

DIMENSIUNI POLITICE ALE NOII GÂNDIRI FRANCEZE, DE MANFRED FRANK

Autor: Redacția Syntopic | 8 martie 2023



Articol original publicat în Tübinger Ringvorlesung Philosophie und Politik, Vortrag, 1989.

Timpurile de criză sunt timpuri ale filosofiei. În epoci revoluționare, se aude câteodată vocea ei în avangarde; și o mai auzim (câteodată) și o a doua oară, când există răni de vindecăt, provocate de disperarea față de absența unei stări ideale a lumii. Astfel, ea are două apariții complementare: una care *speră speranța*, și una în care *sălășuiește resemnarea*. Și doar atâta vreme cât lucrurile merg așa cum ar trebui (sau cum nu ar putea altfel), gândul asupra caracterului problematic al întâmplărilor -incluzând filosofia, este pierdut din vedere.

1. Bazele germane ale noii gândiri franceze

Cu sprijinul acestui raționament (poate întrucâtva reconfortant), voiam să fac referire la o reflecție a situației filosofiei vest-germane de după război. De ce? Nu se numește tema mea „Aspecte politice ale noii gândiri franceze”? Desigur – dar aspectele politice ale gândirii franceze recente mă afectează cu precădere pentru că le înțeleg din perspectiva recepției lor vest-germane. Teza mea este scurtă (o voi nuanța imediat): în noua gândire franceză (aceea care în cronologia curentelor a urmat pe de-o parte structuralismului clasic, pe de cealaltă parte existențialismului) avem de-a face cu o „formă a spiritului” în care, deși mult actualizată, reminiscența criticii raționalității germane dintre cele două războaie mondiale este încă recognoscibilă. Filosofia lui Baeumler, Klages, Spengler și Heidegger (îmi permit să fac abstracție acum de așa-numitele diferențe de nivel și să vorbesc strict la obiect) a fost atât de reprimată în Germania de Vest după ruina național-socialismului (și după cum se arată acum, și în RDG), încât – ca și cum tot ceea ce este reprimat – nu a existat nici o profeție care să-i prevestească o reîntoarcere. Aceasta s-a întâmplat în mod rafinat, nu printr-o adeziune directă la o tradiție locală compromisă de fascism, ci printr-o întâi rezervată, apoi ezitativ-curioasă, și în fine, entuziastă adoptare a gândirii post-structuraliste și postmoderne în Franța. Încărcătura pre-fascistă a acesteia (folosesc prefixul „pre” în această expresie cu o valoare neutră în sens cronologic) a fost facilitată de faptul că textele respective au trecut prin mâna

francezilor, și astfel au părut libere de (auto-)cenzura politico-morală a re-adoptării lor germane. Pentru a face înțeles acest traseu, vom arunca o scurtă privire asupra situației filosofiei vest-germane - ca să nu ne extindem prea mult la partea istorică, de la 1969. Această panoramă are legătură cu observația întreruptă mai devreme, aparent divagată de temă, despre filosofie astăzi și în general. Anii '68 au fost ai filosofiei (nu doar) în Germania de Vest la fel ca anii '80, căci „criza de sens” și „lipsa unei viziuni de ansamblu” (*Unübersichtlichkeit*) nu puteau fi depășite de științele descriptive. O criză de mult mai mare anvergură o reprezentase colapsul celui de-al Treilea Reich, dar pentru acesta filosofia vest-germană a fost mai nepregătită. Maeștrii gândirii, care au mai rămas la „fața locului”, nu și-au început din păcate activitatea doar din 1945, ci au mai oferit sfaturi filosofice și în vremurile trecute, politic dubioase. Din aceasta este de decupat figura impresionantă, și de aceea necaracteristică, al lui Karl Jaspers. (Aceasta nu este neapărat opinia lui Peter Stern, care, în cartea sa *Hitler. Der Führer und das Volk*¹, îl numără pe autorul cărții *Die Geistige Situation der Zeit*², alături de Sigmund Freud³ și C. G. Jung⁴, printre cei „trei înțelepți” ai culturii prefasciste. Stern omite cu rea voință numele lui Heidegger, al cărui discurs rectoral a primit înainte de toate acordul tacit al lui Jaspers.) Gânditorii teoriei critice erau în schimb în exil, uniți incidental, dar nefratern, cu reprezentanții indezirabili (pe atunci) ai filosofiei analitice de limbă germană, care au fost declarați mai apoi, nu fără ipocrizie, „Filosofi ai țărilor anglo-saxone” și trimiși pe baza acestui fapt încă o dată în exil. Astfel, filosofia germană a epocii noastre poartă amprenta unei moșteniri complicate. Pe atunci, doar așa-numita filosofie existențială a fost accesibilă într-o tradiție neîntreruptă, în primul rând în ontologia fundamentală denazificată a lui Martin Heidegger, ale cărui aversiuni împotriva „raționalismului occidental” al analizei limbajului, precum și împotriva neomarxismului Școlii de la Frankfurt, au lăsat o ipotecă grea asupra dezvoltării filosofiei postbelice în Germania. Ea a putut fi prezentă doar datorită faptului că filosofia universitară - și asta s-a întâmplat ezitant abia în anii '60 - a reintegrat acele tradiții (analitice și critic-teoretice) care până la nazism au cântat în corul filosofiei germane.

2. Reaproprierea tradiției iraționaliste

Cu siguranță nu este o întâmplare faptul că tentativele de reintegrare a teoriei critice și a analizei limbajului au avut loc cam în același timp cu prima elaborare filosofică efectivă a tradiției național-socialiste: revolta studentescă din 1968. Această reapropriere a exclusului indică un capitol fecund al „travaliului de doliu” (*Trauerarbeit*) și este în continuare neîntâmplător că cea mai importantă încercare de adeziune și continuare pe care ontologia heideggeriană a trăit-o în Germania, hermeneutica lui Hans-Georg Gadamer, și-a dezvoltat efectul autentic - după un anume timp - abia preluată și sprijinită de pathosul interogativ al școlii de la Frankfurt și de stilul filosofiei analitice a limbajului. Era necesar să se înțeleagă ceea ce s-a întâmplat; analiza limbajului, de asemenea, mai ales în forma acelei mari tentative de intermediere, pentru care introduc ca reprezentant numele lui Ernst Tugendhat, s-a recunoscut ca făcând

parte din programul hermeneuticii în forma modificată a „semanticii formale” (minimumul a ceea ce poate fi înțeles este ceea ce se spune în propoziție; astfel, filosofia devine analiză a condițiilor formale ale propoziției). În această constelație, filosofia germană a refăcut legătura cu propria ei (bună) tradiție și cu filosofia mondială; și așa a fost ea predată și practică în anii '70 în universitățile vest-germane. Devenită modestă în legătură cu pretențiile îndrăznețe de universalitate, doritoare să învețe ceea ce timp de zeci de ani a ratat, și având o disponibilitate neobișnuită de a fortifica baza fragilă a propriei tradiții raționaliste și etice, nu a mai îndeplinit, cu siguranță, ceea ce Hegel și (într-un alt mod) Schleiermacher au vizat în misiunea ei: ea nu a mai fost purtătoarea de cuvânt a *universalului* (cum a îndrăznit să creadă optimistul Sartre până în anii '70), fiind însă, cu siguranță, folosind cuvintele lui Jürgen Habermas, „locțiitoarea” (*Platzhalterin*) acestuia⁵. După izbucnirea a urmat depresia, și filosofia a înaintat prima de data aceasta, însă cu steagul negru de doliu. După ce întrebarea cu privire la sens (*Sinn-Frage*) s-a infiltrat în domenii vaste ale vieții publice și în regiuni întregi de discipline științifice cu pretenția ei imperială, s-a anunțat – de așteptat, dar totuși deziluzionant – lipsa de sens (*das Sinnlose*). Limitele disponibilității lumii au devenit vizibile; mecanismul societății de masă înalt industrializate s-a arătat atât de complex și opac, încât țelul „de a supune subsistemele acțiunii raționale scopurilor rațiunii comunicative”⁶ părea o ironie goală. Științele literare descopereau *in-explicitabilul* (*die Unausdeutbarkeit*), diseminarea semantică a textelor⁷ și ridiculizau naivitatea hermeneuticii. Lipsa unei viziuni de ansamblu (*Unübersichtlichkeit*) a devenit noul cuvânt-cheie al situației spirituale din acea vreme⁸. Rezervele de descifrare ale traiectoriei moderne (complet optimiste în progres) au fost epuizate; Spiritul cețos al postmodernismului bătea la ușă. Conceptele armonioase ale consensului social au fost sfidate de către „agonistică”⁹, ce a considerat conflictul jocurilor de limbaj și al formelor de viață de nedepășit în mod teoretic, iar în mod practic, solubil doar printr-o putere oarbă și fără sens.

În marele ei efort de integrare, filosofia germană a ratat în mod evident ceva, care acum survine cu forța a ceea ce a fost reprimat în instituțiile ei și deranjează cercurile lor. Ceea a fost suspectat și discreditat ca metafizică germană irațională după eșecul existențialismului marxist a cucerit filosofia vecinilor noștri francezi și s-a dovedit acolo ca rezistență față de etica interogației hermeneutice și a căutării sensului, și împotriva eticii în general. De acolo se întoarce ca revers întunecat (și renegat) al propriei noastre culturi filosofice. În acest chip aduce ea un nou câștig cunoașterii și oferă ocazia unui înnoit examen de sine. Derrida a vorbit odată, cu ocazia celebrelor *Rencontres franco-germaniques* (din 1986, Paris) despre o *chiasmă* care a încrucișat una cu cealaltă tradițiile germană și franceză. Claritatea și raționalismul francez au emigrat într-o disidență tardivă către Germania; critica *logocentrismului*, a centralității subiectului sau a tendinței agresive a metafizicii și scientismului – teme care domină operele unor Ludwig Klages și Martin Heidegger – au găsit, din contra, un cămin în Franța. Nesiguranța este mare, și, cu certitudine, ea nu a fost depășită. Din partea franceză, se

ignoră în mare parte ceea ce se petrece în filosofia germană contemporană (fiind ocupată cu vechea filosofie); în Germania precumpănesc două tipuri de poziții, ambele la fel de nefertile. Una este o pălăvrăgeală necondiționat mimetică și o vasalitate în raport cu gândirea franceză recentă, care aproape cade într-o mistică pierdere de sine. Celaltă este cea polemică, ce își ridică vocea des cu atât mai puternic cu cât mai puțin este informată asupra tezelor adversarilor ei închipuiți. Ambele reacții trădează un resort traumatic. *Acolo se va cauta legătura necondiționată cu tradiția compromisă de care aici se dorește lepădarea necondiționată.* În ambele cazuri este însă trecut cu vederea că prin aparenta noutate numită pe nedrept „post-modernism” revine un fapt mai vechi și se așează pe locul care fusese ocupat cu multe decenii înainte de teza „declinului Occidentului”, printr-o diagnoză oarecum comparabilă. Deasemenea, nici poziția spirituală adversă (întâi polemică, apoi apocaliptică) nu se ridică pentru prima oară în filosofie. O operă centrală numită de Lukács *Distrugerea Rațiunii (Die Zerstörung der Vernunft)* se numea, deprimant de contemporan, - *Der Geist als Widersacher der Seele*. Ea a apărut între 1929 și 1932 în patru volume (ajunsă la a patra ediție într-un volum la Bouvier, Bonn 1960) și a adus acuza generală împotriva terorismului inteljecției corozive sub numele de *logocentrism*, un termen de care Heidegger s-a îndepărtat cu hotărâre – el nu a dorit, așa cum aflăm mai ales din scrisorile nepublicate, să aibă absolut nimic în comun cu critica raționalității a lui Klages. Cu siguranță este corect că un semn, rupt dintr-un context compromis, nu trebuie să-și dovedească neapărat nevinovăția. Dar care inimă este înduplecată de acest răspuns, în toate situațiile vieții? Cine și-ar pune cu plăcere critica semiologică a raționalității din punct de vedere, de exemplu, sub semnul zvasticii, ca un simbol complet nevinovat? Această paralelă poate fi acuzată numai de cel care afișează această critica a preistoriei, a modernismului și a logocentrismului din prisma studiilor sale, în loc de a le verifica sursele. Jacques Bouveresse a arătat cu umor într-un studiu, *Răzbunarea lui Spengler*¹⁰, că necunoașterea surselor obscure nu protejează de a le face fertile în propria operă. Cu aceasta nu spunem deja că acestor surse le lipsesc toate puterile de diagnosticare asupra constantelor prescrise, nemodificate, ale turnurii raționaliste a noii filosofii germane în situația noastră spirituală. Nu este deloc improbabil, ci, din motive logice, imposibil, ca o poziție filosofică să constea numai în propoziții strident false. De asemenea, astăzi știm mai bine decât înainte până la ce grad Adorno, Horkheimer și Benjamin s-au inspirat în critica timpului lor din lectura unor Klages, Spengler, Theodor Lessing sau Carl Schmitt. Dar asupra acestei lecturi dăinuie un criteriu precis care delimitează preluarea potențialului diagnostic al unor astfel de poziții de o preluare substanțială (și filiația ei structurală postmodernă): aceasta este linia de demarcație ce se întinde între descrierea situației lumii și afirmarea faptului că așa trebuie ea să fie. Această frontieră nu este întotdeauna vizibilă la epigonii postmoderni ai antimodernismului prefascist; și cu asta analiza lor pierde din forța critică. Descrierea a *ceea ce este* amenință să se prăbușească într-un „pozitivism vesel”, o acceptare cordială a raporturilor constitutive.

3. Critica logocentrismului

Trebuie să mă limitez, în ilustrarea acestei critici, la două fenomene de evidentă rezonanță politică: 1. polemica, devenită o modă, împotriva *logocentrismului*, 2. recursul la modelul agonistic al dialogului argumentativ. Ambele sunt la rădăcină înrudite în aceea că nu mai cred în rolul arbitrarial al rațiunii în conflictele activității de comprehensiune. Voi schița la final implicațiile autodistructive ale acestei premise.

1. Consider această cotitură către o *suspiciune totală împotriva rațiunii (totalem Vernunftverdacht)*¹¹ ca cea mai recentă turnură a unei anumite gândiri franceze - ea nu poartă încă amprenta textelor clasice (precum deconstrucția derrideană a lui Husserl, sau bogăția a materialelor lui Foucault, permanent incitantele lui lucrări „arheologice”). Numesc *totală* acea suspectare a rațiunii care declară *orice* aplicare a raționalității (în toate tipurile ei) ca fiind inamică a vieții și a diferenței - inclusiv aceea care, de pildă în lucrările teoriei critice, se opune urmărilor dăunătoare ale unui anumit tip (limitat) de raționalitate (Habermas vorbește despre „înjumătățire”, Foucault de „bifurcație” a rațiunii). Atunci ar fi dovedită și posibilitatea unei delimitări terminologice între raționalitatea care critică și raționalitatea criticată - și o încercare în această direcție a fost, de exemplu, diferența dintre rațiunea tehnico-strategică și cea comunicativă, care a avut drept model distincția kantiană între raționalitatea mecanică și cea teleologică.

Pentru Ludwig Klages, fiecare operă a *logos*-ului, și în special logica post-fregeană ironizată de el sub numele de „logistică”, este demonică. Această gândire tehnico-critică, cu procedurile ei formative constrângătoare, nu este decât activitatea pastelată care disimulează violența disciplinare a *Sufletului (Seele, în sens slab)*, și îndură agresiunea gândirii raționale a *Eu*-lui, „tiranul cel întunecat”. Semantica sufletului la Klages este tot atât de nebuloasă precum cea a „simțirii sănătoase a poporului” din discursul nazist. Totuși, o aură de sens se lasă sesizată: *Sufletul* este ceva îndrăgostit de multiplu, ceva ce suferă violența gândirii identității prin concept (de aici s-a inspirat și Adorno), ceva diseminal (acesta este punctul de asociere al lui Derrida), ceva dionisiac și neînsorit (din care se trage neovitalismul lui Deleuze). Prin urmare, se declară război, înainte de toate *Eului* ca principiu al *logocentrismului*, cauză a întregii violențe împotriva *Sufletului*. Teza cărții nu se lasă ușor descoperită. Încercarea de a o descoperi seamănă străduinței de a fixa o budincă de perete: tremurul sălbatec al vieții haotice este calculat, anticipat, cuantificat, identificat, adus sub concept, fixat și prin asta *violentat* de către *Spirit (Geist)* și agentul său: subiectul. Această tendință care începe la eleați, continuă prin Platon spre Occident, ajunsă la culme în idealismul german, găsește un ecou epigonal în „eroarea logistică” a contemporaneității. Cu aceasta este vizată filosofia analitică a lui Frege, citat ca punct culminant al „logocentrismului” și „antibiocentrismului” gândirii. Declarația de război a lui Klages privește antipsihologismul și antinomialismul acestei școli. Pretențiile de validitate și analiza semnificației sunt „bionegative”, ele sunt semne ale unei diminuări a puterii vitale a *Sufletului* intrat sub nucleul gândirii identității. Expresia poate să pară suspectă. Asta însă nu-l oprește pe Jean-François Lyotard să revină asupra ei în cea mai recentă

colecție de eseuri a sa (apărută la Paris sub titlul *L'inhuman*). Acolo se diferențiază între două feluri de inumanitate: inumanitatea sistemelor (consolidată sub numele de evoluție sau perfectibilitate) și inumanitatea tainică nesfârșită al cărei prizonier ar fi sufletul (sic!)¹². Klages rezumă substanța operei sale centrale după cum urmează:

„Dăm răspunsurile la primele două întrebări ridicate de următoarele observații: *nu Spiritul* uman se eliberează, cum își închipuiau oamenii, ci *Sufletul*; el nu se eliberează de trup, cum se credea, ci tocmai de *Spirit*! Cosmosul trăiește și toată viața este polarizată de *Suflet* (*psychae*) și trup (*soma*). Oriunde este trup viu, acolo este de asemenea suflet; oriunde este suflet, acolo este și un trup viu. Aceștia sunt, fără nici o analogie, polii înșiși ai realității. Istoria umanității ne înfățișează acum războiul la cuțite dintre oameni și în oameni, dintre viața atotcuprinzătoare și o putere a-spațială și a-temporală care vrea să scindeze acești poli și prin asta să-i distrugă: să dez-suflețească trupul și să decorporalizeze sufletul: această putere se numește *Spirit* (*Logos, Pneuma, Nous*). Conform acestei naturi duale a ființei noastre se face manifest prin reflexie discriminativă (*Noăsis*) și voință cu scopuri (*Bulăsis*). Punctul ei de sprijin care a devenit în noi mijlocul excentric al vieții se numește *Eu* (*Ich*) sau *Sine* (*Selbst*). Ca purtători ai vieții suntem cu toții indivizi vitali (ființă proprie indivizibilă); ca purtători ai spiritului suntem, mai mult, Euri sau Sineități. „*Person*” (de la *personare*, la origine venind de la masca mimilor prin care vorbea un *Daimon*, a ajuns de mult să semnifice viața violentată de spirit, viața în slujba unui rol care îi este dictat de masca spiritului! Nu mai trăim decât sub imperativul gândirii și al voinței; și doar prin *sentimentul egoității* (*Ichgefühl*) mai avem noi acces la simțul întregului cosmic din care am fost smulși, iar această mască ne-a crescut în carne, și ea se înrădăcinează cu fiecare secol tot mai puternic. Pe fondul umanității preistorice a dominației sufletului se dezvoltă umanitatea istorică a dominației spiritului. Urmează însă *umanitatea post-istorică* (întrerup aici citatul din Klages pentru a vă reaminti paralela cu convingerea lui Spengler asupra sfârșitului Occidentului și a modernității ca ultimă etapă occidentală, și cu aceasta, intrarea în „postmodernitate”; deci: urmează, potrivit lui Klages, post-istoricitatea - notă M.F.), umanitate a larvei vii numai în aparență: noi tocmai trăim zorii acesteia. Numai dacă otrăvim, ardem, atomizăm în noi și în jurul nostru viața din cadavrul mamei lovite se va înălța nemiloasă «mânia eriniilor». La răzbunarea vieții corupte și dezonorate, umanitatea va sfârși îngrozitor exact în acea clipă în care ea va sărbători ultimul triumf nelimitat al larvei, a golemului. Așa grăit-a Cassandra, al cărei destin este să fie văzută ca nebună de cei care trebuie să fi fost orbi când ea a profetizat nenorocirea care trebuia să se împlinească. În timp ce fiecare ființă neumană, chiar izolată și cu o interioritate proprie pulsează în ritmul vieții cosmice, legea spiritului l-a separat pe om de acesta. Ceea ce lui îi apare, ca purtător al conștiinței de sine, ca fiind superioritate a gândirii anticipative față de lume, îi apare metafizicianului, dacă privește suficient de adânc, ca o aservire a vieții sub crucea conceptului. A desprinde viața de ei, atât a sufletului, cât și a trupului, este pasiunea ascunsă a tuturor misticilor și narcoticilor, fie că sunt conștienți sau nu de asta. Aceasta se împlinește în extaz. Pentru a demonstra aceasta nu ne-ar

ajunge nici o sută de pagini”¹³.

Cu siguranță sunteți de acord să nu vă încarc cu documentația promisă. Ceea ce Klages numeste „starea beției dionisiace” (*Zustand des dionysischen Rauschs*) sau „extazul sufletesc” (*ekstatische Seelenverfassung*) (l.c.,56) nu este un pol în sensul dialectic al spiritului sau al conștiinței care se domină sau se supun ritmic reciproc, ci o *putere originară lipsită de spirit* (*geistlose Urgewalt*), care „șterge” polul eului cu un șuvoi emoțional. Este propriu-zis „noaptea în care toate vacile sunt negre”: nu viața spiritului, ci viața îmbătată *opusă* spiritului. Sau, încă o dată, citându-l pe Klages:

„Eul nostru este pasiv, suferind, căzut, victima forței învingătoare a vieții. Oricând vrem sau gândim spunem: *eu* gândesc, *eu* vreau, *eu* fac; și evidențiem *eul* cu atât mai mult, cu cât gândim sau vrem mai precis. Însă, când trăim mari sentimente, ni se pare plat și șters să spunem: simt următorul lucru; și spunem în loc de asta: m-a emoționat, m-a zguduit, m-a prins, m-a impresionat, m-a vrăjit! Cine a fost cea care a vrăjit? Viața! Cine a fost cel vrăjit? Eul! (L. C., 67)”

Am putea să înclinăm în a trasa o diferență uriașă între critica logocentrismului făcută de Derrida și cea făcută de Klages, cu referire la nivelul celor doi gânditori. Această tentativă nu doar că ar fi la fel de neajutorată precum cea de-a explica național-socialismul german ca un *blackout* intelectual, dar ea ar ignora și voci precum cea a lui Erich Rothacker, profesor de filosofie și conducător de doctorat al lui Appels și Habermas, care a vorbit despre spirit ca și adversar al sufletului (*Geist als Widersacher der Seele*): „Aceasta operă este recomandată deci studiului adevărat. Nimeni nu va pune aceasta carte jos fără să se îmbogățească spiritual. Pe lângă *Sein und Zeit* și *Fundamentele ontologiei* al lui Nicolai Hartmann, este cea mai semnificativă realizare a prezentului.” (FAZ vom 7. 8. 1954 [sic!]). Rothacker este doar una dintre miile de voci ale filosofiei germane postbelice care emite astfel de judecăți empatică – și nu este o întâmplare că acesta intră de bun acord în concertul a doi filosofi naștiști. (El însuși a fost de bună voie cel mai rău dintre ei.) Comparația lui Derrida cu Klages, bazată pe diferența de nivel a celor doi gânditori, este necugetată, de nesuținut, și cu siguranță exagerată. Posteritatea va mai trebui să judece încă dacă opera lui Derrida se ridică la înalțimea la care a fost ridicată opera principală a lui Klages de către Rothacker. Îndoielile sunt permise. Dar să lăsăm astfel de raționamente superficiale și să vedem ce anume înțelege Derrida prin expresia klaggeană a *logocentrismului*. Și pentru el, ca și pentru mulți urmași ai lui Nietzsche și Heidegger, Occidentul se caracterizează prin dezvoltarea unui anumit tip de gândire logică ce se revelează deja la Platon și Aristotel și se definește în principiul modern al conștiinței de sine ca și o gândire a „prezenței” sau a „prezenței la sine”. Cu acesta ar fi violentată realitatea concepută diseminal văzută ca limbaj, datorită adeptilor curentului „linguistic turn”. Nu prezența la sine (*Selbstgegenwart*) ci *la différence*, imensa diferențiere deschisă, asistă semnul lingvistic la sens și semnificație. Astfel, gândirea identității logocentrice s-ar dovedi un drum de

lemn al „*épistémèi* occidentale” care nu poate fi ocolit decât printr-o ‘*déconstruction*’ (demolare până la fundamente). Aceasta ar fi o gândire dincolo de prezență, de *logoi*, de metafizică, de identitate și de controlul rațiunii. „Indecidabilitatea semantică” (l’incontrôlabilité des effets du sens) este cuvântul magic al acestei noi gândiri dincolo de *ratio*, al cărei ecou este un *anything goes* care a pierdut contactul cu angajamentul argumentării doar din cauza lipsei de exercițiu. Așa se face că semantica vorbirii trebuie trădată în favoarea trăsăturilor *asignificante* a ceea ce Derrida, cu o îndrăzneală metonimie numea „scriitură”, unde normativitatea și capacitatea întregului discurs de a purta adevărul este suspendată. Raționalitatea, dar poate ar trebui să renunțăm la acest cuvânt, din motive care vor fi clare la sfârșitul frazei, raționalitatea care domină o scriere așa de vastă și de radicală nu mai provine dintr-un *logos*. Mult mai mult, ea începe cu o destrucție și, dacă nu distrugere, atunci măcar de-sedimentare, deconstrucție a tuturor semnificațiilor a căror origine rezidă în semnificația *logosului*. Asta este valabil mai ales pentru (conceptul de) adevăr. Toate determinațiile metafizice ale adevărului, chiar și aceea de care Heidegger ne amintește prin *onto-teologie*, nu pot fi separate de instanța unui *logos*.¹⁴ Această instanță a *logos*-ului trebuie să fie șlefuită, legămintele sale discursive prescrise trebuie dezactivate. Înainte de toate, este valabilă lupta unui subiect conștient de sine ca agent al ei: conștiința de sine este transmisă prin semne și toată interacțiunea transmisă prin semne este nelimitată diseminal: plecarea reflexiei conștientă de sine nu se întoarce niciodată înapoi la *Ithaka*, un punct de plecare prezent, conștiința de sine ar fi aparența transcendentă a acestei „route barrée de la réflexion”.¹⁵ În acest fel, limbajul autonomizat (sau mai degrabă scriitura) moștenește în mod liber toate acele trăsături pe care modernitatea le-a recunoscut subiectului de sine reflexiv și discursiv: spontaneitatea investirii de sens (*Sinnstiftung*) și a schimbării de sens – doar că „textul fără sfârșit”, care se vorbește pe sine (‘*un langage qui se parle [ou qui se murmure] tout seul*’) pe la spate și peste capetele noastre nu mai poate fi gândit cu atributul discursivității.

4. Deconstrucția legitimează iraționalismul politic

De aici rezultă în etică și politică o suspiciune generală împotriva „*Spiritului*” reflexiv-matur. Nu în sensul în care Marx ataca fantezia atotputerniciei subiectului în idealismul timpuriu, că își realizează istoria pe baza unor raporturi supradeterminante al căror creator nu este el însuși, ci în sensul că faptele lumii – atât cele trecute, cât și cele viitoare – nu mai au, în general, nici o influență. Incontrolabilitatea faptelor de sens („*histoire des effets du sens*”) care a pășit în locul *logos*-ului metafizic, depotențează complet „subiectul istoric” marxist. Mai nou, Derrida, în luarea de poziție asupra nevinovăției lui Heidegger, a invitat la preluarea mijloacelor de gândire heideggeriene, care ne învață că „responsabilitatea” este o categorie logocentrică și că mărimea lui Heidegger ar putea să constea tocmai în tăcerea sa față de și înainte de Auschwitz (astfel l-am auzit eu însumi explicând, cu ocazia unei discuții publice în Heidelberg acum doi ani). În *Despre spirit*¹⁶, Derrida a încercat să fixeze performanța de neuitat a lui

Heidegger în interogarea categoriilor de „spirit“ și „subiect“, împreună cu cea a „demnității umane de tip vechi european“: atâta vreme cât cel mai mare gânditor al secolului XX ar fi fost încă „antiumanist“, adică ar fi renegat cu sinceritate „subiectivitatea“ și „spiritul“, el nu ar fi fost încă fascist. De când a început să vorbească despre spirit (în anii '30), s-a orientat către național-socialism de care ar fi putut să scape abia printr-o definitivă sacrificare a logocentrismului. Cu siguranță, Derrida - ca să se apere de reproșul unei apropieri structurale a gândirii sale de poziția drepte - a tunat împotriva *apartheid*-ului din Africa de Sud în numele *diferanței*.

Dar, în primul rând, nu știu cât de mândru are voie un filosof să fie pentru asta, că apare cu un astfel de de-la-sine-înțeles în public. În al doilea rând, nu pot să nu observ cât de potrivită este tocmai *diferanța* să ofere o legitimare *apartheid*-ului, care este tocmai o politică a diferențierii. Vechea și mult ironizata categorie a „demnității“ și drepturilor umane, sau a egalității (*Gleichheit*) tuturor oamenilor, ar fi fost, ca și până acum, o mai bună armă. Oricum ar fi: Derrida caută neobosit - îl citez o ultimă dată - să pătrundă într-un spațiu dincolo de modernitate „să expliciteze fractura prin care, încă nenumit, strălucește ceea ce urmează închiderii epocii noastre“¹⁷. Când l-am avertizat pe Derrida într-un articol din *Frankfurter Rundschau* asupra faptului că mijloacele sale de deconstrucție a gândirii occidentale logocentrice sunt mult prea inspirate de *criticiii rațiunii* din anii '20 și '30, a preferat să rupă legătura cu mine. Se pare că a dat și indicații adepților lui non-independenți (numărul lor este legiune) să facă același lucru (pentru că am primit, ca la comandă, un mare număr de scrisori formulate stereotip, în care, făcându-se referire la articolul din *FR*, eram amenințat cu terminarea relației de prietenie). Astfel, întrebarea de fond asupra valorii comportamentului argumentativ se dovedește un fatal *self-fulfilling prophecy*, despre care tinerii muncitori ai gânditorului prețuit de mine au adus discuția într-un spațiu aflat cu adevărat dincolo de argumentare... În acest spațiu, nici critica rațiunii nu mai este rațională și în modul acesta - cum bine au observat Apel și Habermas - el este autodistructiv. Cu siguranță: Adorno nu este departe de Derrida, când numea și el „oarbă“ tentativa rațiunii de a străpunge dependență lingvistică universală. Și Martin Heidegger, care s-a declarat total împotriva iraționalismului lui Klages („Rationalismul este orb pentru ceea ce iraționalismul întrezărește cruciș“), credea că doar un Dumnezeu (dar nu rațiunea) poate să ne mai salveze de un destin de Ființă (*Seinsgeschick*), că rațiunea cu atât mai mult nu se poate elibera cu cât este opera rațiunii înseși devenite totalitare. Dacă critica rațiunii nu vrea să renunțe la o minimă putere diagnostică, ea nu poate fi totală. Ea poate mai degraba doar să ascundă deformările „bifurcației“ rațiunii când ea încearcă să ne clarifice într-o „negație anume“, în ce sens logocentrismul este ceva fatal din punct de vedere politic, și ce tip de raționalitate trebuie invocată pentru a aduce această critică, ea însăși rațională.

5. Supozițiile și efectele agonisticii

Interpretarea raționalității ca luptă pentru putere, iar nu ca pretenție de validitate, se leagă, la fel ca și disputa cu logocentrismul, de tradiția sfârșitului de secol XIX, și a anilor '20 și '30 ai secolului nostru. În centru se află acel eveniment „sinucigaș” al iluminării (*Aufklärung*) pe care Nietzsche l-a proclamat *Nihilism*. Acesta se referă la starea în care a intrat omenirea după moartea metafizicii: moartea unei instanțe superioare, dătătoare de sens, al unui (de Hegel numit) „refugiu bine asigurat”¹⁸. Dacă acceptăm teza decedării credibilității unei instanțe (metafizice) juste în viața privată și socială, rămâne cel puțin o alternativă acțională deschisă:

1. Se poate, fără referire la un criteriu rațional substanțial, să rămânem la vechea lor definiție, și să țintim către o înțelegere rațională, către un consens teoretic: Rațiunea nu mai este fundamentată într-o propoziție sintetică *apriori*, ci se manifestă ca rezultat al unei acțiuni concentrate a voinței individuale ce tinde către o unitate argumentativă (Peirce, Apel, Habermas): modelul democrației rousseene actualizat și finisat. Sau:

2. Se poate reacționa la „moartea lui Dumnezeu” cu decretul unui *lex Lyotard*. Directivele acestuia pot fi rezumate astfel: atunci când pretențiile de validitate (cognitive și normative) nu mai pot fi îndreptățite (ca și în perioada de dinaintea de iluminism) printr-un meta-discurs (hai să-l numim o narațiune mistico-religioasă, în care lumea chiar crede), atunci cazurile de dispută asupra validității devin o dispută între pretențiile de putere, adică lupte de putere și războaie. Asta vrea să spună discursul despre caracterul agonal al tuturor discursurilor. Nu are dreptate cel ce aduce un argument universal, ci cel care are mai multă putere în spațiul respectiv. (Humpty Dumpty din *Alice în spatele oglinzilor* ca și emițător al paradigmei)¹⁹. Mai accentuat, este vorba de o poziție care s-a implementat în mod progresiv. Dar aceasta implementare este la fel de puțin rațională și teleologică precum mutațiile pline de succes ale lui Darwin, care aici forțează în mod clar cadrul explicației epistemologice. Discursul agonal este un „urmaș” (ironic) deportat în discursul-teorie al „luptei pentru supraviețuire”. Discursurile nu se afirmă prin puterea „ciudată a necesității nenecesare a argumentului mai bun”, ci prin superioritatea creșterii naturale, al cărei singur criteriu constă într-o „*fitness for discursive survival*”. Dacă critica ideologică a fost înainte o acțiune a rațiunii împotriva formațiunilor discursive fără legitimitate, care se impuneau în mod „natural”, acum, discursul interogației raționale și critica ideologică ca atare este pusă sub suspiciunea de a fi „ideologică” (sau mai bine spus metafizică). Dar nici asta nu este nou, nu doar în Germania, și nici măcar în Franța²⁰. Eu am identificat tradiția pusă azi sub semnul întrebării în publicații anterioare celor aparținând „social-darwinismului filosofiei limbajului”.

6. Darwinism social lingvistic

Ideea că „acțiunea ar fi vorbire”, este un vechi loc comun retoric cu mult anterior mutației spre pragmatismul limbajului noii filosofii. Pentru Lyotard, dimpotrivă, vorbirea

este o luptă pe viață și pe moarte: „*Parler est combattre*”²¹. Ideea că indivizii maturi pot determina faptul vorbirii (cel puțin în unele aspecte) este pentru el doar o iluzie antropomorfică. Limbajul are mult mai mult o structură interioară a lui „*bellum omnium contra omnes*”. Despre „războiul civil al vorbirii cu ea însăși” este, ocazional, vorba de mai multe ori²². Acesta derivă din eterogenitatea regulilor de utilizare a limbii care – cum am văzut – nu pot fi derivate dintr-o metaregulă. Lyotard vrea să spună că utilizarea polinomică a vorbirii mutilează fiecare joc de limbaj sau fiecare gen de vorbire (construit dintr-un șir de jocuri de limbaj) – cam ca și cum o specie animală din interiorul unei nișe ecologice este influențată de către alte specii, sau ca și cum este ea amenințată în cazuri limită. Aceasta este o premisă de bază a teoriei sale. Ea include convingerea că, din supraabundența genului, prin selecția naturală a puterii de răzbatere și afirmare, trebuie făcută o alegere, mortală pentru alte genuri²³. Din cauza lipsei unei reguli simple universal aplicabile, în acțiunea de înțelegere, conflictele pot fi din principiu decise numai prin putere și presiune. „Only force decides which genre comes out on top. The stronger genre suppresses all possible variants following another genre; these become victims unable to express the violation („tort”) they suffered”²⁴. Lyotard era parțial conștient de tradiția agonistică a filosofiei limbajului. În *Condiția postmodernă*, el citează eseul lui Nietzsche, *Lupta lui Homer*. Grecii s-au impus în lupta pentru supraviețuire a popoarelor prin omniprezența concepției lor de bază asupra concurenței, legată cu aversiunea lor împotriva autorității nedivizate de stat și a puterii centralizate. „Cu cât este mai mare impulsul către unitate, cu atât poți să deduci slăbiciunea; cu cât mai mare este impulsul către varietate, diferență, sciziune interioară, cu atât mai mare este puterea”²⁵. Dar Nietzsche stă el însuși pe o mare tradiție de teorii agonistice ce au oferit contur întregului secol XIX. Amintesc doar principiul populației al lui Malthus, teoria evoluției a lui Spencer (care a adus deja în joc gândul nietzscheean al ridicării prin putere, pe lângă menținerea vieții – a dezvoltat o teorie socială bio-organismică și ideea unui război, ca „principiu de mișcare agonist”, în legătură cu gândirea progresului), lupta marxistă de clasă, selecția naturală a lui Darwin, răstălmăcirea luptei de clasă ca luptă de rasă la Gobineau, perspectivismul lui Nietzsche și mai ales marele creuzet în care toate aceste elemente au fost eclectic adunate: *darwinismul-social* (cu reprezentanți precum Alexander Tille, Alfred Ploetz și Georges Vacher de Lapouge). Gândul de bază a lui Thomas Robert Malthus, al cărui efect asupra formării gândirii secolului XIX nu trebuie să fie subestimat, a fost acela că membrii unei societăți (precum animalele dintr-un biotop) trebuie să lupte pe viață și pe moarte pentru resursele rare de hrană disponibile. Charles Darwin a recunoscut că lectura *Primului eseu asupra populației* (Londra, 1798) a fost cea care „i-a deschis ochii” și l-a orientat către o concepție evoluționistă anti-teleologică, agonistică. Herbert Spencer a unit prima dată componentele biologice cu cele sociologice ale celor două teorii și a descris teoria claselor și a popoarelor potrivit schemei selecției naturale („Cel mai bun și mai puternic trece de această selecție, cel mai slab și inferior piere”). Această schemă cețoasă încă stă și la baza *Declinului Occidentului* a lui Spengler (1922), care vorbește de puterea

vitală a culturilor care dau tonul. Prea mult *spirit* este un semn al slăbiciunii, o viață ajunsă autodistrugătoare - *Spiritul* este „*bionegativ*”. Ludwig Klages consideră logocentrismul (cu un termen îndrăgit de naștii care vorbeau despre „inteligenta iudaică”) ca fiind „dizolvant”, pentru că îngroapă puterile nocturne și clocotitoare ale sufletului. Social darwinistul Wilhelm Schallmayer a recomandat că „toate achizițiile culturale, toate orânduirile sociale, ordinea sexuală după tradiție și drept, incluzând ordinea familială, ordinea proprietății și a economiei, organizarea politică, orânduirile religioase, înălțimea și întinderea moravurilor și culturii științifice, dezvoltarea tehnicii etc.” sunt de luat în considerare „doar din perspectiva echipării pentru lupta de existență socială”²⁶. Poziția lui Lyotard este apropiată:

„El recomandă doborârea tuturor barierelor care ar putea pune obstacole războiului dintre genurile discursive concurente. Orice încercare de intervenție externă în conflictul structural inevitabil este interzisă. Ca majoritatea darwinistilor sociali, Lyotard este un selecționist pur. (*Diferendul* este fără direcție și orb, pentru că limbajul nu este un organism omogen cu orientare către un singur țel). Astfel, teoria lui Lyotard privește aceeași problemă ca și teoreticienii selecției naturale. Ei pot să descrie mecanismul de selecționare foarte bine, dar nu pot niciodată să explice de ce au loc variațiile - o slăbiciune decisivă, pe care Darwin a recunoscut-o deschis. Evoluționiștii, dimpotrivă, au putut să introducă o întemeiere teleologică pentru variabilitate deoarece au subordonat selecției naturale unele scopuri. Acum, Lyotard poate la fel de puțin să arate multiplicitatea formei și variabilitatea limbajului. În mod simptomatic, el trebuie, în *Condiția Postmodernă*, să recunoască faptul că ne putem doar minuna de multiplicitatea formei cunoștințelor narative și științifice, ca și de multitudinea de specii a animalelor și plantelor”²⁷.

Concluzii

Nu îmi ajunge timpul să trasez și alte paralele în detaliu, între concepția lui Lyotard despre limbaj ca „război civil generalizat”, ai cărui combatanți se impun după criteriul puterii de supraviețuire, și poziția social-darwinismului lingvistic. Sunt uimitoare, și uimitor este și felul cum a lucrat asupra memoriei noastre refuzul istoriei oficiale a *spiritului*, deoarece le simțim așa de străine și nu le recunoaștem imediat. Dar cu aceasta am încheiat. Intenția mea nu a fost să organizez un bal de închidere a noii gândirii franceze. Personal, am învățat mult de la ea iar în anii ei timpurii am salutat-o ca pe provocare. Astăzi am luat sub lupă doar două aspecte fatale din spectrul ei, deoarece tema acestei conferințe m-a solicitat să iau o astfel de poziție. Primul aspect privește *suspectarea totală a rațiunii*. Celălalt: *răstălmăcirea principiului disensiunii prin teoria puterii*.

Prima consecință o găsesc ca fiind o autorespingere, deoarece critica adusă logocentrismului nu mai poate îngădui argumentarea potrivit unor reguli de

normativitate și deductibilitate intersubiectivă și mai ales a argumentării disputative. Dar cine are pretenția de a nu mai *afirma* nimic, acela nici nu poate *infirma* nimic. Discursul lui divaghează paralel cu logica; totuși, el este fatal pentru că se abandonează unui nonintervenționism radical cu privire la mersul lumii, aceasta conducând la un *laissez-faire* în care subiectul este invitat să se scufunde într-o imaturitate – lipsă de responsabilitate cu privire la destinul de ființă. Retorica subversiunii cu care această gândire (inclusiv cea heideggeriană) se împoțonează nu poate totuși să mascheze profundul ei *conservatorism*. Sartre putea să provoace și să deranjeze politica și politicienii din când în când. În fața lui Derrida și a lui Lyotard, aceștia pot să fie însă liniștiți.

La al doilea aspect, instrumentarea de către teoria puterii a *diferendului* distruge din principiu posibilitatea unor pretenții de validitate cu referire la afirmațiile de adevăr – în general în legătură cu ceva precum adevărul și înlocuiește justiția, de exemplu, prin superioritate fizică sau retorică pur contingentă („Puterea merge înaintea justiției”). Ca decriere a *status-quo*-ului, această teză este desigur dătătoare de lumină. Ea este chiar neconsolant de realistă. Dar, raportată la normă, ideal, ea devine de bună voie cinică, deoarece, ca și prima, ea ne recomandă *acomodarea* la ceea ce este ca inevitabil. Un prolific (și până nu demult un sincer companion al stângii din Germania de vest) mi-a scris în aceste zile, cu gestul lui Pontius Pilatus: „ce e astăzi stânga, ce e dreapta?”. Nu ezit să identific în această neutralitate „eunucă” trăsături existente ale gândirii neoconservatoare, și acestea împotriva unei anumite uri față de instrumentalizarea analizei politice, încă la îndemână și atestabilă. „Noua absență a viziunii de ansamblu” nu a prins așa de mult în filosofie și politică încât să nu ne putem alătura zâmbind concluziei lui Ernst Jandl, pe care-l cunoașteți cu toții :

Manche meinen, lechts und rinks

kann man nicht velwechsern.

Werch ein Illtum!

Mulți spun că sreapta și dtânga

Nu fot pi condunfate

Ce iroare!

Traducere de Angela Kun și Vlad Mureșan, text publicat inițial în revista *Verso*, nr.

NOTE

1. München-Wien 1978, 100 ff. ↑
2. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931 (51932). ↑
3. *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930 (wiederabgedr. im Band 9 der von A. Mitscherlich herausgegebenen Studienausgabe, Frankfurt/M. 1974). ↑
4. Carl Gustav Jung, *Wotan*, in: *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich 1946. ↑
5. Vgl. *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, 9-28. ↑
6. „Die Subsysteme zweckrationalen Handelns den Leitziele kommunikativer Vernunft zu unterwerfen’. Aceasta este formularea pe care Habermas o repetă în multe scrieri ale sale. ↑
7. Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris 1972. bes. 319 ff. ↑
8. Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985. ↑
9. Mai ales prin Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979 și *Le différend*, Paris 1983. ↑
10. Jacques Bouveresse, *La vengeance de Spengler*, in: *Le temps de la réflexion*, Paris 1983, 371-401; vgl. ders, *Le philosophe chez les autophages*, Paris 1984, 117 ff. ↑
11. Den Ausdruck übernehme ich von Karl-Otto Apel: *Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 11, 1987, p. 223 ↑
12. Vgl. Lyotards Interview in *Spuren* Nr. 30/31, Dezember '89, *Die Moderne redigieren*, S. 42). ↑
13. *Der kosmogonische Eros*, Jena, 1930, 63-65. ↑
14. *De la grammatologie*, Paris 1968,; 21 deutsch: *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1974, 34 f. ↑
15. Derrida, *La dissémination*, l.c., 299. ↑
16. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987; dt.: *Vom Geist: Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 1988. ↑
17. *Grammatologie*, dt., 28 f. ↑
18. *Ästhetik*, hg. von Friedrich Bassenge, Berlin 1955, 1984. ↑
19. Vgl. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969. ↑
20. Cf. Cercetările impulsivante și bogate ale lui Yvette Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIXe siècle*, Paris 1974 und *Le darwinisme social existe-t-il?* in: *Raison présente* 1983, no. 66, 17-44 – ambele publicații cu informații asupra teoriilor limbajului ale secolelor XIX-XX concepute agonal. ↑
21. *La condition postmoderne*, l.c., 23. ↑
22. Mă sprijin în cele ce urmează pe excelentul text al lui Alexander Weber, *Lyotard's*

Combative Theory of Discourse, in: *Telos*, Number 83, Spring 1990, 141-150. (Aceasta este versiunea radical abreviată și neprelucrată a unui seminar de lucru susținut în Tübingen (WS 1987/88) cu titlul *Agonistik bei Lyotard und den Sozialdarwinisten*. Am citat-o deja, laolaltă cu alte contribuții în *Die Grenzen der Verständigung. in Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt/M. 1988, 16 f. ↑

23. L.c., 142. ↑

24. L.c., 143. ↑

25. *Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff., Bd. III, 457. ↑

26. In: *Traditionswerte. Übertragungd des Selektionsgedankens auf nicht vererbbare und nur traditionsfähige Errungenschaften*, zit. nach Alexander Weber, l.c., 146. ↑

27. L.c., 146 f. (tradus de mine); *La condition postmoderne*, 47. ↑

Imagine: „Industrial Plant” – Antoine Chintreuil (1980); Sursă: Wikimedia Commons