto de elas ocorrerem é a demonstração cabal de como as nossas mais sistemáticas tentativas de explicação e predição albergam no seu âmago uma incompletude de potencial intempestivo para o nosso mundo de estabilidade, regularidade e ordem.

O facto de as catástrofes continuarem a acontecer e acastelarem-se levanta a suspeita de haver uma lógica subterrânea inacessível à razão que demora em manifestar-se, mas cujo desvelo possui uma eloquência quanto às nossas mais caras expectativas de transparência e controlo. Não obstante a sociedade industrial acomodar a catástrofe como excepção temporária a ser reenviada a um défice de prevenção e previsão, subsistem instantes em que se vislumbra como a eloquência de certos acontecimentos levantam a suspeita de uma outra temporalidade alheia àquela do futuro como produção. Todas estas matérias são de alguma forma os pressupostos abordados em «Catastrophe & Philosophy».

Na sua aceção de empreender uma leitura da filosofia a partir da perspectiva da catástrofe, o livro organiza-se ao longo de dezoito capítulos subdividido em seis secções, sendo que a última secção corresponde à conclusão e apenas a um capítulo. As restantes cinco secções seguem uma divisão por épocas frequente em volumes que propõem uma outra leitura da história das ideias, sendo que dois capítulos são votados à Modernidade. A organização compreende assim o Mundo Antigo, a Idade Média e o Renascimento, o início da era Moderna, a tardo-Modernidade e a pós-Modernidade. A distribuição dos artigos por cada secção é algo assimétrica. A última parte, a da pós-Modernidade, inclui por exemplo apenas dois capítulos, enquanto a da tardo-Modernidade compreende um total de seis capítulos. Os temas, embora votados à genealogia do fazer filosófico tal como enraizado no tempo da catástrofe, caso fossem seriados de acordo com uma outra divisão, poderiam ser agrupados em tópicos da história da religião, dos estudos literários, da filosofia política, da metafísica, da estética e do direito.

A introdução ao volume de Rosner é assaz sólida e estabelece os pontos-chave comuns a praticamente todos os capítulos. Além da introdução geral, cada secção epocal compreende ainda um prefácio da sua autoria e que precisa o âmbito dos capítulos. Se nestas são referidas as várias catástrofes que motivam os respectivos capítulos, naquela o leitor é familiarizado com alguns dos conceitos e considerações que atravessam as reflexões dos vários autores. Neste contexto, refira-se, caso houvesse ainda dúvidas, como uma breve contabilidade dá conta da copiosa fertilidade da guerra para a filosofia. Ela surge nesta obra como a mais frequente das catástrofes de origem humana. É no seu rescaldo que os autores de muitos capítulos situam obras que, não obstante deterem um alcance universal, devem a sua génese a questões levantadas pelo próprio testemunho da miséria, ruindades e chacinas ocasionados pela violência organizada e as demonstrações impiedosas de força. A guerra do Peloponeso (*A República* de Platão), o período dos Reinos Combatentes (Daoísmo e Confucionismo), a ocupação babilónica de Jerusalém (*Livro das Lamentações*), o saque de Roma (*A Cidade de Deus* de Santo Agostinho), a Guerra dos Trinta Anos (*O Leviatã*, de Thomas Hobbes e as *Meditações sobre Filosofia Primeira*, de René Descartes), além da ruína do Império Austro-Húngaro (*O Tractatus*, de Ludwig Wittgenstein), as duas Guerras Mundiais (*Um Estudo de História*, de Arnold Toynbee) atestam como

a metódica da mortandade que recheia a história, se não explica todo o conteúdo das obras em questão - o que seria uma explicação naturalista - motiva, pelo menos, através do confronto com dada uma situação, o horizonte de problematização inicial dessas obras. A perda irreparável da anterior estabilidade social e política e a noção da impermanência, instabilidade e abusos do poder não poderiam deixar de instar a busca da fundamentação mais apropriada da moral e dos costumes e dos respectivos critérios associados à natureza humana.

Além da frequência da guerra, ao longo do livro damos conta dos efeitos de outras catástrofes causadas por um conjunto de vários fenómenos que exorbitam em todas as épocas a vulnerabilidade das muralhas da cidade dos homens face à natureza ou ilustram, como a guerra, os vários desmandos da própria potência humana. Acontecimentos como as invasões bárbaras e o saque de Roma, a Peste Negra, o terramoto de Lisboa de 1755, os ataques do 11 de Setembro e o Holocausto constituem-se como marcos que dão a um determinado período histórico o seu clima espiritual, tornando a sua identificação como períodos flagrantes de incerteza e insegurança universais. Como alerta Rosner na sua introdução, a catástrofe, ao relevar a anomia cósmica, manifesta-se outrossim de forma eminentemente positiva, seja como fonte de novos valores ou de uma renovação espiritual colectiva, seja pelo reconhecimento de haver uma discrepância cognitiva prévia e que permitiu o aparecimento de um evento traumático.

Os vários capítulos, ao inscreverem a filosofia na história, intentam mostrar como esta pode ainda assim reclamar os seus desenvolvimentos mais profícuos como pensamento de um mundo em mudança. A filosofia descobre-se aí igualmente como possível acto terapêutico simultâneo à interrogação, como esforço e tentativa de salvaguarda da sobrevivência do sentido através da reflexão e dos limites das narrativas destinadas à reforma de uma consciência fracturada. Há por isso uma crítica implícita a alguma actividade filosófica como projecto de identificação das ideias e essências universais e eternas ou das características invariantes ou universais da condição humana independentes de qualquer contexto, mas sem que isso signifique à partida assumir-se a pretensão de tornar o fazer filosófico numa mera historiografia ou etnografia das ideias. De facto, como indica o autor e editor, a pluralidade das catástrofes não deixa de indiciar como cada sua instanciação se reclama como experiência de alcance transversal que atesta a constância da natureza humana, isto é, através da forma como as respostas emocionais face à catástrofe em lugares e épocas distintas – raiva, medo, vergonha, desespero, prazer, amor, gratidão, empatia – não deixam ainda de nos comover, espantar e sugerir que as reacções das comunidades às catástrofes são intemporais.

Por último, assinale-se a ambição da obra. Ao consistir na perspectivização dos temas a partir do ângulo da catástrofe, permite uma abertura diversa do leque de filosofemas, mas com isso torna-se comprometido com trabalhos de diferente profundidade. Capítulos há que são verdadeiros estudos de fundo no tratamento da

questão ou cuja originalidade deverão merecer a atenção de qualquer investigador, independentemente da sua especialização. Outros, infelizmente, na medida em que cumprem os requisitos para pertencer a este volume e à linha de pesquisa que enceta, parecem apenas aflorar ao de leve a matéria a que se propõem e são apenas uma introdução geral e até superficial. São afinal os riscos intrínsecos a uma edição que parte de uma leitura complementar da história da filosofia como estando encastoadada e radicada num chão atravessado de incerteza. O saldo pauta-se, contudo, por um volume sólido, coerente e relevante e que deve merecer a atenção do público em geral, desde especialistas a estudantes.

Tiago Mesquita Carvalho
(Instituto de Filosofia)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Adorno, Theodor 64, 66, 76, 200, 201, 203, 208, 209, 211, 213, 214
 Agamben, Giorgio 54, 58
 Allott, Philip 141-144
 Anaxógoras 81, 82, 87
 Anders, Günther 15, 17, 31, 36, 58
 Aristóteles 15, 87, 106, 201
 Authers, Benjamin 137, 138, 140, 144
 Badiou, Alan 37, 58
 Baudrillard, Jean 47, 58, 201, 202, 207, 213
 Beck, Ulrich 62, 63, 67, 69, 76
 Benjamin, Walter 25, 26, 27, 61-65, 69, 71-76
 Bergson, Henri 182, 187-189, 196
 Berque, Augustin 29, 149, 151, 158-160, 170, 172
 Besson, Samantha 136
 Blanchot, Maurice 39
 Boin, Arjen 134, 145
 Bonneuil, Christophe 67, 68, 76
 Buchanan, Allen 136
 Chakrabarty, Dipesh 25, 26, 61-65, 67-69, 72-76
 Charlesworth, Hilary 137, 138, 140, 144
 Coleridge, Samuel Taylor 51
 Connelly, Stephen 132, 134, 145
 Correia, Carlos João 11, 21, 22, 24, 31
 Clapham, Andrew 131, 135, 137, 145
 Cruft, Rowan 130, 136, 139-141, 145
 Crutzen, Paul 66, 76
 Deleuze, Gilles 30, 74, 76, 173, 181, 182, 185-190, 196, 197, 204, 206, 213
 Derrida, Jacques 36, 92, 95
 Descartes, René 87, 211, 220
 Diderot, Denis 133
 Donne, John 91
 Dupuy, Jean-Pierre 19, 31, 124, 127
 Epicuro 90, 95
 Espinosa, Bento 10
 Finnis, John 139
 Frege, Gottlob 82
 Goldman, Emma 195
 Guattari, Felix 30, 173, 174, 176, 180, 181-186, 189, 190, 192-197, 206, 213
 Griffin, James 139, 145
 Grotius, Hugo 136
 Hájek, Alan 85
 Hay, Colin 134, 145
 Haraway, Donna 67, 68, 70, 76
 Hegel, G. W. F. 47, 48, 50, 52, 53, 59, 64, 176, 187, 209
 Heidegger, Martin 33, 34, 37, 45, 46, 50, 56, 59, 109, 110
 Hetrick, Jay 185, 186, 192, 196, 197
 Hobbes, Thomas 142, 145, 220
 Husserl, Edmund 44, 103, 110
 James, William 187, 188, 197, 204
 Jonas, Hans 14, 20, 26, 32, 79, 80, 86-89, 91-93, 95
 Kant, Imanuel 10, 11, 13, 21, 32, 58, 66, 92, 117, 175, 177, 179, 218
 Kelman, Ilan 118, 127
 Klagge, James 94, 95
 Klee, Paul 73, 192
 Kleist, Heinrich von 11, 12, 32, 218
 Komatsu, Sakyō 155, 171
 Koselleck, Reinhart 16, 132-135, 145
 Lacoue-Labarthe, Philippe 35, 59
 Leibniz, Gottfried 66
 Lessing, Gotthold Ephraim 66
 Levinas, Emanuel 40
 Liao, Matthew 130, 136, 139-141, 145
 Locke, John 136
 Lucrécio 39, 40, 81, 83, 90, 94, 95
 Lyotard, Jean-François 18, 32, 177, 197, 212, 214
 MacIntyre, Alasdair 108, 110
 Malabou, Catherine 45, 59
 Malm, Andreas 67, 76
 Martino, Ernesto di 23
 Merleau-Ponty, Maurice 100, 105, 110

- Michizane, Sugawara no 154, 155,
171, 172
Miyazaki, Hayao 181, 197
Montaigne, Michel de 81, 84
Montesquieu 133
Moore, Jason 67, 68, 76
Morton, Timothy 181, 185, 186, 190, 197
Nancy, Jean-Luc 24, 25, 30-59, 61-66,
75, 76, 206, 213, 214
Neyrat, Frédéric 70, 76
Nickel, James 139
Nietzsche, Friedrich 51, 81, 86, 106,
110, 201, 204, 212, 213
Oe, Kenzaburo 22
Ouwehand, C. 173, 175, 180, 187, 197
Pascal, Blaise 80, 81, 84, 85, 86, 88
Platão 39, 201, 220
Pope, Alexander 66
Pufendorf, Samuel 136
Rabelais, François 46
Rancière, Jacques, 204, 214
Renzo, Massimo 130, 136, 139-141, 145
Ricœur, Paul 99, 102, 103, 108, 110, 111
Rousseau, Jean Jacques 12, 124, 126,
133, 218
Rosenstock-Huessy, Eugen 205-211, 214
Rosner, David J. 9, 217, 220, 221
Rosset, Clement 26, 79-87, 89, 94, 95
Rushkoff, Douglas 69, 76
Santo Agostinho 220
Santos, Leonel Ribeiro dos 10, 11, 32
Schelling 51, 52, 54
Schmitt, Carl 68, 69, 75, 77
Schopenhauer, Arthur 144
Sebald, W.G. 21, 22, 32
Shaw, V.G. 166, 167, 172
Sloterdijk, Peter 16, 19, 20, 21, 32
Sófocles 105, 107, 111
Soromenho-Marques, Viriato 10, 32
Steel, Daniel 81, 95
Stoermer, Eugene 66, 76
Tasioulas, John 139
Tønnessen, Morten 24, 32
Toynbee, Arnold 220
Tucídides 15
Vico, Giambattista 16
Viveiros de Castro, Eduardo 182, 185, 196
Voltaire 66, 124, 218
Walby, Sylvia 134, 135, 146
Watsuji, Tetsurō 29, 149, 158, 159,
160, 172
Wittgenstein, Ludwig 87, 94, 95, 220
Yoneyama, Shoko 181, 184, 185, 197-

**ESTATUTO EDITORIAL E
NORMAS DE PUBLICAÇÃO**

NORMAS EDITORIAIS

A *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* publica artigos com prévia submissão a dupla avaliação anónima por pares.

Filosofia publica **artigos** e **recensões** em alemão, castelhano, francês, inglês, italiano, português.

1. NORMAS GERAIS

- Cada artigo deverá começar com o nome do **Autor** (em corpo normal e centrado) e com o **Título** integral (em corpo normal, a negrito e centrado). Numa nota, marcada com o símbolo *, deverá ser incluída a afiliação institucional do autor e outras informações relevantes (eventual projeto em que o estudo se insere; endereço email, etc.).

Nome do autor *

Título e subtítulo

- Antes do texto do artigo, deverão ser incluídos **resumos** em inglês (este antecedido pelo título do artigo traduzido, quando não seja nessa língua) e português, assim como até 5 **palavras-chave**
- No final do artigo deve ser incluída a lista de **referências bibliográficas** completas, seguindo as normas de descrição bibliográfica indicadas a seguir.
- Todas as **citações** deverão ser apresentadas entre aspas: « » (não utilizar as vírgulas altas “ ” para citações).
- **Citações longas** no corpo do texto podem ser apresentadas em parágrafo próprio, destacado e em corpo de tamanho 10 e sem aspas.
- As **notas** deverão ser inseridas e numeradas automaticamente como notas de pé de página.
- Os números das notas deverão surgir antes da pontuação. ex.: «Penso, existo»¹.
- Os **itálicos** poderão ser usados apenas para as expressões em línguas clássicas ou estrangeiras e em títulos de obras ou de revistas.
- Para além dos itálicos, **não serão admitidas outras apresentações gráficas** (negritos, sublinhados, palavras totalmente em maiúsculas, espaçamentos anormais, etc.).
- O texto **não** pode ter nomes de autores todo em maiúsculas.
- Admitem-se as **abreviaturas** habituais: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. O uso de outras abreviaturas não é permitido.
- No caso de serem utilizadas **fontes especiais** (grego, hebraico, árabe, ou transliterações com caracteres especiais), deverá ser enviada uma cópia em formato PDF, com as fontes embebidas. No início do artigo deverá ser claramente indicado o uso de fontes especiais com o respetivo nome.
- O texto deve ser enviado pronto para impressão. Aos autores será enviado um conjunto de **provas para revisão**. Por razões técnicas, não serão admitidas revisões substanciais ou longas.
- Os artigos são submetidos em formato Word / texto em <https://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/about/submissions> (em caso de dificuldade, p.f. escreva para filosofia.revista@letras.up.pt).

2. CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS NAS NOTAS

Todas as citações devem obedecer às seguintes indicações e normas:

- As informações bibliográficas devem permitir a total identificação do texto ou estudo citados.
- A primeira citação deverá ser completa. As citações sucessivas da mesma obra ou artigo deverão ser abreviadas de um modo claro.
- **Não usar** palavras completas ou nomes nem em letras MAIÚSCULAS nem em VESALETES.

CITAÇÕES DE ARTIGOS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, «Título do artigo entre aspas», *Título da Revista em itálico*, número do volume (ano de publicação) número de páginas:

Nota: Na primeira citação, o título da Revista não pode ser abreviado.

- Ex. 1:** P. Engel, «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.
2ª citação: Engel, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.
- Ex. 2:** G. Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
2ª citação: Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITAÇÕES DE LIVROS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, *Título do livro em itálico*, (coleção: facultativo) Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas.

- Ex. 1:** L. Coimbra, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. Santos, (Obras de Leonardo Coimbra, 2) Livraria Tavares Martins, Porto 1958, p. 170.
2ª citação: Coimbra, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.
- Ex. 2:** A. Janik – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.
2ª citação: Janik – Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.
- Ex. 3:** J-F Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses) Vrin, Paris 2005, p. 191.
2ª citação: Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITAÇÕES DE ESTUDOS EM OBRAS COLECTIVAS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, «Título do estudo, entre aspas», em Nome do editor em Versaletes (ed.), *Título completo do volume em itálico*, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas (coleção: facultativo).

- Ex.:** R.J. Hankinson, «Philosophy of Science», in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.
2ª citação: Hankinson, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITAÇÕES DE EDIÇÕES ANTIGAS E DE EDIÇÕES CRÍTICAS

Nome do autor, *Título em itálico*, Nome do Editor, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas ou linhas (coleção: facultativo).

(nos casos consagrados devem ser usados os modos de referência em uso, cfr. ex. 1 e 2)

- Ex. 1:** Platão, *Rep.* 531b; Tomás de Aquino, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.
- Ex. 2:** Aristóteles, *Sobre a alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completas de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).
2ª citação: Aristóteles, *Sobr a alma*, op. cit., III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117)
- Ex. 3:** Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.
2ª citação: Séneca, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITAÇÕES DE MANUSCRITOS

Cidade, Biblioteca, Fundo, identificação do manuscrito, folia/folium.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: Na primeira citação o nome da biblioteca não pode ser abreviado.

3. BIBLIOGRAFIA FINAL (em ordem alfabética)

- Alonso Dacal, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
- Engel, P., «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.
- Janik, A. – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996.

PUBLICATION GUIDELINES

Papers published by the *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* are submitted to anonymous double peer review.

Filosofia publishes **articles** and **reviews** in English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

1. GENERAL INSTRUCTIONS

- Each paper should begin with the Author's Name (in normal caps and centred), with the **full title of the paper** (in normal caps, boldface and centred). In a footnote marked by * must be included the affiliation and other information on the Author:

Author Name *
Title. And subtitle

- Before the paper itself include **Abstracts** in the language of the paper and in English and up to 5 **Key words** (if the paper is in English it must be translated into Portuguese – the editorial staff can help in this).
- At the end of the article must be included the **list of complete bibliographical references**, using the bibliographical guidelines.
- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached and indented, and in type 10 with 1 blank line before and 1 after the quotation, and without quotation marks.
- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
- The **footnotes** numbers should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «Cogito, sum»¹.
- **Italics** are to be used only for short classical or foreign language expressions or titles of books.
- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)
- The text can not have the names of authors in all caps.
- Common **abbreviations** are allowed: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), a PDF copy with embedded fonts. In a note to the publisher it must be clearly stated the use and name of special fonts.
- The text must be ready for print. **A set of galleys** will be sent to the author **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.
- Proposals must be submitted online as a word file in <https://ojs.lettras.up.pt/index.php/filosofia/about/submissions> or sent by email to filosofia.revista@lettras.up.pt

2. CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL caps nor in SMALL caps.

CITATIONS OF ARTICLES

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers:

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

- Ex. 1:** P. Engel, «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, s. II, 18 (2001) 165-176.
2nd citation: Engel, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.
- Ex. 2:** G. Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
2nd citation: Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics*, (collection: optional) Publisher, place of publication year of publication, page numbers.

- Ex. 1:** L. Coimbra, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. Santos, (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria tavares Martins, Porto 1958, p. 170.
2nd citation: Coimbra, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.
- Ex. 2:** A. Janik – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.
2nd citation: Janik – Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.
- Ex. 3:** J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.
2nd citation: Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITATIONS OF STUDIES IN MISCELLANEOUS WORKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

- Ex.:** R.J. Hankinson, «Philosophy of Science», in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.
2nd citation: Hankinson, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITATIONS OF CLASSICAL WORKS AND CRITICAL EDITIONS

Author's name, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, page numbers or lines (collection: optional).

(in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

- Ex. 1:** Plato, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.
- Ex. 2:** Aristóteles, *Sobre a alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completas de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).
2nd citation: Aristóteles, *Sobre a alma*, op. cit., Liv. III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117)
- Ex. 3:** Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.
2nd citation: Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITATIONS OF MANUSCRIPTS

City, Library, Collection, shelf mark, folium/folia.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the Library cannot be abbreviated.

3. FINAL BIBLIOGRAPHY (in alphabetical order)

- Alonso Dacal, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
- Engel, P., «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.
- Janik, A. – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996.

ESTATUTO EDITORIAL

A *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* foi fundada em 1972. A primeira série publicou 4 tomos em 2 volumes, em 1972 e 1973. A publicação foi retomada em 1985, iniciando-se então a sua atual IIª série. Em 2014 (volume 32) a revista assumiu o seu nome atual: *Filosofia*. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

Área científica e objetivos

Filosofia visa contribuir para a criação e a transmissão do conhecimento nas diferentes áreas da Filosofia e da História da Filosofia e não possui orientação disciplinar, de escola ou de método

Filosofia publica estudos inéditos no âmbito da Filosofia, ou de outras áreas disciplinares, quando sejam considerados contributos relevantes para o debate ou o conhecimento filosóficos.

Filosofia procura manter um elevado padrão de qualidade, bem como a regularidade e pontualidade da publicação, de modo a assegurar aos autores e aos leitores a participação nos debates em curso na comunidade filosófica.

Filosofia rege-se por padrões de rigor, clareza e fundamentação académica e científica nos textos que publica, adotando a prática da dupla avaliação anónima por pares.

Temas e secções

Filosofia tem as seguintes secções: — Estudos; — Estudos críticos (sobre obras recentes); — Recensões; — Notícias; — Crónica. Se se considerar adequado, a revista poderá criar novas secções, de modo permanente ou ocasional.

Filosofia, se o Conselho de Redação assim o decidir, poderá publicar volumes temáticos, ou dossiers temáticos (Comemorações; Homenagens; Atas; etc.).

Línguas de publicação

A revista tem carácter internacional e, por isso, publica textos nas mais importantes línguas académicas europeias (Alemão; Castelhanos; Francês; Inglês; Italiano; Português).

Arbitragem

A revista adota as melhores práticas de transparência e rigor na arbitragem. Todos os artigos e estudos críticos são submetidos a leitura anónima por 2 especialistas externos, que poderão fazer sugestões de alteração do respetivo conteúdo. As propostas de alteração são submetidas ao autor, que as deverá integrar até a versão ser considerada final pelos editores. Em casos não decididos pelos 2 avaliadores, o artigo é submetido a um 3º leitor anónimo externo.

O Diretor e o secretariado de redação asseguram o anonimato de todo o processo de arbitragem, bem como a resolução de todos os conflitos de interesses.

Organização editorial

A revista é dirigida pelos seguintes órgãos: Diretor, Conselho Editorial, Conselho de Gestão.

O Diretor dirige e organiza a publicação da revista, é responsável pelo processo de arbitragem eterna e independente; organiza as colaborações nas diferentes secções da revista; é responsável por todos os atos administrativos necessários à edição, que pode delegar no Secretariado / Editorial staff. São ainda funções do Diretor: presidir ao Conselho Editorial; manter informado o Conselho Científico. O Diretor não avalia artigos submetidos para publicação. O Diretor é designado pelo Conselho Editorial por um período de dois anos.

O Conselho Editorial (CE) é o órgão consultivo da revista. É composto por um máximo de 20 académicos e investigadores convidados, nacionais e estrangeiros, mantendo um equilíbrio entre as diferentes áreas e orientações filosóficas. São designados por um período de 4 anos, renováveis uma vez. As suas funções são: apresentar propostas para números temáticos; sugerir propostas de colaboração a publicar pela revista; colaborar na arbitragem externa e anónima de artigos submetidos para publicação; colaborar com o Conselho Editorial e com o Diretor indicando

árbitros externos e independentes adequados para os artigos submetidos para publicação.

O Conselho de Gestão (CG) é constituído por todos os professores do Departamento de Filosofia. Funções: assessorar o Diretor; definir as orientações científicas da revista; definir padrões de qualidade; decidir sobre a publicação de números temáticos; determinar regras de arbitragem externa e independente; aprovar as normas redatoriais dos textos; aprovar o modelo gráfico da revista; aprovar ou alterar o Estatuto Editorial da Revista; pronunciar-se sobre assuntos que lhe sejam submetidos pelo Diretor; indicar os membros do Conselho Científico, procedendo à sua rotação ou renovação periódica. O Conselho de Gestão reúne uma vez por ano, por convocatória do Diretor.

O Secretariado de Redação (SR) inclui pessoal técnico de apoio, os Editores de secção, os Editores convidados de números monográficos. O secretariado é uma estrutura de apoio coordenada pelo Diretor para o assessorar nas diversas tarefas e etapas da produção editorial da revista. Os membros do SR não avaliam artigos submetidos para publicação.

Código ético

A revista rege-se pelos princípios da ética editorial em publicações académicas e segue o “Code of Conduct for Journal Editors” do Committee On Publications Ethics (COPE).

A revista adota uma prática de transparência e respeito ético no processo de avaliação de artigos e na publicação dos artigos avaliados. Para garantir a transparência do processo de avaliação, todos os avaliadores anónimos subscrevem uma declaração relativa a conflitos de interesses.

A revista rejeita de modo ativo e explícito qualquer forma de plágio ou de fraude académica (informação falsa, não verificada ou lesiva de terceiros). Os autores são os únicos responsáveis pela fiabilidade e autenticidade do conteúdo dos seus trabalhos.

Os artigos submetidos são verificados através de software de detecção de plágio.

A denúncia de publicação de material plagiado, manipulado ou fraudulento será investigada pelo Conselho Científico e por 2 avaliadores independentes. A revista reserva-se o direito de suspender a qualquer momento ou retirar de publicação qualquer artigo onde seja identificado plágio ou qualquer outra conduta académica inapropriada.

Autores e Copyright

Os autores comprometem-se a publicar trabalho original, não antes publicado e assumem a responsabilidade pelo trabalho que publicam.

Os autores devem formatar os seus textos de acordo com as regras editoriais da revista, dando especial atenção à identificação rigorosa de todo o material ou conteúdo citado.

Ao submeterem os seus artigos para publicação na revista, os autores concordam com as práticas de difusão em acesso aberto dos artigos, assegurando-se os seus direitos dentro dos acordos e licenças “creative commons” Attribution-NonCommercial-NoDerivs.

Os autores não pagam qualquer taxa para avaliação ou publicação dos seus artigos.

A republicação de qualquer artigo carece de autorização escrita do Autor e da revista.

Publicidade

A revista não aceita publicação de material patrocinado. A revista aceita a oferta de obras para recensão, mas não aceita recensões patrocinadas por editoras, nem orientações quanto ao conteúdo das recensões.

A revista aceita a publicação de publicidade de editoras.

Distribuição e permutas

Os autores de artigos, notícias ou recensões têm direito a 2 exemplar impressos. Aos autores é fornecido o PDF com o respetivo artigo, que pode ser livremente difundido.

Os membros do CR e do CE têm direito a 1 exemplar impresso da revista.

A revista mantém permuta com revistas congêneres. Os títulos permutados são depositados na Biblioteca Central da Faculdade.

A distribuição comercial da revista e o serviço de assinaturas são assegurados pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Edições

A revista tem dupla edição: impressa (para permutas, venda, assinaturas e autores) e online em acesso livre.

O número de páginas de cada volume é variável, de acordo com o tema ou o período abrangido, oscilando entre 150 e 300 pp.

A revista adota os princípios defendidos pela “Open Access Scholarly Publishers Association”.

Endereço online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/>

Repositório online FLUP: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

A revista tem a classificação “verde” no código de cores Sherpa-Romeo para as publicações em acesso aberto: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Periodicidade

Anual

Registos

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Depósito legal (Portugal): 175913/02

Correio eletrónico da revista

filosofia.revista@letras.up.pt

Sede da redação / contacto postal

Filosofia. Revista

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

Edição / Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

EDITORIAL STATUTE

The Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia was founded in 1972. Four issues in two volumes were published in the first series, between 1972 and 1973. Publication resumed in 1985, initiating its current series II. In 2014 (volume 32) the journal has assumed its present name: Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Scientific area and objectives

The purpose of Filosofia is to contribute to the creation and transmission of knowledge in the various areas of Philosophy and History of Philosophy. It is not biased towards any specific subject, school of thought or methodology.

Filosofia publishes unpublished studies in Philosophy or other areas, when these are considered relevant contributions to philosophical debate or knowledge.

Filosofia seeks to maintain a high standard of quality, as well as timely publication, so as to assure its authors and readers the opportunity to participate in ongoing debates within the philosophical community.

Filosofia is guided in the texts it publishes by standards of rigor, clarity and academic and scientific grounding, adopting the practice of double blind peer review.

Themes and sections

Filosofia has the following sections: — Studies; — Critical notices; — Reviews; — News; — Chronicle. If considered appropriate, the journal may create new sections, either permanently or on occasion.

Filosofia, should its editorial board so decide, may publish thematic volumes or sections thereof (Memorials; Festschriften; Proceedings; etc.).

Publication languages

The journal has an international character. As such, it publishes texts in the most relevant European academic languages (Castilian; English; French; German; Italian; Portuguese).

Refereeing

The journal adopts the best practices of transparency and rigor in refereeing. All articles and critical studies are read anonymously by two external specialists. Should these specialists recommend acceptance, this may be conditional on alterations. In this case the author would be expected to revise accordingly until the version is considered final by the editors. In cases undecided by the two referees, the paper is given to a third anonymous external reader.

The editor and the editorial staff ensure anonymity throughout the entire reviewing process, as well as the resolution of all conflicts of interest.

Editorial management

The journal is directed by the following organs: Editor, Editorial Board, Managing Board.

The Editor (E) directs and organizes the journal's publication; he/she is responsible for the external and independent refereeing process; organizes cooperation in different sections of the journal; is responsible for all administrative acts necessary for publication, which he/she may delegate on the editorial staff. The Editor's functions also include: to preside over the Editorial Board; to keep the Scientific Board informed. The Editor does not evaluate papers submitted for publication. The Editor is appointed by the Editorial Board for a period of two years.

The Editorial Board (EB) is a consultative organ of the journal. It is composed of a maximum of 20 invited, both national and foreign, academics and researchers, in such a way as to preserve a balance between the different philosophical areas and orientations. These are appointed for a period of 4 years, renewable once. Its functions are: to present proposals for thematic volumes; suggestions for cooperative work to be published by the journal; to cooperate with the external and anonymous peer reviewing of articles submitted for publication; to cooperate with the Scientific Board and with the Editor, suggesting external independent referees, suited to the articles submitted for publication.

The Managing Board (MB) is composed of all the professors in the Department of Philosophy. Functions: to advise the Editor; to define the journal's scientific guidelines; to define standards of quality; to decide on the publication of thematic issues; to determine the rules for external and independent refereeing; to approve the editorial norms for texts; to approve the graphic style of the journal; to approve or modify the journal's Editorial Statutes; to pronounce on matters submitted to it by the Editor; to appoint the members of the Scientific Board, according to their periodic rotation or renewal. The Managing Board assembles once a year on the Editor's call.

The Editorial Staff (ES) includes technical support personnel, section editors, and invited editors for monographic issues. The Editorial Staff is a support structure coordinated by the Editor to provide advising in the several tasks and stages of the journal's editorial process. The Staff's members do not evaluate articles submitted for publication.

Ethical code

The journal is governed by the principles of editorial ethics in academic publications and follows the "Code of Conduct for Journal Editors", by the Committee On Publication Ethics (COPE).

The journal adopts a practice of transparency and respect in the process of evaluation and publication of submitted articles. To ensure transparency in that process, all anonymous referees sign a declaration concerning conflicts of interests.

The journal explicitly and unequivocally rejects all forms of plagiarism or academic fraud (the deliberate providing of false, unverified, fraudulent or injurious information). The authors are solely responsible for the reliability and authenticity of their work's content.

The submitted articles are verified with plagiarism detection software.

Reports of published plagiarized, manipulated or fraudulent material will be investigated by the Scientific Board and two independent arbiters. The journal reserves the right at any moment to suspend or withdraw from publication any article where plagiarism or fraud is detected, or where there is evidence of any other inappropriate academic conduct.

Authors and Copyright

The authors commit themselves to publish original, not previously released work, and they assume the responsibility for the work they publish.

The authors must format their texts according to the journal's editorial guidelines, paying special attention to the rigorous identification of all quoted material or content.

In submitting their articles for publication in the journal, the authors agree to the practices of open access dissemination of the articles, their rights being assured within the agreements and licenses of "creative commons" Attribution-nonComercial-NoDerivs.

The authors do not pay any fee for evaluation of publication of their articles.

The republication of any article requires a written authorization from the Author and the journal.

Advertising

The journal does not accept publication of sponsored material. It accepts the offer of works

for reviewing, but not reviews sponsored by publishing companies, nor directives concerning the content of the reviews.

The journal accepts the publication of advertising from publishing companies.

Distribution and exchanges

The authors of papers, news or reviews are entitled to 2 printed exemplars. The authors receive the PDF with the respective paper, which can be freely distributed.

The members of the EB and the SB are entitled to 1 printed exemplar of the journal.

The journal holds exchanges with similar journals. The exchanged titles are deposited in the Faculty's Central Library.

The commercial distribution of the journal and the signature service are maintained by the Faculty of Arts of Porto University.

Editions, Open access and Repository

The journal has double edition: printed (for exchanges, selling, signatures and authors) and online, freely accessed.

The number of pages for each volume varies according with the theme or the time period, from 150 to 300 pp.

The journal espouses the principles upheld by the "Open Access Scholarly Publishers Association".

Online address: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/>

Online FLUP repository: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

The journal has "green" classification in the Sherpa-Romeo color code for publications in open access: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Periodicity

Annual

Registers

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Legal Deposit (Portugal): 175913/02

Journal's email address:

filosofia.revista@letras.up.pt

Postal address

Filosofia. Revista

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

filosofia

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS

U. PORTO

FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO