

Jiirgen Habermas

Discursul filosofic al modernității

12 prelegeri

în românește de
Gilbert V. Lepădații (I-IV),
Ionel Zamfir (V-VIII),
Marius Stan (IX-XII)
Studiu introductiv de
Andrei Marga

DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE

Jiirgen Habermas

Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985

Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri

Jiirgen Habermas

Copyright © 2000, **ALL EDUCATIONAL**

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL**.

Nici o parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea
scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL**.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

Copyright © 2000 by **ALL EDUCATIONAL**.

All rights reserved.

The distribution of this book outside România, without the written
permission of **ALL EDUCATIONAL**, is strictly prohibited.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale HABERMAS, JÜRGEN

Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri / Jiirgen Habermas -București:

ALL EDUCATIONAL, 2000 p. 368; cm. 21 Index ISBN 973-684-251-7

Editura **ALL EDUCATIONAL**:

Departamentul difuzare

Comenzi la: URL: Redactor: Coperta: Director artistic:

București

Bd. Timișoara nr. 58, sector 6 Tel.: 402.26.00 402.26.01 Fax: 402.26.10

Tel.: 402 26 20 Fax: 402 26 30 comenzi@all.ro <http://www.all.ro> **Lepădatu V.**

Gilbert Stelian Stanciu Mircia Dumitrescu

PRINTED IN ROMÂNIA

O filozofie cuprinzătoare

Andrei Marga

Dacă Karl Otto Apel a dus cercetarea condiționării cvasitrascendentale a cunoașterii științifice până la nivelul unor indicii antropologice, *Jiirgen Habermas* (n. 1929) avea să facă un pas înainte cercetând condiționarea până la nivelul unor indicii sociologice. Într-o suită impresionantă de scrieri - *Teorie și praxis* (1964), *Cunoaștere și interes* (1968), *Asupra logicii științelor sociale* (1969), *Cultură și critică* (1970), *Probleme de legitimare în capitalismul târziu* (1973), *Ce este pragmatica universală?* (1976), *Teoria acțiunii comunicative* (1982), *Discursul filosofic al modernității* (1985), *Gândirea postmetafizică* (1986), *Facticitate și validitate* (1993) etc. - el a abordat fenomenul separării dintre cadrul instituțional în care se iau deciziile relevante pentru mersul societății și voința exprimată democratic a cetățenilor și a edificat, având acest punct de plecare, o viziune cuprinzătoare în filozofie, precum și în diferite științe sociale.

Termenul ce subsumează această viziune este **„teoria societății în intenție practică”**. Este o teorie ce pleacă de la premisa de ordin general după care interacțiunile moral-practice, în mediul cărora oamenii trăiesc și acționează, rămân mediul principal al împlinirii existenței umane, încât praxisul emancipativ trebuie extins asupra lor. Potrivit teoriei, de altfel, mediul interacțiunilor moral-practice reprezintă singurul mediu în care se poate atinge propriu-zis ceea ce se numește „umanizarea”. Ea, teoria, reacționează, pe acest plan, la două tendințe generale, teoretice și practic-politice din deceniile șapte și opt - una ducând la reducerea problemelor moral-practice la probleme tehnice ale administrării unor lucruri, alta ducând la abordarea problemelor moral-practice cu mijloacele unei tradiții ce nu a fost adecvată la condițiile de viață din complexa societate de astăzi. Teoria societății în intenție practică este menită să formeze cadrul general al cunoașterii și acțiunii umane într-o epocă „postmetafizică”, realizând un *tertium datur* între generalizările ontologiei, care sunt prea tari”, și generalizările antropologiei, care sunt „prea slabe”. Ea corespunde momentului în care, potrivit lui Habermas, filo-sofia face obiect inclusiv din demersurile filosofice de odinioară și se transformă în „metafilosofie”, iar tema principală de reflecție se schimbă de la descifrarea esențelor realității la stabilirea condițiilor formale ale **raționalității** cunoașterii și acțiunii.

Teoria lui Habermas cuprinde în momentul de față un ansamblu de teorii și analize referitoare la diferite domenii de probleme: o teorie a capi talismului târziu (**Spätkapitalismus**), o teorie a științei, o metodologie generală a științelor sociale,

o teorie a comunicării în societate, o reconstrucție critică a antropologiei, o analiză a configurației politice din societățile avansate, o filozofie a dreptului etc. Dacă la început analizele filosofice fac corp comun cu analize aplicate (îndeosebi sociologice), treptat ele câștigă un contur distinct, rămânând totuși „analize materiale”, în deceniile recente, Habermas tinde să explicitizeze, la nivelul unui „discurs filosofic” de cea mai mare anvergură, opțiunile și implicațiile filosofice ale conceptualizărilor sale din diferite domenii.

Habermas s-a profilat pregnant înainte de toate în filosofia **socială** prin critica adâncită a conversiunii vieții politice de la forma cooperativă a dezbaterii între persoane la tratarea acestora ca obiecte de manipulat, de la „democrația liberală” la „democrația plebiscitar-autoritară”, din perspectiva unei „democrații sociale”, în care deciziile relevante pentru viața socială sunt derivate din consensul liber exprimat al cetățenilor care discută. El a preluat distincția dintre „tehnică” și „practică” și a căutat să tragă consecințe pe planul metodologiei generale a științelor sociale și al teoriei. Aplicând distincția, Habermas a supus mai întâi criticii „filosofia socială” a epocii moderne, ilustrată de un Hobbes, ce concepe politica drept știință, asemenea științelor naturii de factură experimentală, căreia i-a contra-pus „învățătura clasică privind politica”, ilustrată de Aristotel, ce consideră politica drept o prelungire a eticii. În timp

ce „învățătura clasică” procedează în mod „pedagogic”, raportându-se la cerințele „practice”, „filosofia socială” procedează „tehnic”, în felul care se procedează cu obiectele pentru a le manipula. Ea reduce reproducerea socio-umană a vieții la rezolvarea de probleme tehnice ale producerii unor obiecte.

Habermas opune „filosofiei sociale” o concepție ce consideră **„problemele practice”** drept o categorie aparte de probleme ce nu se reduc la **„problemele tehnice”**. Aici „retranspunerea teoriei în praxis stă, spre deosebire de simpla aplicare tehnică a rezultatelor științifice, în fața sarcinii de a pătrunde în conștiința și simțirea cetățenilor dispuși la acțiune”. „Problemele tehnice” se pun în privința organizării raționale în raport cu un scop și a alegerii raționale între mijloace alternative pentru scopuri deja date, se dezleagă prin **„acțiunea instrumentală”**, ce urmărește extinderea stăpânirii asupra naturii identificând și punând în valoare cauzele eficiente, și se obiectivează în „forțele de producție”. „Acțiunea instrumentală” împreună cu „acțiunea **strategică**”, ce constă în alegerea rațională a mijloacelor în funcție de date empirice și de un sistem de valori, formează **„acțiunea rațională în raport cu un scop”** sau, pe scurt, „munca”. Dimpotrivă, „problemele practice” se pun în privința admiterii sau respingerii de norme de acțiune, se dezleagă prin **„acțiune comunicativă”** (sau „**interacțiunea mijlocită simbolică**”) și se obiectivează în „ca’drul instituțional”.

Teoria lui Habermas este axată pe susținerea după care **raționalizarea socială** trebuie să plece de la premisa opusă interpretării tehnocratice, ce suprapune raționalizarea socială cu „acțiunile instrumentale”, după care procesul dezvoltării forțelor de producție poate fi un potențial de eliberare atunci și numai

atunci când el nu înlocuiește raționalizarea pe planul cadrului instituțional, care se poate înfăptui numai în mediul interacțiunilor mijlocite de limbă, adică prin înlăturarea limitării comunicării. Habermas a întărit distincția dintre „dispoziția asupra proceselor naturale” și „dispoziția asupra proceselor naturii” și a redat vigoarea ideii lui Vico, conform căreia „adevărurile bogate în urmări practice necesită consensul atins în mod înțeles”, în cadrul „convorbirii”.

Sprîjinindu-se pe distincțiile amintite, Habermas a căutat să elucideze relația dintre activitatea de stat și „opinia publică” în societatea occidentală avansată. Conform analizei sale, „modelul european” al opiniei publice, articulat în scrierile liberalismului clasic, este luat, și astăzi, ca „bază normativă” a funcționării publice, dar premisele sociale au fost, între timp, schimbate, încât funcția sa este „pur ornamentală”. Procesele politice relevante se desfășoară acum între administrațiile private, uniuni, partide și administrația publică. Publicul ca atare este sporadic inclus în cercul puterii și numai pentru a confirma soluțiile. Pe de altă parte, în măsura în care se atins osmoza între știință, tehnică, industrie și administrație, relația dintre teorie și praxis se reduce la aplicarea în scopuri tehnice a „problemelor practice”, inevitabile de altfel, la „problemele tehnice”, ceea ce antrenează paradoxul specific că, „în măsura în care creșterea și transformarea societății sunt determinate de raționalitatea externă a proceselor de cercetare, în aceeași măsură este mai puțin dependentă civilizația scientizată de știința și conștiința cetățenilor”, în urma intervenției statului în economie și a transformării științei în forță nemijlocită de producție, se creează o situație în care soluționarea „problemelor practice” nu mai este supusă **„discuției teoretice”**. Legitimarea, ce rămâne totuși, potrivit liberalismului clasic, necesară, nu se mai poate atinge pe baza schimbului de echivalente în cadrul pieței, încât se caută obținerea ei pe calea performanțelor tehnico-științifice, care sunt considerate drept purtătoare ale unei creșteri neîntrerupte, ce ar putea lichida nu numai „foamea și truda”, ci și asimetriile sociale.

Odată cu intervenția statului în economie, crizele societății moderne își pierd însă caracterul „natural” de odinioară și tind să se deplaseze dinspre subsistemul economic și administrativ spre subsistemul legitimator și socio-cultural, care sunt solicitate să procure motivații pentru

politica ce se duce în fapt. în orice situație, este inevitabilă „împuținarea generării de sens”. Sunt, desigur, încercări de a o compensa stimulând consumul, dar acestea antrenează punerea în discuție a „modelelor de distribuție” și, odată cu ele, a „normelor sociale”, care sunt solicate cu cerințele de legitimare. Habermas vede în **legitimare** cea mai acută problemă cu care se confruntă societatea liberală de azi.

Habermas consideră că există o continuitate, fie ea și ascunsă, între schimbarea caracterului politicii de stat, care nu mai este preocupată de atingerea de obiective moral-practice, ci de rezolvarea „problemelor tehnice” (spre a preveni disfuncționalitatea sistemului), tendința de reducere a „acțiunii comunicative” la „acțiunea rațională în raport cu un scop”, pe de o parte, și reducerea cunoașterii la

științele analitico-experimentale, în condițiile dizolvării reflexivității, în cadrul filosofiei analitice, pe de altă parte. După ce a configurat o alternativă pe planul **conceperii politicii**, apelând la ideea „convorbirii” sau a „comunicării nelimitată de structuri”, el a căutat să elaboreze o alternativă pe planul **conceperii științei**. **Teoria științei** pe care el a edificat-o urmărește să recupereze reflexivitatea și se concentrează asupra „aspectului epistemologic al legăturii dintre cunoaștere și interes” într-un demers amplu pentru punerea în relief, în opoziție cu orice obiectivism filosofic, a condiționării științei la nivelul acțiunilor presupuse de reproducerea social-umană. Ea se oprește asupra unor „**interese conducătoare de cunoaștere**” ce formează „cadrul cvasitranscendental” al oricărei cunoașteri și prejudiciază „constituirea domeniilor obiect ale științei”, răsfrângându-se, totodată, în alegerea conceptelor fundamentale ale unei științe, construcția logică a teoriilor, relația teoriei cu domeniul obiect, criteriile de examinare a teoriilor etc. „Interesele de cunoaștere nu au temei psihologic, biologic sau ideologic, ci un temei în imperativele formei de viață socioculturale legate de muncă și limbă”. Ele nu sunt „motorul” cunoașterii, ci doar factorul de determinare a „aspectului sub care poate fi făcută experiența” sau condițiile necesare ale posibilității experienței care poate ridica pretenții de obiectivitate”.

Teoria științei lui Habermas a pus în legătură sensul cunoștințelor cu „interesele de cunoaștere” ce se constituie în condițiile reproducerii socio-umane a vieții. Ea leagă aceste condiții, acțiunile necesare, indispensabile reproducerii culturale a speciei umane, condițiile obiectivării experienței posibile, metodologia generală a științelor, sensul aplicării cunoștințelor obținute.

„**Științele analitico-experimentale**” abordează realitatea din punctul de vedere al „disponibilității tehnice posibile” și sunt subordonate unui „**interes tehnic**”. „**Științele istorico-hermeneutice**” cuprind interpretările realității din punct de vedere al unei „înțelegeri orientatoare de acțiune” și sunt subordonate unui „**interes practic**”. Ambele interese sunt fundamentate de un interes mai adânc, la nivelul căruia se înrădăcinează rațiunea, un „**interes de emancipare**”, ce comandă demersurile unei „**științe critice**”.

Analizele metodologice ale lui Habermas sunt concentrate asupra „aspectului metodologic al unei teorii a societății care trebuie să poată prelua rolul de critică” și ținutiesc la includerea reflexivității în metodologia generală a științelor sociale. Ele consideră că nici metodologia generală pusă la punct în cadrele filosofiei analitice, care nu ia în seamă structurarea comunicativă a fenomenelor sociale, nici cea inspirată de hermeneutică, care diminuează importanța metodologiei empiric-analitice, nu fac față complexității fenomenelor sociale în general și, în particular, situației de astăzi când acțiunile instrumentale ajung să străpungă pe nesimțite „lumea trăită a vieții sociale”. Astăzi nu mai este acoperită, arată Habermas, alegerea exclusivistă între una din cele două metodologii generale concurente în științele sociale - metodologia empiric-analitică și metodologia hermeneutică - ci cuplarea lor.

Aceasta înseamnă elaborarea unei **metodologii generale** care recunoaște explicația cauzală,

deductiv-metodologică ca formă de bază a explicației științifice, dar care conștientizează condițiile posibilității acestei explicații și o integrează în „conștiința de sine” a subiectului cercetării. Ea admite, alături de „observație, un acces comprehensiv la date” - nu în forma „comprehensiunii psihologice a motivației”, cât în cea a unei **„comprehensiuni explanatoare a sensului”**.

Adeesea Habermas este inclus, fără amendări, printre exponenții **„teoriei critice”**. Fără îndoială, el a preluat programul acesteia, dar nu este mai puțin adevărat că, în comparație cu Horkheimer și Adorno, el a reelaborat „teoria critică”, începând cu „baza normativă”. Se știe, forma finală a „teoriei critice”, pe care o exprimă concludent *Dialectica iluminismului* (1946), se configurează în jurul tezei după care iluminismul are, în pofida sensului declarat al atingerii libertății și fericirii, drept consecință finală și fatală sporirea coerciției și dependenței oamenilor, teză care a dus la izolarea de mișcările social-politice și de știință. Habermas înlătură dubla izolarea a „teoriei critice” desfășurând „pe de o parte, o luptă pentru sufletul critic al științei, pe de altă parte o luptă pentru sufletul științific al criticii”, reunite într-o critică radicală a oricărei metafizici ce vrea să substituie științele și a oricărui scientism, care scoate din discuție geneza și aplicarea științei. Cele două critici sunt asumate cu mijloacele unei **teorii a comunicării sociale**. Habermas consideră cadrul comunicării verbalizate în limbajul curent o bază normativă mai fecundă decât modelul freudo-marxist al personalității, folosit de Adorno. El interpretează „concilierea”, în care Adorno vedea pivotul „gândirii critice”, ca „structură a conviețuirii în **comunicarea lipsită de coerciții**” și făptuiește, plecând de aici, ceea ce pe drept s-a numit „cotitura lingvistică a teoriei critice”, care a dus la crearea unei alte teorii critice, sub multe aspecte diferite de precedentă, în orice caz înconfundabilă cu ea.

Diversele teorii ale lui Habermas au în comun premisa după care caracteristica cea mai profundă a treptei socio-culturale de reproducere a vieții o reprezintă prelucrarea cu sens a realității. **Sensul** intervine așadar ca o categorie centrală a sistemului științelor sociale, în general în sistemul cunoașterii și acțiunii. În sistemul social, sensul se articulează în mediul **comunicării verbalizate (al limbii)**, încât luarea sub control sau, altfel formulat: imprimarea unui sens controlat în reproducerea socio-umană a vieții în sistemele sociale de complexitate înaltă de astăzi nu se poate asigura decât printr-o „comunicare nedistorsionată”. Termenul desemnează comunicarea în care expresia lingvistică, acțiunea și gesturile concordă, toți participanții la comunicare recunosc regulile interacțiunii lor, limba este recunoscută ca mediu al rezolvării problemelor și se conștientizează deosebirea dintre aplicarea categoriilor la obiecte și aplicarea lor la lumea subiecților, iar cei ce comunică se recunosc reciproc.

Una din cele mai originale părți ale conceptualizării lui Habermas a fost consacrată **teoriei generale a comunicării în viața socială sau „pragmaticii universale”**. Spre deosebire de teoria comunicării inspirată de cibernetică sau de cea care stă sub semnul semioticii, care interpretează comunicarea după modelul transmiterii de știri, „pragmatica universală” privește comunicarea cu transmitere de conținuturi propoziționale condiționată social: comunicarea de conținuturi propoziționale nu este posibilă decât concomitent cu metacomunicarea la nivelul relațiilor interpersonale. În ea se exprimă „asocierea specific umană a capacităților cognitive și a motivelor de acțiune cu intersubiectivitatea creată de limbă”. Consecința majoră este un nou concept al „înțelegerii”, care nu mai este redusă la preluarea exactă a conotației expresiei, ci se extinde și cuprinde acordul celor ce comunică asupra normei interacțiunii lor. **„înțelegerea”** se produce atunci când „între membrii unei comunități lingvistice se realizează un acord în privința justetei unei exprimări relativ la un fundament normativ recunoscut în comun”.

Habermas a precizat noul concept al „înțelegerii” fructificând în cadrul filosofiei sale sociale teoria „actelor de vorbire” pusă la punct de Austin și Searle. El consideră **„actele de vorbire”** drept unități elementare ale comunicării, care angajează o parte de conținut propozițional și o

interacțiune. „În orice act de vorbire este vorba de o exprimare ce este făcută într-o situație determinată atât de condițiile marginale contingente cât și de structura personalității și de contextul rolurilor vorbitor/ascultător” Ca urmare, pentru atingerea „înțelegerii” nu este de ajuns **„competența lingvistică”**. Mai este nevoie de „competența comunicativă”, ce presupune angajarea în interacțiune. Habermas merge mai departe pe linia precizării noului concept al înțelegerii observând că în orice „act de vorbire” vorbitorul ridică implicit patru „pretenții de validitate”: „inteligibilitatea propoziției”, „adevărul enunțului”, „veracitatea vorbitorului” și „justețea normei interacțiunii” celor ce comunică. Dintre aceste pretenții, „inteligibilitatea” și „veracitatea” sunt nediscursive, celelalte două, „adevărul” și „justețea”, sunt discursive, ceea ce înseamnă solubilitate argumentativă. Atunci când pretențiile de validitate sunt admise tacit și se schimbă informații, avem forma obișnuită a comunicării, pe care Habermas o numește **„acțiunea comunicativă”**. Când însă pretențiile de validitate sunt tematizate, iar schimbul de informații este suspendat până la soluționarea lor, se trece la forma superioară a comunicării, care este **„discursul”**. Habermas a căutat să determine condițiile „înțelegerii discursive”. El le-a identificat în cele din urmă cu condițiile **„situației de vorbire ideală”**, caracterizată de absența coercițiilor exterioare în soluționarea „pretențiilor de validitate”, în afara „coerciției pro-priu-zis fără coerciție a celui mai bun argument”. Teoreticianul susține că „structura comunicării nu produce vreo coerciție atunci și numai atunci când pentru toți participanții posibili este dată o diviziune simetrică a șanselor de a alege și exercita acte de vorbire. Atunci când există, așadar, nu numai posibilitatea principală de schimbare a rolurilor în dialog, ci și o egalitate efectivă a șanselor la asumarea de roluri în dialog, inclusiv deci la alegerea și performanța actelor de vorbire”.

Habermas a propus „reconstrucția” antropologiei prin încorporarea comunicării („acțiunii comunicative”) ca mediu distinct al vieții sociale și considerarea sistemelor sociale și ca rețele comunicative. Argumentul său de ordin general se referă la împrejurarea că problemele ce se rezolvă în sistemele sociale sunt mediate de forme factice ale comunicării. „Reconstrucția” sa începe cu abordarea conceptelor antropologice fundamentale. Invocând rezultatele antropologiei recente, Habermas propune lărgirea listei acestor concepte încât să se poată distinge nu numai între oameni și primat, ci și între oameni și hominide. Munca permite prima distincție, dar abia munca împreună cu comunicarea verbalizată (limba) asigură cea de-a doua distincție. Munca rămâne, desigur, conceptul decisiv, întrucât premerge dezvoltării limbii, dar „forma specific umană de reproducere a vieții nu se poate caracteriza suficient decât cu ajutorul muncii și limbii, căci înfăptuirile pe baza limbii nu pot fi derivate direct din procesul muncii”.

Lărgirea listei conceptelor antropologice este secundată de schimbări în optica sociologică. Cea mai importantă se referă la relația dintre ceea ce în secolul trecut s-au desemnat drept „forțele de producție” și „relațiile de producție” și, mai departe, dintre acestea din urmă și „suprastructură”. Habermas arată că ideea după care „relațiile de producție” ar fi doar un instrument al „forțelor de producție” nu se verifică empiric. Mai curând se dovedește că dinamica „forțelor de producție” nu este singurul factor de care depinde dezvoltarea relațiilor de producție. Ea depinde și de sistemul instituțional în care relații s-au cristalizat la un moment dat. La rândul ei, legătura dintre „relațiile de producție” și „suprastructură” nu este unidirecțională, căci relațiile se folosesc de instituții diferite, iar la un moment dat ajung să depindă de cadrul instituțional. Dincolo însă de asemenea variații, se poate observa că „relațiile de producție” cristalizează un „nucleu instituțional”, ce stabilește o formă determinată a „integrării sociale”. Când ea este periclitată, se pune în pericol identitatea societății. Este de observat, însă, arată Habermas, că schimbarea formei de „integrare socială” nu este doar un răspuns la imperativele dezvoltării „forțelor de producție”. Căci „specia învață nu numai în dimensionarea cunoașterii valorificabilă tehnic, hotărâtoare pentru dezvoltarea forțelor de producție, ci, de asemenea, în

dimensiunea cunoașterii moral-practice, hotărâtoare pentru structurile interacțiunii". Habermas atribuie „nucleului instituțional” rolul decisiv în dinamica socială. Desigur, și acest nucleu este pus în mișcare, la rândul său. Conflictuale sociale și confruntările politice sunt factorii săi motor nemijlociți. În dinamica socială acest nucleu preia rolul conducător - un rol conducător de evoluție socială, și nu un rol hotărâtor al acesteia, ce revine „modului de producție”.

Se poate observa, chiar și urmărind aceste două ilustrări ale „reconstrucției” întreprinsă de Habermas, că direcția ei generală este reevaluarea ponderii structurii instituționale în dinamica socială. Teza sa fundamentală are aici această formulare: „structurile de raționalitate care își găsesc expresia în tabloul lumii, reprezentări morale de identitate, care devin practic eficiente prin mișcări sociale și se concretizează în cele din urmă în sisteme de instituții, câștigă o poziție teoretic-strategică”. Cu toate că rămân fenomene de suprastructură, trebuie admis, sublinează Habermas, că ele joacă un rol mai proeminent în dinamica socială decât a recunoscut interpretarea economistă a societății, un rol conducător de evoluție socială, în diversele domenii teoretice în care și-a desfășurat demersurile, Habermas a promovat o intuiție la care a ajuns devreme, în urma unei lecturi, instruită de filosofia analitică, a scrierilor lui Humboldt dedicate limbajului: aceea că în comunicarea verbalizată, odată cu prima propoziție exprimată, este angajat implicit *telos-ul* „înțelegerii” (*Verständigung*), reciproce, care poate forma un criteriu de raționalitate. Punând în lucru mijloacele oferite de actualul stadiu al pragmaticii - dar și lărgind orizontul acesteia -, el a procedat la reconstruirea conceptului de raționalitate și la precizarea unei „raționalități comunicative”. Pentru a evita, însă, aporiile unui „fundamentalism al limbii” Habermas a legat cercetarea „raționalității comunicative” cu o teorie a societății care a căutat să tragă foloase din conceptualizarea antropologică. *Teoria acțiunii comunicative* se desfășoară la aceste două niveluri generale, pe care teoreticianul caută să le pună în legătură organică.

Rezultatele amplei investigații din *Teoria acțiunii comunicative* sunt de cel puțin patru ordine. Mai întâi, circumscrierea „schimbării de paradigmă” în științele sociale, de la paradigma „acțiunii raționale în raport cu un scop” la paradigma „acțiunii comunicative”. Sistemul social este reconstruit acum pe plan teoretic luând „acțiunea comunicativă” drept acțiune fundamentală. În acest cadru, din perspectiva „raționalității comunicative”, Habermas a dat o replică relativismului ce și-a făcut loc în științele sociale în ultimele decenii, pe baza „jocurilor de vorbire” a lui Wittgenstein, dislocând teza după care fiecare cultură ar fi o formă de viață, o totalitate închisă în sine. În al doilea rând, rezultatele cercetării semnificației, sintaxei, sensului, universalilor pragmatice etc. (cercetare care a tins adesea să devină un fel de scop în sine), au fost puse în legătură cu interogații inspirate de marea tradiție a filosofiei sociale. Ca rezultat, fiecare din cei doi termeni, cercetarea limbii și filosofia socială a devenit fructuos pentru celălalt. În al treilea rând, a fost formulată o concepție asupra raționalizării sociale axată pe disocierea a două planuri - raționalizarea „acțiunii raționale în raport cu un scop” și raționalizarea „acțiunii comunicative” — și pe atribuirea unui primat raționalizării pe al doilea plan. În sfârșit, *Teoria acțiunii comunicative* a pus în legătură organică abordarea acționalistă a vieții sociale în interiorul unei abordări ce dă seama atât de emergența social-umană a sistemului social, cât și de obiectivitatea relațiilor sale.

Habermas a aplicat „paradigma comunicativă” spre a edifica un răspuns la o problemă de și mai largi implicații filosofice - atitudinea față de evoluția lumii moderne, în *Discursul filosofic al modernității*. El urmărește să recupereze conștiința intimei legături dintre modernitate și raționalitate și să slăbească proiectul „gândirii postmoderne” ce țintește spre o modernitate lipsită de raționalizare, ruptă așadar de idealurile „modernului cultural”, pe care îl decretează de la început a fi „obsolet”, în contratimp cu creșterea complexității vieții în societățile industriale avansate. Ținta directă a criticii sale sunt ambele variante ale „gândirii postmoderne”: atât cea „neoconservatoare”, ilustrată de un Gehlen, ce scoate din discuție

cerința raționalizării interacțiunilor sociale, după ce postulează inevitabilitatea unei „cristalizări culturale” în structuri de înaltă complexitate, ce ar împiedica formarea unei conștiințe unitare pe plan cultural, cât și cea „anarhistă”, ilustrată de un Heidegger, ce presupune perpetuu prezența tacită a unei „voințe de putere” în chiar ideea modernă a rațiunii. Argumentul general al lui Habermas este că „gândirea postmodernă” se mișcă, fie și involuntar, înăuntrul paradigmei gândirii moderne, adică al „paradigmei filosofice conștiinței”, și nu poate evita aporiile acesteia. Ceva este, admite Habermas, „epuizat” în „discursul modern”, dar ceea ce este epuizat nu este altceva decât „paradigma filosofiei conștiinței”. Nu este epuizat „proiectul modern” de înfăptuire a unei societăți luminate a ființelor raționale. Vechea paradigmă se cere acum părăsită în favoarea „paradigmei înțelegerii subiecților capabili de vorbire și acțiune”, în care „fundamentală este atitudinea performativă a participanților la interacțiune, care își coordonează planurile de acțiune înțelegându-se unul pe altul asupra a ceva în lume”. În noua paradigmă, ideea modernă a acțiunii, care a stârnit entuziasmul lui Kant și Condorcet, își găsește continuare, fără „enfaza” cu care o înzestraseră Hegel și fără „purismul” ce i-l atribuiseră un spirit ce reduce toate problemele social-morale la probleme tehnice.

O preocupare ce străbate mai toate demersurile lui Habermas este de a conjuga cât mai strâns perspective de analiză rămase adesea diferite, dacă nu chiar divergente: în esență, „paradigma comunicativității nedistorsionate” și „paradigma producției”. El vorbește uneori de „trecură de la paradigma producției la paradigma comunicării”. Atât în *Discursul filosofic al modernității* cât și în *Noua netransparență* (1985), el precizează: „schimbarea de paradigmă de la acțiunea rațională în raport cu un scop la acțiunea comunicativă nu înseamnă că eu ar trebui să abandonez luarea în considerare a lumii vieții (Lebenswelt) ca punct de sprijin privilegiat al analizei.” Acest „punct de sprijin privilegiat al analizei” rămâne neatins prin promovarea „paradigmei comunicative”.

Habermas opune ideii trecerii la „postmodern” teza „despărțirii de modern” în forma unei „democrații radicale” și a iluminismului. El observă că un șir de fenomene cu deosebită pondere în deceniile opt și nouă - înarmările, proliferarea necontrolată a armelor nucleare, pauperizarea structurală a țărilor în curs de dezvoltare, șomajul, creșterea dezechilibrelor sociale, efecte ecologice negative ale marilor tehnologii - au pus în pericol viața în general și au făcut ca viitorul să fie ocupat mai mult cu determinări negative. Pare să se producă „epuizarea” energiilor depășirii datului spre ceea ce nu este încă dat, a „energiilor utopice”. Situația pare să fie cea a unei noi „netransparențe” sociale, care se înrădăcează, obiectiv în criza în care a intrat „statul social” și, odată cu el, un ideal social călcat exclusiv pe valorile „bani” și „putere”. Acest stat, ca și idealul sub semnul căruia stă, au intrat într-o criză. Energiile utopice ce s-au legat de el au fost, între timp, epuizate. În această situație soluția lui Habermas este departe de scepticism. Ea pleacă de la premisa, tipică unei semnificative linii raționaliste și umaniste din filosofia de astăzi, conform căreia în filosofia socială trebuie trecut la o nouă treaptă a reflexivității prin exploatarea potențialului de integrare socială a valorii „solidaritate”. Habermas remarcă pe drept că „netransparența” raporturilor sociale, ce se poate instaura la un moment dat în evoluția unei societăți, este în funcție și de disponibilitatea la acțiune a subiecților umani.

Opera lui Habermas s-a extins continuu și a înscris în constelația ideilor noi ale timpului nostru una din concepțiile articulare de cea mai mare anvergură. Pe bună dreptate, filosoful universității din Frankfurt am Main a fost alăturat lui Hegel sau a fost plasat în familia gânditorilor care sunt referințe fundamentale ale secolului actual, precum Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Dewey și alții. Această operă este în plin suus, încât ea își adaugă, practic în fiecare an, noi piese esențiale. Nu se poate pune chestiunea unei rezumări a gândirii prodigioase, cuprinzătoare, interrogative și natural dialogale, care o generează. Ceea ce am încercat să facem în această prefață la noua traducere românească din volumele lui Habermas a

fost să captăm ducrusul original al interogațiilor și soluțiilor marelui gânditor al timpului nostru, care odată reținut, permite înțelegerea filosofiei și a argumentației ei.

Pentru *Rebekka*, cea care m-a apropiat de neostructuralism

Cuvânt înainte

„Modernitatea - un proiect neterminat" era titlul unei cuvântări pe care am rostit-o în septembrie 1980 cu ocazia primirii premiului Adorno.¹ Această temă controversată și complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. În decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conștiința publică - precum termenul „postmodern" în urma unei publicații a lui F. Lyotard.² Provocarea lansată de critica neostructuralistă a rațiunii constituie, de aceea, perspectiva din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernității. În acest discurs, modernitatea, de la sfârșitul secolului 18 încoace, a fost ridicată la rangul de temă *filosofică*. Discursul filosofic al modernității se atinge și se întretaie adesea cu cel estetic. Am fost nevoit, totuși, să restrâng tema; conferințele nu tratează despre modernismul în artă și literatură³.

După întoarcerea mea la Universitatea din Frankfurt, am ținut conferințe despre acest subiect în semestrul de vară al anului 1983 și în cel de iarnă din 1983/1984. Inerate ulterior și, în acest sens, fictive sunt a cincea conferință, care conține⁴ un text deja publicat, precum și ultima, elaborată abia în aceste zile. Am susținut primele patru prelegeri în martie 1983 mai întâi la College de France în Paris. Cu alte părți m-am confruntat în septembrie 1984 la Corneli University, Ithaca N.Y., în cadrul conferințelor Messenger. Tezele cele mai importante au fost tratate și în seminariile de la Boston College. Din aceste discuții aprinse, pe care le-am putut purta în toate aceste ocazii cu colegi și studenți, am primit mai multe impulsuri decât au putut fi reținute retrospectiv în notele de subsol.

Într-un volum al ediției suhrkamp⁵, apărut în același timp, sunt cuprinse completări cu accent politic la discursul filosofic al modernității.

Frankfurt pe Main, decembrie 1984

J.H.

Note:

¹ J. Habermas, *Kleine politische Schriften* I-IV, Ffm., 1981, 444-446.

² J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1979 (germană: Wien 1982). Cf. A. Honneth, „Der Affekte gegen das Allgemeine", în *Merkur* H. 430, decembrie 1984, 893 sqq., „Habermas and Lyotard on Postmodernity", în *Praxis International*, voi. 4, nr. 1, 1984, 32 sqq., precum și răspunsul meu: J. Habermas, *Question and Counterquestions* în *Praxis International*, voi. 4, nr. 3, 1984.

³ vezi P. Bürger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Ffm, 1983; H. R. JauB, „Der literarische Prozeß des modernismus von Rousseau bis Adorno" în L. v. Friedebrug, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz* 1983, Ffm, 1983, 95 sqq., A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Ffm, 1985.

⁴ conținut în K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Ffm, 1982, 415-430.

⁵ J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Ffm, 1985.

I. Conștiința timpului proprie modernității și nevoia acesteia de autoasigurare

În celebra observație preliminară la colecția sa de eseuri de sociologia religiei, Max Weber dezvoltă acea „problemă de istorie universală”, căreia el i-a consacrat opera sa științifică de-o viață, și anume întrebarea, de ce în afara granițelor Europei „nici dezvoltarea științifică, nici cea artistică, statală sau economică n-au luat-o în direcția acelor căi de raționalizare ce sunt specifice Occidentului”⁶. Pentru Max Weber era încă de la sine înțeleasă relația internă, adică relația nu doar contingentă, dintre modernitate și ceea ce el a numit raționalism occidental⁷. Ca „rațional” el descria acel proces de dezvrăjire care a făcut ca în Europa imaginile religioase ale lumii, aflate în proces de dezintegrare, să dea naștere unei culturi profane. Aici s-au dezvoltat, odată cu științele empirice moderne, odată cu artele devenite autonome și cu teoriile despre morală și drept întemeiate pe principii, sfere valorice culturale ce au făcut posibile procese de învățare întotdeauna conforme cu legitatea interioară a problemelor teoretice, estetice și moral-practice.

Max Weber nu a descris din perspectiva raționalizării doar profanizarea *culturii* vestice, ci, înainte de toate, dezvoltarea *societății* moderne. Noile structuri ale societății sunt formate prin diferențierea celor două sisteme ce se îmbină funcțional, cristalizate în jurul nucleului organizatoric al activității capitaliste și al aparatului birocratic de stat. Max Weber înțelege acest proces ca instituționalizare a unei acțiuni economice și administrative, care este rațională în raport cu un scop (zweekrational). Pe măsură ce viața de zi cu zi a fost cuprinsă de aceste raționalizări culturale și sociale, s-au dizolvat și *formele de viață* tradiționale, diferențiate în modernitatea timpurie în special pe categorii profesionale. Firește, modernizarea lumii nu e determinată numai

Note:

⁶ M. Weber, *Die protestantische Ethik*, voi. 1, 1973.

⁷ vezi J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1981, voi. I, 225 sqq. prin structuri ale raționalității în raport cu un scop. E. Durkheim și G. H. Mead au văzut lumile raționalizate influențate mai degrabă de un contact, devenit reflexiv, cu tradițiile care și-au pierdut caracterul lor natural - printr-o universalizare a normelor de acțiune și printr-o generalizare a valorilor ce au eliberat - în spații de joc extinse

ale opțiunilor - acțiunea comunicativă de contextele îngust delimitate; în cele din urmă, prin modelul socializării menit formării de identități personale abstracte, care intensifică individualizarea adulților. Aceasta este, în linii mari, imaginea modernității așa cum a fost ea trasată de clasicii teoriei sociale.

Tema lui M. Weber e pusă astăzi într-o altă lumină - prin munca acelor care se revendică de la el și, nu mai puțin, prin munca acelor care îl critică. Cuvântul „modernizare” a fost introdus ca termen abia în anii '50; acesta desemnează de atunci o abordare teoretică care preia problematica lui Max Weber, dar care însă o prelucreează cu mijloacele funcționalismului specific științelor sociale. Conceptul de modernizare se referă la un mănunchi de procese cumulative ce se consolidează reciproc: la formarea de capital și mobilizarea de resurse; la dezvoltarea forțelor de producție și creșterea productivității muncii; la impunerea puterii centrale și la cultivarea identităților naționale; la extinderea drepturilor politice de participare, a formelor urbane de viață, a educației școlare formale; la secularizarea valorilor și a normelor, ș.a.m.d. Teoria modernizării transformă conceptul weberian de „modernitate” într-o abstracțiune plină de consecințe. Ea îndepărtează modernitatea de originile ei modern-europene și o stilizează într-un model, neutru din punct de vedere spațio-temporal, al procesului de dezvoltare socială în general. În plus, ea întrerupe legăturile interne dintre modernitate și contextul istoric al raționalismului occidental, în așa fel încât procesele modernizării să nu mai poată fi înțelese ca raționalizare, ca o obiectivare istorică a structurilor raționale. James Coleman vede în aceasta avantajul de a nu mai împovăra conceptul de modernizare, generalizat prin teoria evoluționistă, cu viziunea unei perfecțiuni a modernității, așadar a unei stări orientate către o finalitate, ce ar trebui urmată de dezvoltări „postmoderne”.⁸ Tocmai cercetarea modernizării din anii '50 și '60 a fost cea care a creat, desigur, premisele ca expresia „postmodernism” să poată circula printre cercetătorii din științele sociale. Având imaginea unei modernizări devenite independente din punctul de vedere al evoluției, o modernizare ce merge de la sine, observatorul din științele sociale poate cu atât mai repede să se

Note:

⁸ „Arf. Modernization”, în *Encycl. Soc. Science*, voi 10, 386 sqq.

Discursul filosofic al modernității

despartă de” acel orizont conceptual al raționalismului occidental din care s-a născut modernitatea. Dacă însă sunt anulate legăturile interne dintre conceptul, de modernitate și înțelegerea de sine dobândită din orizontul rațiunii occidentale, atunci procesele de modernizare, care decurg oarecum automat, pot fi relativizate din

perspectiva îndepărtată a unui observator postmodern. Arnold Gehlen a sintetizat aceasta într-o formă ușor de reținut: premisele iluminismului sunt moarte, doar consecințele sale persistă în continuare. Din această perspectivă, iese în evidență o modernizare *socială*, ce funcționează pe mai departe fără pretenții, în raport cu impulsurile unei modernizări *culturale* devenite aparent învechită; ea execută doar legile de funcționare ale economiei și ale statului, ale tehnicii și științei, ce s-au unit, se spune, într-un sistem autonom. Accelerarea neconținută a proceselor sociale apare atunci ca fiind reversul unei culturi epuizate, cristalizate. Gehlen desemnează ca fiind „cristalizată” cultura modernă, întrucât „toate posibilitățile gândite aici sunt dezvoltate în realitățile lor fundamentale”. S-au descoperit și s-au preluat, de asemenea, posibilitățile contrare și antitezele, așa încât acum devin din ce în ce mai improbabile modificările făcute în premise... Dacă aveți o asemenea reprezentare, Dvs. înșivă veți percepe cristalizarea dintr-un domeniu atât de variat și uimitor de agitat precum e cel al picturii moderne...”⁹ Deoarece „istoria ideilor este încheiată”, Gehlen poate constata ușurat că „am ajuns în *posthistoire*”. Împreună cu Gottfried Benn, el dă sfatul: „bazează-te doar pe ceea ce ai”. Această despărțire *neoconservativă* de modernitate nu vizează, așadar, dinamica modernizării sociale, ci învelișul unei, așa se pare, înțelegeri de sine culturale a modernității, înțelegere ce a fost depășită.¹⁰

Ideea de postmodernitate apare totuși, într-o cu totul altă formă politică, anume cea *anarhistă*, la teoreticienii care nu țin seama de faptul că a survenit o decuplare a modernității de raționalitate. Și ei reclamă sfârșitul iluminismului și depășesc orizontul tradiției rațiunii din care s-a înțeles cândva modernitatea europeană - și ei dobândesc o poziție fermă în *posthistoire*. Altfel însă decât cea conservativă, despărțirea anarhistă se referă la modernitatea *în întregul ei*. În timp ce acel continent de concepte fundamentale ce poartă raționalismul occidental al lui Max Weber se scufundă,

Note:

⁹ A. Gehlen, „Über kulturelle Kristallisation”, în *idem, Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwind 1963, 321.

¹⁰ Extrag dintr-un eseu al lui H. E. Holthusen, *Heimweh nach Geschichte*, din *Merkur*, nr. 430, decembrie 1984, 916, faptul că Gehlen ar fi putut împrumuta expresia „Posthistoire” de la tovarășul său de idei Hendrik de Man.

rațiunea își arată acum adevărata ei față - ea e demascată ca fiind subiectivitate asupritoare și, în același timp, ea însăși înrobă, ca voință de înstăpânire instrumentală. Forța subversivă a unei critici à la Heidegger sau Bataille, care smulge vâlul rațiunii de pe fața purei voințe de putere, trebuie să zguduie în același

timp carcasa de oțel în care spiritul modernității s-a obiectivat *din punct de vedere social*. Din această perspectivă, modernizarea socială nu trebuie să supraviețuiască sfârșitului modernității culturale din care a izvorât - ea n-ar trebui să reziste anarhismului „imemorial”, sub semnul căruia își croiește drum postmodernismul. Indiferent cum se deosebesc aceste variante ale unei teorii a postmodernității, amândouă renunță la orizontul conceptual fundamental în care s-a format și elaborat înțelegerea de sine a modernității europene. Ambele teorii ale postmodernității pretind că au ieșit din acest orizont, pretind că l-au lăsat în urma lor ca pe un orizont al unei epoci trecute. Hegel a fost primul filosof care a dezvoltat un concept clar de modernitate; la Hegel trebuie, de aceea, să ne întoarcem, dacă vrem să înțelegem ce a însemnat relația *internă* dintre modernitate și raționalitate, relație considerată de la sine înțeleasă până la Max Weber, dar pusă astăzi la îndoială. Trebuie să ne asigurăm de conceptul hegelian de modernitate, pentru a putea judeca dacă e justificată pretenția acelor care își întemeiază analiza pe *alte* premise. În orice caz, noi nu putem renunța a priori la suspiciunea cu care privim faptul că gândirea postmodernă își arogă pur și simplu o poziție transcendentă, ea rămânând în realitate prinsă în presupuzițiile înțelegerii de sine moderne, puse în valoare de Hegel. Nu putem exclude de la început faptul că neoconservatismul sau anarhismul de inspirație estetică repetă iarăși, în numele unei despărțiri de modernitate, revolta contra ei. Ba s-ar putea ca ele să-și ascundă pur și simplu ca post-iluminism complicitatea cu o tradiție venerabilă a antiiluminismului.

II

Hegel utilizează conceptul de „modernitate” ca și concept al vremii, mai întâi în contexte istorice: „noua epocă” este „epoca modernă”. Aceasta corespunde accepțiilor din vremea lui Hegel specifice limbilor franceză și engleză: *modern ti/nes*, respectiv *temps modernes* desemnează, în jurul anului 1800, ultimele trei secole dinaintea acestui secol. Descoperirea „Lumii Noi”,

Note:

" vezi în legătură cu ceea ce urmează R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Ffrn, 1979. *Discursul filosofic al modernității*
 ca și Renașterea și Reforma - aceste trei mari evenimente din jurul anului 1500 - formează pragul dintre epoca modernă și Evul Mediu. Și Hegel, în prelegerile sale de filosofia istoriei, circumscrie prin aceste expresii lumea creștin-germană

provenită din Antichitatea romană și grecească. Împărțirea comună încă și astăzi (de exemplu, pentru desemnarea catedrelor de istorie) în epocă modernă, Evul Mediu și Antichitate (respectiv istorie modernă, medievală și antică) s-a putut forma abia după ce expresiile epocă „nouă” sau „modernă” (lume „nouă” sau „modernă”) și-au pierdut sensul lor simplu cronologic și au adoptat semnificația unei epoci pretins „noi”. În timp ce în Occidentul creștin „timpul nou” însemnase epoca ce stă pe punctul de a surveni și care începe abia cu sfârșitul lumii - așa cum apare încă la Schelling în *Philosophie der Weltalter* (Filosofia epocilor lumii) - conceptul profan de epocă modernă exprimă convingerea că viitorul deja a început: el vizează epoca ce trăiește din viitor, epocă ce s-a deschis pentru noul ce va să vină. Cu aceasta, cezura noului început s-a mutat în trecut, tocmai la începutul epocii moderne; abia în cursul secolului 18, pragul dintre epoci din jurul anului 1500 a fost înțeles retrospectiv ca început. Ca test, R. Koselleck pune întrebarea când *nostrum aevum*, epoca noastră, și-a schimbat numele în *nova aetas*, noua epocă.¹²

Koselleck arată cum conștiința istorică ce se exprimă în conceptul epocii „moderne” sau în acela al „noii epoci” a constituit o perspectivă a filosofiei istoriei: reactualizarea reflexivă a propriei poziții pornind de la orizontul istoriei în întregul ei. Și singularul colectiv „istorie”, pe care Hegel îl utilizează deja într-o manieră de la sine înțeleasă, este o inovație a secolului 18: „Epoca modernă” împrumută întregului trecut caracterul de istorie universală... Diagnosticul timpului nou și analiza epocilor trecute merg mână-n mână.”¹³ Acestuia îi corespund experiența nouă a progresului și a accelerării evenimentelor istorice, și sesizarea simultaneității cronologice a dezvoltărilor nesimultane din punct de vedere istoric.¹⁴ Atunci s-a constituit reprezentarea istoriei ca un proces unitar și generator de probleme; în același timp, timpul a fost aflat ca resursă sintetică pentru depășirea problemelor ce apar, anume ca presiune a timpului. Spiritul timpului, unul din cuvintele noi care l-au inspirat pe Hegel, marchează prezentul ca pe o trecere ce se consumă în conștiința accelerării și în așteptarea noutății pe care o aduce viitorul: „Nu e greu de văzut”, spune Hegel în prefața la *Fenomenologia spiritului*-

Note:

¹² R. Koselleck, *Neuzeit*, *idem* (1979), 314.

¹³ Koselleck (1979), 321.

¹⁴ Koselleck (1979), 321 sqq.

lui, „că timpul nostru este un timp al nașterii și al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt-o cu lumea anterioară a existenței și reprezentării sale și stă pe punctul de a le scufunda în trecut, în munca configurațiilor sale... Superficialitatea, ca și plictiseala

ce mușcă din ceea ce există, presimțirea nedeterminată a unui nu-știu-ce, sunt vestitorii că altceva se apropie. Această fărâmițare treptată ... e întreruptă de răsăritul, care, ca un fulger, așează dintr-o dată forma unei lumi noi."¹⁵

Deoarece lumea modernă, lumea nouă, se deosebește de cea veche prin aceea că ea se deschide viitorului, noul început epocal se repetă și se permanentizează cu fiecare moment al prezentului, care naște noul din sine. Conștiinței istorice a modernității îi aparține, de aceea, diferențierea „epocii celei mai recente” de „epoca modernă”: prezentul se bucură, ca istorie contemporană înăuntrul orizontului epocii moderne, de un statut proeminent. Chiar și Hegel înțelege „timpul nostru” ca pe „timpul cel mai nou”. Momentul de început al prezentului este pentru el cezura pe care o întruchiează, pentru contemporanii meditativi ai sfârșitului de secol 18 și ai începutului de secol 19, Iluminismul și Revoluția franceză. Cu acest „splendid răsărit de soare” ajungem noi, așa crede chiar și bătrânul Hegel, „în ultimul stadiu al istoriei, în lumea noastră, în zilele noastre”¹⁶. Prezentul ce se înțelege din orizontul timpului nou ca actualitate a timpului celui mai nou trebuie să reitereze ca *înnoire continuă* ruptura cu trecutul pe care el a produs-o.

Aici își află locul ideile mișcărilor care, în secolul 18, odată cu expresia epocă „modernă” sau „nouă”, fie au apărut, fie au căpătat o nouă semnificație valabilă până astăzi: revoluție, progres, emancipare, dezvoltare, criză, spiritul timpului ș.a.m.d.¹⁷

Aceste expresii au devenit de asemenea cuvintele-cheie ale filosofiei hegeliene. Din perspectiva istoriei conceptelor, ele aruncă o lumină asupra problemei care se pune odată cu conștiința istorică modernă (lămurită cu ajutorul conceptului opozitiv de „epoca modernă”) a culturii vestice: modernitatea nu mai poate și nu mai vrea să împrumute standardele ei orientative de la exemplele unei alte epoci, *ea trebuie să-și creeze din sine propria normativitate*. Modernitatea se vede trimisă la sine însăși, fără a avea posibilitatea de a se scuza. Acest lucru explică iritabilitatea propriei înțelegeri de sine, dinamica tentativelor ei neconținute, duse până în timpul nostru, de a se „constata”. Cu câțiva ani în urmă, H. Blumenberg s-a văzut silit să

Note:

G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, voi. 3, 18 sq., în continuare citată ca Hegel. ¹⁶G.W.F. Hegel 12,524.

¹⁷ R. Koselleck, *Erfahrungsraum und Erwartungshorizont*, în Koselleck (1979), 349 sqq. *Discursul filosofic al modernității*

apere, făcând risipă de multe cunoștințe istorice, în fața construcțiilor care au afirmat existența unei datorii față de cei ce au lăsat ca moștenire creștinismul și antichitatea, legitimitatea sau *propriul drept al epocii moderne*: „Nu e evident faptul că pentru o

epocă se pune problema legitimității ei istorice, tot pe cât de puțin e evident faptul că ea se înțelege în general ca epocă. Pentru epoca modernă există latent problema izvorâtă din pretenția de a putea realiza și de a realiza o ruptură radicală de tradiție, și totodată din înțelegerea greșită a acestei pretenții în sensul realității istoriei, istorie care nu e niciodată în stare să înceapă din nou de la temelie."¹⁸ Blumenberg aduce ca mărturie o afirmație a tânărului Hegel: „în afara încercărilor anterioare, zilelor noastre le rămâne cu deosebire rezervat dreptul de a-și revendica ca avere a omului, cel puțin în teorie, comorile ce fuseseră azvârlite în ceruri; însă ce epocă va avea puterea de a-și afirma acest drept și puterea de a intra în posesiunea lor?”¹⁹ Problema unei întemeieri din sine a modernității se conștientizează mai întâi în domeniul criticii estetice. Acest lucru se vede dacă urmărim istoria expresiei „modern”.²⁰ Procesul de îndepărtare de modelul artei antice este introdus, în secolul 18 timpuriu, prin *Querelle des Anciens et des Modernes*²¹. Tabăra modernilor se revoltă împotriva înțelegerii de sine a clasicismului francez, echivalând conceptul aristotelic de perfecțiune cu acela de progres, așa cum fusese el sugerat de științele moderne ale naturii. Prin argumente istorico-critice, „modernii” pun la îndoială sensul imitării modelelor antice, elaborează, în raport cu normele unei frumuseți aparent atemporale și absolute, criteriile frumosului relativ și condiționat temporal, și afirmă prin aceasta că înțelegerea de sine a Iluminismului francez este un nou început epocal. Deși substantivul „modernitas” (împreună cu perechea antonimi-că adjectivală „antiqui/moderni”) fusese deja utilizat în antichitatea târzie într-un sens cronologic, în limbile europene noi, adjectivul „modern” a fost abia mult mai târziu substantivizat, de pe la mijlocul secolului 19, prima oară în domeniul artelor frumoase. Aceasta explică de ce expresiile „modern” și

Note:

¹⁸ H. Blumenberg, *Legitimität der Neuzeit*, Ffm, 1966, 72.

¹⁹ Hegel voi. 1, 209.

²⁰ H. U. Gumbrecht, „Art. Modern”, în O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschicht-liche Grundbegriffe*, voi. 4, 93 sqq.

²¹ H. R. JauB, „Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der 'Querelle des Anciens und des Modernes'”, în H. Kuhn, F. Wiemann, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, 51 sqq.

„modernitate”, „modernite”, și-au păstrat până astăzi o semnificație estetică centrală, ce poartă amprenta înțelegerii de sine a artei avangardiste.²²

Pentru Baudelaire experiența *estetică* a modernității s-a contopit cu cea *istorică*.

Problema autoîntemeierii s-a agravat prin experiența fundamentală a modernității estetice, căci aici orizontul experienței timpului se restrânge la subiectivitatea descentrată ce iese din convențiile de' zi cu zi. Pentru Baudelaire, opera de artă modernă ocupă de aceea un loc ciudat la intersecția dintre axele actualității și eternității: „modernitatea e ceea ce trece, e ceea ce dispăre, este întâmplătorul, este jumătatea artei, a cărei cealaltă jumătate este eternul și neschimbătorul.”²³ Actualitatea care se consumă pe sine și care pierde semnificația de epocă de tranziție, a timpului celui mai recent constituit în centrul epocii moderne - de durată mai multor decenii -, devine acum punctul de referință al modernității. Prezentul actual nici măcar nu-și mai poate dobândi conștiința de sine pornind de la opoziția față de o epocă respinsă și depășită, de la opoziția față de o *configurație* a trecutului. Actualitatea poate doar să se întemeieze ca punct de intersecție între timp și eternitate. Cu această atingere directă între actualitate și eternitate, modernitatea nu se salvează de la decăderea ei, ci doar de la banalitate: în concepția lui Baudelaire, ea e astfel gândită încât clipa tranzitorie să găsească recunoaștere în calitate de trecut autentic al unui prezent ce va veni.²⁴ Ea se dovedește a fi ceea ce va ajunge odată *clasic*, „clasic” este acum „fulgerul” unei lumi noi ce nu va avea firește nici o durabilitate, adică al unei lumi care, odată cu prima ei apariție, își pecetluiește deja pieirea. Această înțelegere a timpului, radicalizată încă o dată în suprealism, stabilește *înrudirea modernității cu moda*. Baudelaire se leagă de rezultatul renumitei lupte dintre vechi și modern, dar modifică însă, într-o manieră specifică, ponderea dintre frumosul relativ și frumosul absolut: „frumosul se creează dintr-un element etern, neschimbător... și dintr-un element relativ, condiționat, ce e înfățișat de perioada de timp, de modă, de viața spirituală, de pasiune. Fără acest al doilea

Note:

²² în cele ce urmează mă bazez pe H. R. Jauf, „Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität”, în *idem, Literaturgeschichte als Provokation*, Ffm, 1970, 11 sqq., vezi și H. R. Jauf în Friedeburg, Habermas 1983, 95 sqq.

²³ Ch. Baudelaire, *Der Maler des modernen Lebens*, în *Sämtliche Werke* ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt 1982, voi. 4, 286; după Jauf (1970), 50 sqq.

²⁴ „Pentru ca orice modernitate să fie demnă să devină antiquis, trebuie să-i fie luată acea frumusețe plină de mister pe care viața omenească o pune fără voie în ea.” (Baudelaire, *Gesammelte Schriften*, voi 4, 288).

element, care este oarecum glazura amuzantă, strălucitoare, ce face digerabilă prăjitura divină, primul element ar fi insuportabil pentru natura umană.”²⁵ Referitor la pictura modernă, criticul de artă Baudelaire scoate în evidență aspectul

„frumuseții trecătoare, efemere a vieții actuale”, scoate în evidență „caracterul a ceea ce cititorul ne-a îngăduit să desemnăm drept 'modernitate'”²⁶. Baudelaire pune în ghilimele cuvântul „modernitate”; el e conștient de noua utilizare personală dată acestui cuvânt. Datorită ei, opera autentică este definitiv prinsă în clipa nașterii sale; tocmai fiindcă se consumă în actualitate, ea poate să stopeze fluxul regulat de banalități, să rupă norma-litatea și să satisfacă dorința nepieritoare de frumusețe, pentru clipa unei legături efemere între etern și actual.

Doar prin deghizarea costumației epocii se dezvăluie frumusețea eternă — Benjamin i-a conferit mai târziu acestui caracter expresia imaginii dialectice. Opera de artă modernă stă sub semnul unirii dintre autentic și efemer. Acest caracter al prezentului stabilește și înrădăcește arta cu moda, cu noul, cu optica lui pierde-vară, cu optica geniului ca și cu cea a copilului, cărora le lipsește protecția - oferită de modalitățile de percepție stabilite în mod convențional — în fața atracției, și care, de aceea, sunt expuși neprotejați la atacurile frumuseții și la atracția transcendentă, ascunsă în miezul vieții de zi cu zi. Rolul tânărului dandy constă atunci în a orienta ofensiv, într-o manieră blazată, acest tip de extravagante și de a manifesta extravagantele prin mijloace provocatoare.²⁷ Tânărul dandy combină trândăvia și ceea ce ține de modă cu plăcerea de a surprinde - fără ca el să fie vreodată surprins. El e expertul în materie de plăcere efemeră a clipei din care izvorăște noul: „El caută acel ceva, pe care vreau, cu permisiunea Dvs., să-l caracterizez drept 'modernitate'; căci nu se oferă nici un cuvânt mai bun pentru a exprima ideea în discuție. Pentru el e important să îndepărteze din modă tot ce-ar dori ea să aibă poetic în partea istorică și etern în partea efemeră.”²⁸

Walter Benjamin admite acest motiv, pentru a găsi totuși o rezolvare sarcinii paradoxale care constă în a vedea cum trebuie dobândite criteriile *proprii* de la contingenta unei modernități devenite pur și simplu tranzitorie.

Note:

²⁵ Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 271.

²⁶ Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 325 sq.

²⁷ „Tuturor le e comun acest caracter dizident și revoluționar; toate sunt reprezentantele a ceea ce e mai bun în mândria și trufia umană: acea nevoie, astăzi prea rară, de a lupta împotriva banalității și de a o distruge.” Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 302.

²⁸ Baudelaire, *ibid.* voi. 4, 284.

în timp ce Baudelaire și-a găsit liniștea la gândul că în opera de artă autentică survine constelația timpului și eternității, Benjamin vrea să retranspună această experiență estetică fundamentală într-un raport istoric. El alcătuiește sintagma „timp

actual" („Jetztzeit"), în care sunt presărate cioburi ale timpului mesianic și desăvârșit, cu ajutorul motivului imitației, devenit oarecum imaterial, ce poate fi detectat în manifestările modei: „Revoluția franceză s-a înțeles pe sine ca o Romă reîntoarsă. Ea a invocat Roma antică așa cum moda invocă un costum din trecut. Moda are un simț special pentru actual, oriunde s-ar mișca acesta prin hățișurile trecutului. Ea e saltul de tigru în trecut... Același salt sub cerul liber al istoriei este cel dialectic, în chipul căruia a conceput Marx revoluția."²⁹ Benjamin se revoltă nu doar împotriva normativității *împrumutate* a unei înțelegeri a istoriei create din imitarea modelelor; el luptă la fel de mult împotriva ambelor concepții, ce captează și neutralizează deja pe terenul înțelegerii moderne a istoriei provocarea noului și a neașteptatului. El se îndreaptă, pe de o parte, împotriva reprezentării unui timp omogen și gol, ce se umple prin „credința încăpăținată în progres" a evoluționismului și a filosofiei istoriei, dar și, pe de altă parte, împotriva acelei neutralizări a tuturor criteriilor practicate de istorism, când închide istoria în muzee și lasă șirul evenimentelor să-i curgă printre degete."³⁰ Modelul este Robespierre, cel care a invocat Roma antică, citând, ca un trecut *corespondent*, supraîncărcat cu timp actual, pentru a sparge continuumul inert al istoriei. Așa cum încearcă el să oprească cursul inert al istoriei, folosindu-se parcă de un șoc creat în manieră suprarrealistă, tot așa o modernitate trecută în actualitate trebuie să-și creeze, deîndată ce obține autenticitatea aceluia „timp actual", normativitatea sa pornind de la imaginile reflecție ale trecuturilor *pe care le-a adus cu sine*. Acestea nu mai ajung să mai fie considerate de la început ca trecuturi exemplare. Modelul lui Baudelaire de creator al unei mode luminează mai degrabă creativitatea care pune actul detectării clarvăzătoare a unor asemenea corespondențe în opoziție cu idealul estetic al imitării modelelor clasice.

Note:

²⁹ W. Benjamin, *Ober den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, voi. 1, 2, 701.

³⁰ ibidem 704.

Excurs despre tezele de filosofie a istoriei ale lui Benjamin

Conștiința timpului, așa cum apare ea în tezele de filosofie a istoriei ale lui

Benjamin³¹, nu e ușor de clasificat. Neîndoielnic, în conceptul de „timp actual” intră experiențe suprarealiste și motive ale misticii iudaice. Acel gând, potrivit căruia clipa autentică a unui prezent inovator întrerupe continuumul istoriei și irumpe din cursul ei omogen, se hrănește din ambele izvoare. Iluminarea profană a șocului, ca și unirea mistică cu apariția lui Mesia, duce la o liniștire, la o cristalizare a survenirii imediate. Benjamin nu e interesat doar de înnoirea emfatică a unei conștiințe pentru care „fiecare secundă este o mică poartă prin care poate intra Mesia” (teza 18).

Benjamin întoarce mai degrabă înapoi orientarea radicală către viitor — caracteristică în genere epocii moderne - în jurul axei „timpului actual” atât de mult încât e convertită într-o orientare către trecut și mai radicală. Așteptarea noului ce va veni se împlinește însă doar prin păstrarea comemorativă a unui trecut reprimat. Benjamin înțelege semnul unei liniștiri mesianice a survenirii ca pe o „șansă revoluționară în lupta pentru trecutul reprimat.” (teza 17).

R. Koselleck, în seria cercetărilor sale de istorie a conceptelor, a caracterizat conștiința modernă a timpului, printre altele, prin diferența crescândă dintre „spațiul de experiență” și „orizontul de așteptare”: „Teza mea afirmă că în epoca modernă diferența dintre experiență și așteptare crește din ce în ce mai mult, mai exact, ea afirmă că epoca modernă poate fi concepută ca epocă nouă abia din momentul în care așteptările s-au îndepărtat din ce în ce mai mult de toate experiențele făcute până atunci.”³² Orientarea specifică către viitor a noii epoci se dezvoltă abia pe măsură ce modernizarea socială rupe spațiul de experiență vechi-european al lumilor vieții configurate rural-meșteșugăresc, le mobilizează și le devalorizează ca fiind directive ce controlează așteptările. Locul acestor experiențe moștenite ale generațiilor anterioare e luat apoi de acea experiență a progresului, care împrumută orizontului de așteptare, până atunci ancorat puternic în trecut, o „nouă calitate istorică ce poate fi perpetuu prelungită la modul utopic”.³³

Koselleck n-a înțeles, desigur, faptul că acest concept de progres nu a servit doar la eliminarea caracterului transcendent al speranțelor escatologice și la deschiderea utopică a orizontului de așteptare, ci și la închiderea din nou

Note:

³¹ în *Gesammelte Schriften*, voi. 1, 2.

³² R. Koselleck, „Erfahrungsraum und Erwartungshorizont”, în *idem* (1979), 359. "Koselleck, (1979), 363.

a viitorului ca *izvor* de neliniște, cu ajutorul construcțiilor istorice teleologice. Polemica lui Benjamin cu nivelarea social-evoluționară a istoriei făcută de materialismul istoric s-a îndreptat împotriva unei asemenea degenerări a conștiinței timpului - deschise spre viitor - a modernității. Acolo unde progresul se coagulează ca normă istorică, calitatea noului, emfaza începutului ce nu poate fi prevăzut e eliminată din relația prezentului cu viitorul. În această privință, istorismul este pentru Benjamin pur și simplu un echivalent funcțional al filosofiei istoriei. Istoricul simpatetic, care înțelege tot, strânge laolaltă masa faptelor, adică cursul obiectivat al istoriei, într-o simultaneitate ideală, pentru a umple „timpul omogen și gol”. Prin aceasta, el ia relației prezentului cu viitorul orice relevanță pentru înțelegerea trecutului: „materialistul istoric nu poate renunța la conceptul unui prezent ce nu este trecere, ci un prezent ce apare în timp și ajunge la repaos. Căci acest concept definește tocmai prezentul în care el scrie istoria pentru persoana sa. Istoricul stabilește imaginea eternă a trecutului, materialistul istoric o experiență cu el, care rămâne singura experiență.” (teza 16)

Vom vedea că această conștiință modernă a timpului, atât cât s-a articulat în mărturiile literare, s-a destins permanent, și că vitalitatea sa a trebuit mereu să fie reînnoită printr-o gândire radical istorică: de la tinerii hege-lieni la Nietzsche și Yorck von Warthemburg până la Heidegger. Același impuls determină tezele lui Benjamin; ele servesc la înnoirea conștiinței moderne a timpului. Însă Benjamin e nemulțumit de asemenea de varianta gândirii istorice, care a putut fi considerată până atunci drept varianta radicală. Gândirea radical istorică poate fi caracterizată prin ideea istoriei influențelor. Nietzsche i-a dat numele de Considerație Critică a Istoriei. Marx cel din *18 Brumaire* a practicat acest tip de gândire istorică, pe care Heidegger, cel din *Sein und Zeit* (Ființă și timp), a ontologizat-o. Firește, în însăși structura coagulată ca existențial al istoricității se poate încă vedea limpede și faptul că orizontul deschis spre viitor al așteptărilor determinate de prezent dirijează accesul nostru la cele trecute. Prin faptul că asimilăm experiențe trecute, orientați fiind spre viitor, prezentul autentic se dovedește a fi locul de continuare a tradiției și, în special, locul de inovație - una nu e posibilă fără cealaltă, iar ambele se contopesc în obiectivitatea unui context al istoriei influențelor.

Există acum diferite variante ale ideii de istorie a influențelor, după gradul de continuitate și discontinuitate care trebuie asigurat sau produs -varianta conservativă (Gadamer), conservativ-revoluționară (Freyer) și revo-

luționară (Korsch). Însă, privirea orientată spre viitor se îndreaptă mereu de la

prezent la un trecut legat, ca *preistorie*, de prezentul nostru ca prin lanțul unui destin universal. Două momente sunt constitutive pentru această conștiință: pe de o parte, legătura, prin istoria influențelor, a survenirii continue a tradiției, în care e inserată chiar și fapta revoluționară; iar pe de altă parte, prevalența orizontului de așteptare asupra unui potențial al experiențelor istorice ce trebuie însușit.

Benjamin nu s-a ocupat explicit de această conștiință a istoriei influențelor, însă din textul său reiese că el nu are încredere în *nici una din ele*: nici în protejarea bunurilor culturale tradiționale, ce trebuie să treacă în proprietatea prezentului, nici în asimetria relației dintre activitățile asimilatoare ale unui prezent orientat spre viitor și obiectele asimilate ale trecutului. De aceea Benjamin realizează *o răsturnare drastică* între orizontul de așteptare și spațiul de experiență. El atribuie tuturor epocilor trecute un orizont de așteptări neîmplinite - iar prezentului orientat spre viitor îi dă sarcina de a cunoaște, în păstrarea comemorativă, un trecut corespondent în așa fel încât să putem împlini așteptările sale cu slabele și mesianicele noastre puteri. Două idei pot să se îmbine după această răsturnare: convingerea că și continuitatea legăturii tradiției se făurește la fel de bine prin barbarie cât și prin cultură³⁴, și ideea că generația prezentă poartă responsabilitatea nu doar pentru destinul generațiilor viitoare, ci și pentru destinul, suferit fără vină, al generațiilor trecute. Această nevoie de mântuire a epocilor trecute, care și-au îndreptat așteptările spre noi, amintește de acea reprezentare, familiară atât mysticilor iudaice cât și celei protestante, a responsabilității oamenilor pentru destinul lui Dumnezeu, Dumnezeu care, în actul creației, a renunțat la atotputernicia sa în favoarea unei libertăți egale a omului.

Dar aceste responsabilizări ale istoriei ideilor nu explică prea multe lucruri. Ceea ce vizează Benjamin e înțelegerea, profană în cel mai înalt grad, potrivit căreia universalismul etic trebuie să privească cu seriozitate nedreptatea deja petrecută și aparent ireversibilă; că există o solidaritate a urmașilor cu predecesorii lor, cu toți aceia care au fost vreodată vătămați de mâna omului în integritatea lor sufletească și trupească; și că aceasta poate fi dovedită și provocată doar prin păstrarea comemorativă (Eingedenken). Aici, forța eliberatoare a amintirii nu trebuie să vizeze, așa cum s-a întâmplat de la

Note:

³⁴ „Nu există niciodată o mărturie de cultură, care să nu fie în același timp și una a barbariei. Și după cum mărturia însăși nu e lipsită de barbarie, tot așa nu este nici procesul tradiției, în care ea a căzut dintr-unul în altul.” (teza 7).

Hegel la Freud, anularea puterii trecutului asupra prezentului, ci anularea unei vini a prezentului față de trecut: „Căci e o imagine irecuperabilă a trecutului care amenință să se stingă cu fiecare prezent care nu s-a recunoscut ca fiind în ea vizată” (teza 5). În contextul acestei prime conferințe, excursul trebuie să arate cum Benjamin împletește motive de proveniențe total diferite, pentru a radicaliza încă o dată conștiința ce ține de istoria influențelor. Decuplarea orizontului de așteptare de potențialul tradițional de experiență face posibil mai întâi, așa cum arată Koselleck, opoziția unui timp nou, ce trăiește pe baza dreptului său, față de acele epoci trecute de care s-a detașat epoca modernă. Prin aceasta, constelația prezentului se modifică în raport cu trecutul și viitorul într-un mod specific. Sub presiunea problemelor ce se impun din viitor, un prezent chemat la o activitate responsabilă istoric câștigă, pe de o parte, o superioritate asupra trecutului ce trebuie dobândit din propriul interes; pe de altă parte, un prezent devenit de-a dreptul tranzitoriu se vede chemat să dea seama, în fața viitorului, de intervenții și omisiuni. Deoarece Benjamin *extinde* acum această responsabilitate orientată spre viitor la epocile trecute, constelația se modifică încă o dată: relația tensionată cu alternativele în principiu deschise ale viitorului atinge acum în mod direct relația cu un trecut activat de așteptări. Presiunea problematică a viitorului se multiplică odată cu cea a viitorului trecut (și neîmplinit). În același timp însă, prin această rotire de axe, se corijează narcisismul ascuns al conștiinței istoriei influențelor. Nu numai generațiile viitoare ci și cele trecute au dreptul la forța slabă, mesianică, a generațiilor prezente. Reparația anamnezică a unei nedreptăți, care, firește, nu s-a musamalizat, dar care prin păstrarea comemorativă poate fi cel puțin virtual aplanată, integrează prezentul în relația comunicativă a unei solidarități istorice universale. Această anamneză constituie o contrapondere la concentrarea periculoasă de responsabilitate ce împovărează conștiința modernă a timpului, îndreptată doar spre viitor, proprie unui prezent devenit din ce în ce mai complex.³⁵

Note:

¹⁵ cf. cercetarea lui H. Peukert „Aporie anamnetischer Solidarität”, în H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Diisseldorf 1976, 273 sqq., vezi de asemenea și replica mea la H. Ottmann, în J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm 1984, 514 sqq.

III

Hegel e primul care a ridicat la rangul de problemă filosofică procesul desprinderii modernității de însinuările normative ale trecutului, ce se găsesc în afara ei. Desigur, de-a lungul unei critici a tradiției care admite experiențele Reformei și Renașterii și care reacționează la semnele inaugurale ale științelor naturii, filosofia epocii moderne, de la scolastica târzie până la Kant, dă deja expresie înțelegerii de sine a modernității. Însă abia la sfârșitul secolului 18, problema *autoasigurării* modernității se agravează în așa fel, încât Hegel o poate percepe acum ca problemă filosofică, și anume ca *problemă fundamentală* a filosofiei sale. Îngrijorarea că o modernitate fără modele trebuie să-și confere stabilitate pornind de la rupturile produse de ea însăși e înțeleasă de Hegel ca „izvor al nevoii de filozofie”³⁶. Prin faptul că modernitatea se trezește la conștiința de sine însăși, se naște nevoia de autoasigurare, pe care Hegel o înțelege ca nevoie de filosofie. El vede filosofia pusă în fața sarcinii de a-și sesiza în gândire epoca *ei*, iar acesta înseamnă pentru el epoca modernă. Hegel e convins că nu poate dobândi conceptul pe care filosofia îl dezvoltă despre sine, independent de conceptul filosofic de modernitate.

Hegel descoperă, mai întâi, *subiectivitatea* ca *principiu al noii epoci*. Pe baza acestui principiu el explică în același timp superioritatea lumii moderne și caracterul ei de criză: ea se descoperă pe sine ca lume a progresului și a spiritului înstrăinat. De aceea, prima încercare de a aduce la concept modernitatea e legată, la origine, de o critică a modernității.

Hegel vede epoca modernă ca fiind caracterizată în general printr-o structură a raportării la sine, pe care o numește subiectivitate: „Principiul lumii modeme în genere este libertatea subiectivității, potrivit căreia toate aspectele esențiale ce sunt prezente în totalitatea spirituală se dezvoltă întrân-du-și în drepturi.”³⁷ Atunci când Hegel caracterizează fizionomia *noii epoci* (sau a lumii moderne), el explică „subiectivitatea” prin „libertate” și „reflecție”: „E marea timpului nostru faptul că e recunoscută libertatea, proprietatea spiritului de a fi în sine la sine însuși.”³⁸ În acest context, expresia subiectivitate poartă cu sine patru conotații: a) *individualismul*: în lumea mo-

Note:

³⁶ Hegel, voi. 2, 20.

³⁷ Hegel, voi. 7, 439, mărturii mai ample în Art. „**Moderne Welt**”, *Werkausgabe*, în volumul ce include registrul, 417 sq.

³⁸ Hegel, voi. 20, 329.

dermă, particularitatea poate să-și exprime pretențiile oricât de deosebită ar fi.³⁹ b) *dreptul la critică*: principiul lumii moderne pretinde ca ceea ce fiecare trebuie să recunoască să i se arate ca ceva justificat.⁴⁰ c) *autonomia acțiunii*: e propriu lumii moderne faptul că noi vrem să răspundem de ceea ce facem⁴¹; d) în cele din urmă, *Jilosofia idealistă* însăși: Hegel consideră ca operă a timpului modern faptul că filosofia sesizează ideea ce se cunoaște pe sine.

Evenimentele istorice cheie pentru realizarea principiului subiectivității sunt *Reforma, Iluminismul și Revoluția franceză*. Odată cu Luther, credința religioasă a devenit reflexivă, lumea divină s-a transformat în însingurarea subiectivității în vederea a ceva stabilit de noi înșine.⁴² Împotriva credinței în autoritatea predicii și a tradiției, protestantismul a afirmat dominația subiectului ce se prevalează de propria sa înțelegere: ostia rămâne doar ca aluat, relicvele doar ca oase. Proclamația drepturilor omului și Codul lui Napoleon au pus apoi în valoare, ca bază substanțială a statului, principiul libertății voinței împotriva dreptului istoric: „dreptul și moralitatea au fost privite ca fiind întemeiate pe solul actual al voinței omului, pe când înainte ele erau impuse din afară ca porunci ale lui Dumnezeu, scrise în Noul și Vechiul Testament sau prezente în tratate sau, sub forma drepturilor speciale din vechile pergamene, ca privilegii.”⁴³

Principiul subiectivității determină apoi configurațiile culturii moderne. Acest lucru e valabil în primul rând pentru *știința* obiectivatoare, care dezvrăjește natura și, în același timp, descătușează subiectul cunoscător: „în acest fel au fost contrazise toate minunile; căci natura este acum un sistem de legi cunoscute și recunoscute, omul e aici acasă, și doar acest lucru contează, unde e el acasă, el e liber prin cunoașterea naturii.”⁴⁴ *Conceptele morale* ale modernității sunt adaptate la recunoașterea libertății subiective a individului. Ele se întemeiază, pe de o parte, pe dreptul individului de a înțelege valabilitatea a ceea ce el trebuie să facă; pe de altă parte, pe cerința ca fiecare să urmeze scopurile binelui particular doar în armonie cu binele tuturor celorlalți. Voința subiectivă dobândește autonomie sub legi generale: însă „doar în voința subiectivă poate libertatea, sau voința ce ființează în sine, să existe cu

Note:

³⁹ Hegel, voi. 20, 329.

⁴⁰ Hegel, voi. 18,493.

⁴¹ Hegel, voi. 18,493.

⁴² Hegel, voi. 16,349.

⁴³ Hegel, voi. 12, 522.

⁴⁴ Hegel, voi. 12, 522.

adevărat.”⁴⁵ *Arta modernă* își revelează esența în romantism; forma și conținutul

artei romantice sunt determinate de interioritatea absolută. Ironia divină, conceptualizată de Friedrich Schlegel, oglindește experiența de sine a unui eu descentrat, „pentru care toate legăturile sunt rupte și care ar vrea să trăiască doar în fericirea desfătării de sine”⁴⁶. Realizarea expresivă de sine se transformă în principiu al unei arte ce apare ca formă de viață: „Potrivit acestui principiu, eu trăiesc însă ca artist, atunci când întreaga mea acțiune și manifestare ... rămân pentru mine doar o aparență și iau o formă ce stă pe dea-ntregul în puterea mea.”⁴⁷ Realitatea ajunge la expresia artistică doar în refractarea subiectivă a sufletului plin de simțire - ea este „datorită eului o simplă aparență”.

În modernitate, așadar, viața religioasă, statul și societatea, precum și știința, morala și arta se transformă în tot atâtea întruchipări ale subiectivității.⁴⁸ Structura lor e sesizată *ca atare* în filosofie, anume ca subiectivitate abstractă - în „Cogito ergo sum” a lui Descartes, în forma conștiinței de sine absolute la Kant. E vorba de structura raportării la sine a subiectului cunoscător, subiect care se apleacă asupra sa ca obiect, pentru a se sesiza, pe într-o imagine reflectată - „speculativ” -, pe sine. Kant pune această abordare a filosofiei reflecției la baza celor trei „Critici” ale sale. El așează rațiunea în calitate de tribunal suprem, în fața căruia trebuie să se justifice ceea ce ridică în genere pretenții de valabilitate.

Critica rațiunii pure preia, odată cu analiza fundamentelor cunoașterii, sarcina unei critici a folosirii nepotrivite a capacității noastre de cunoaștere, create pe măsura fenomenelor. Kant a pus în locul conceptului substanțial de rațiune al metafizicii tradiționale conceptul unei rațiuni, desfăcută în momentele ei, a cărei unitate are de acum încolo un caracter formal. El separă capacitatea rațiunii practice și a facultății de judecare de cunoașterea teoretică și

Note:

⁴⁵ Hegel, voi. 7, 204.

⁴⁶ Hegel, voi. 13,95.

⁴⁷ Hegel, voi. 13,94.

⁴⁸ cf. rezumatul din § 124 al Filosofiei dreptului: „Dreptul libertății subiective constituie punctul central dar și de cotitură în diferența dintre Antichitate și epoca modernă. Acest drept în infinitudinea sa este enunțat în creștinism și transformat în principiu universal, real, al unei noi forme a lumii. Printre configurațiile sale mai apropiate sunt iubirea, romantismul, scopul unei fericiri eterne a individului etc. - apoi moralitatea și conștiința morală, mai departe, alte forme care, parțial se disting ca principiu al societății burgheze și ca momente ale constituției politice, parțial însă apar în genere în istorie, în special în istoria artei, științei și filosofiei.” (Hegel, voi. 7, 233).

pune pe fiecare din ele pe propriile lor fundamente. Deoarece rațiunea critică

întemeiază posibilitatea unei cunoașteri obiective, a unei evaluări estetice și a unei înțelegeri morale, ea nu se asigură prin aceasta doar de capacitățile ei subiective - ea nu doar face transparentă arhitectura rațiunii, ci preia și rolul unui judecător suprem în raport cu sfera culturii în întregul ei. Filosofia delimitează, sub aspecte exclusiv formale, sferele valorice culturale, cum va spune mai târziu Emil Lask, ca știință și tehnică, drept și morală, artă și critică a artei - și le legitimează înăuntrul acestor limite.⁴⁹

Până la sfârșitul secolului 18, știința, morala și arta s-au diferențiat chiar și instituțional ca domenii de activitate în care problemele legate de adevăr, dreptate și gust sunt prelucrate autonom, și anume sub aspectul lor specific de valabilitate. Și această *sferă a cunoașterii* s-a separat complet de *sfera credinței*, pe de o parte, și de cea a *relațiilor sociale organizate juridic, precum și de cea a conviețuirii cotidiene*, pe de altă parte. Aici recunoaștem cu precizie sferele pe care Hegel le va concepe mai târziu ca forme caracteristice ale subiectivității. Deoarece reflecția transcendentală - în care principiul subiectivității iese oarecum clar la iveală — revendică față de acele sfere competențe judecătorești, Hegel vede esența lumii moderne concentrată ca într-un focar în filosofia kantiană.

IV

Kant redă lumea modernă printr-o construcție ideatică. Firește, acest lucru înseamnă doar că în filosofia lui Kant se reflectă, ca într-o oglindă, trăsăturile esențiale ale epocii, fără ca modernitatea ca atare să fi fost concepută de Kant. Abia retrospectiv poate Hegel să înțeleagă filosofia lui Kant ca fiind interpretarea de sine hotărâtoare a mode'finității; Hegel crede că știe ce rămâne nesesizat în această extrem de reflectată expresie a epocii: Kant nu simte *ca* rupturi diferențierile dinăuntrul rațiunii, clasificările dinăuntrul culturii și, în genere, sciziunile acelor sfere. Kant ignoră de aceea nevoia care apare odată cu separările obținute din principiul subiectivității. Această nevoie s-a impus în filosofie atunci când modernitatea s-a înțeles ca o epocă istorică, atunci când aceasta a conștientizat ca problemă istorică detașarea de trecutul exemplar și necesitatea de a crea toate normele din sine însăși. Se pune atunci tocmai întrebarea dacă principiul subiectivității și

Note:

⁴⁹1. Kant, *Kritikder reinen Vernunft*, B. 779.

Discursul filosofic al modernității

structura conștiinței de sine pot îndeplini ele singure rolul de surse ale orientărilor

normative - dacă ele sunt suficiente, nu doar să „fundeze” în genere știința, morala și arta, ci și să confere stabilitate unei formațiuni eveni-mental-istorice ce s-a desprins de toate legăturile istorice. Întrebarea e dacă din subiectivitatea și conștiința de sine se pot dobândi criterii care să fie extrase din lumea modernă și, în același timp, să fie bune pentru orientarea în ea, adică pentru critica modernității dezbinată. Cum poate fi construită din spiritul lumii moderne o configurație ideală, interioară, care să nu imite pur și simplu multiplele forme fenomenale istorice, dar care nici să nu fie adăugată din exterior la acestea?

Îndată ce întrebarea e astfel pusă, subiectivitatea se dovedește a fi un principiu *unilateral*. Acesta posedă, într-adevăr, forța incomparabilă de a produce o formare a libertății subiective și a reflecției, și de a submina religia ce apăruse până atunci ca putere de-a dreptul unificatoare. Însă același principiu nu e suficient de puternic pentru a regenera, în mediul rațiunii, puterea religioasă a unificării. Mândra cultură a reflecției propriie Iluminismului „a rupt-o cu religia și s-a pus pe sine *lângă* ea sau a pus-o pe ea *lângă* sine.”⁵⁰ Discreditarea religiei duce la o scindare între cunoaștere și credință, scindare pe care iluminismul nu o poate depăși prin forțe proprii. De aceea, în *Fenomenologia spiritului*, iluminismul apare sub titlul unei lumi a spiritului ce s-a îndepărtat de sine:⁵¹ „Cu cât progresează mai mult cultura, cu cât mai variată devine dezvoltarea manifestărilor vieții în care intervine ruptura, cu atât mai mare devine puterea rupturii... cu atât mai străine întregului culturii și mai nesemnificative devin străduințele vieții (suprimate odată în religie) de a renaște în armonie.”⁵²

Această propoziție provine dintr-o lucrare polemică, așa-numita *Differenzschrift*⁵³ din 1802, împotriva lui Reinhold, în care Hegel concepe armonia distrusă a vieții ca provocare practică și ca nevoie de filosofie⁵⁴ Faptul

Note:

⁵⁰ Hegel, voi. 2, 23.

⁵¹ Hegel, voi. 3, 362 sqq.

⁵² Hegel, voi. 2, 22 sqq.

⁵³ *Differenzschrift*, acesta este titlul prescurtat al unei lucrări de tinerețe a lui Hegel, *Differenz des Fichtenschen und Schellingschen System der Philosophie*, apărută și în limba română sub titlul „Deosebirea dintre sistemul filosofic al lui Fichte și sistemul filosofic al lui Schelling”, editura Academiei RSR, 1967, traducere de D. D. Roșea (n.trad.).

⁵⁴ „Atunci când dispare din viața oamenilor puterea uniunii, iar contradicțiile își pierd influența reciprocă și relația lor vie, ia naștere nevoia de filosofie. E o întâmplare, însă,

că acum conștiința timpului a ieșit din totalitate și spiritul e înstrăinat de sine însuși este pentru el tocmai o presupuziție a filosofării contemporane. Conceptul de absolut, preluat în primul rând de la Schelling, e considerat de Hegel a fi o altă presupuziție cu care filosofia trebuie să-și înceapă activitatea. Cu el filosofia se poate asigura de la început asupra scopului de a dovedi rațiunea drept putere de unificare. Rațiunea trebuie să suprimă și să conserve totodată (aufheben) starea de ruptură în care principiul subiectivității a aruncat atât rațiunea însăși cât și „întregul sistem de raporturi de viață”. Prin critica sa, îndreptată în inod direct împotriva sistemelor filosofice ale lui Kant și Fichte, Hegel dorea să atingă în același timp înțelegerea de sine modernă care se exprimă în acestea. Criticând opozițiile filosofice dintre natură și spirit, sensibilitate și intelect, intelect și rațiune, rațiune practică și teoretică, facultate de judecare și imaginație, eu și non-eu, finit și infinit, cunoaștere și credință, Hegel a vrut să dea el însuși un răspuns la criza provocată de ruptura vieții. În caz contrar, critica filosofică n-ar putea avea șansa de a satisface nevoia prin care ea apare în mod obiectiv. Critica idealismului subiectiv este în același timp critică a unei modernități care, pe acest drum, se asigură de conceptul ei, fiind de aceea în stare să-și confere stabilitate pornind de la sine însăși. Pentru acest lucru, critica nu poate și nu trebuie să se servească de alt instrument decât de acela al reflecției, pe care o găsește ca fiind cea mai pură *expresie a principiului noii epoci*.⁵⁵ Dacă tocmai modernitatea trebuie să se întemeieze din sine însăși, Hegel trebuie atunci să dezvolte conceptul critic de modernitate pornind de la o dialectică ce se află în principiul însuși al iluminismului.

Vom vedea cum Hegel realizează acest program și cum se încurcă el aici într-o dilemă. După ce a dus până la capăt dialectica iluminismului, se va fi consumat impulsul către critica epocii ce a pus acea dialectică în mișcare. Va fi de arătat, în primul rând, ce se ascunde în acea „anticameră a filosofiei” în care Hegel aduce „presupuzițiile absolutului”. Motivele filosofiei unificării coboară înapoi până la experiențele de criză ale tânărului Hegel. Ele stau în spatele convingerii că rațiunea ca putere conciliatoare trebuie chemată împotriva pozitivităților acestei epoci dezbinată. Versiunea mito-poetică a unei concilierii a modernității, pe care Hegel o împărtășește împreună cu în condițiile rupturii date, încercarea de a suprima subiectivitatea și obiectivitatea devenite fixe și de a concepe ca devenire faptul de a fi devenit al lumii intelectuale și reale.

Note:

" (Hegel, voi. 2, 22).

⁵⁵ Hegel. voi. 2, 25 sqq.

Schelling și Holderlin, rămâne desigur încă legată de trecutul exemplar al creștinismului originar și al Antichității. Abia în cursul anilor de la Jena dobândește Hegel, în privința propriului său concept de cunoaștere absolută, o poziție care îi va permite să depășească produsele iluminismului — arta romantică, religia rațiunii și societatea burgheză - fără să se orienteze după modele străine. Cu acest concept al absolutului, Hegel recade totuși în urma intuițiilor sale de tinerețe: el gândește depășirea subiectivității înăuntrul granițelor filosofiei subiectului. Aici se ivește dilema: el trebuie în final să conteste înțelegerii de sine a modernității posibilitatea unei critici a modernității. Critica subiectivității, dilatată până la a fi putere absolută, se transformă ironic într-un reproș al filosofului cu privire la limitarea subiecților ce nu l-au înțeles nici pe el, nici mersul istoriei.

II. Conceptul hegelian de modernitate

Când Hegel, în 1802, tratează sistemele lui Kant, Jacobi și Fichte sub aspectul opoziției dintre credință și cunoaștere, pentru a submina din interior filosofia subiectivității, el nu procedează totuși strict imanent. El se sprijină pentru aceasta, implicit, pe propriul diagnostic al epocii iluminismului; și doar acest diagnostic îl îndreptățește să stabilească ca punct de plecare presupoziția absolutului - îl îndreptățește, așadar, să stabilească ca punct de plecare rațiunea (altfel decât în filosofia reflecției) în calitate de *putere de unificare*: „Cultura a ridicat într-atât ultima epocă deasupra vechii contradicții dintre filosofie și religie pozitivă, încât această opoziție între credință și cunoaștere a fost mutată înăuntrul filosofiei înseși. Este, însă, o întrebare dacă victorioasa rațiune nu a cunoscut tocmai destinul- pe care îl are de obicei tăria victorioasă a națiunilor barbare față de slăbiciunea supusă a celor evolute, de a obține dominația exterioară, dar, în spirit, să fie totuși subjugate de ele. Victoria glorioasă pe care rațiunea a raportat-o asupra a ceea ce a considerat ea, după criteriul minor al înțelegerii sale religioase, drept opusă sieși ca credință, nu este alta, privită la lumină, decât aceea că nici pozitivul cu care s-a luptat nu a rămas religie, nici ea, care a câștigat, nu a rămas rațiune.”⁵⁶ Hegel e convins că epoca iluminismului, ce își atinge punctul culminant cu Kant și Fichte, a făcut pur și simplu din rațiune un idol; ea pus în mod fals intelectul sau reflecția în locul rațiunii, ridicând astfel ceva finit la rangul de absolut. Infinitul filosofiei reflecției este în adevăr doar ceva pus de rațiune, ceva rațional ce se creează prin negarea finitului: „întrucât intelectul îl fixează (infinitul), el se pune în opoziție absolută cu finitul, iar reflecția, prin aceea că suprimă finitul, s-a ridicat pe sine la rangul de rațiune, dar s-a și coborât iarăși la rangul de intelect, fixând în opoziție acțiunea rațiunii; pe deasupra, el ridică acum pretenția de a fi rațional chiar și în acest regres.”⁵⁷ Așa cum arată discuția despre „regres”, Hegel își procură aici,

Note:

* Hegel, voi. 2, 287 sq. ' Hegel, voi. 2, 21.

ilicite, ceea ce trebuia să demonstreze: el trebuia mai întâi să *arate*, și nu să *presupună* pur și simplu, că o rațiune care e mai mult decât intelect absolutizat *poate* uni din nou, la fel de constrângător, acele opoziții pe care rațiunea *trebuia* să le separe totuși în mod discursiv. Ceea ce îndrăznește Hegel aici să ia drept *presupoziție* a unei forțe de unificare sunt mai puțin argumente, cât mai degrabă experiențe biografice, anume acele experiențe de criză ale istoriei contemporane, pe care el le-a adunat și prelucrat în Tiibingen, Berna și Frankfurt, și pe care le-a adus cu sine la Jena.

Tânărul Hegel împreună cu tovarășii săi mai în vârstă erau, după cum se știe, suporterii mișcării de eliberare a aceluia timp. Ei trăiau direct pe terenul tensionat al iluminismului religios și dezbăteau înainte de toate ortodoxia protestantă, reprezentată de teologul Gottlieb Christian Storr. Din punct de vedere filosofic, ei s-au orientat spre filosofia morală și filosofia religiei ale lui Kant, iar din punct de vedere politic, către ideile emise de Revoluția franceză. Disciplina strict reglementată de la seminar a avut aici un rol declanșator: „Teologia lui Storr, statutul seminarului și constituția statului, care conferea ambelor protecție, le păreau mai tuturor (seminariștilor) ca demne de o revoluție.”⁵⁸ În cadrul studiilor teologice, pe care le-au urmat atunci Hegel și Schelling, acest impuls de răzvrătire a luat forma mai modestă a unei referiri reformatoare la creștinismul original. Intenția pe care au pus-o pe seama lui Iisus - aceea „de a aduce moralitate în religiozitatea națiunii sale”⁵⁹ - era de fapt a lor proprie. În această idee, ei s-au îndreptat atât împotriva taberei iluminismului cât și împotriva aceleia a ortodoxiei.⁶⁰ Ambele părți se servesc de instrumentele critico-istorice ale exegezei biblice, deși urmăresc scopuri contrare - anume fie pentru a justifica religia rațiunii, așa cum se numește de la Lessing încoace, fie pentru a apăra învățătura lui Luther de aceasta. Ortodoxia a ajuns să se apere și a trebuit să se servească de metoda critică a opozanților săi.

Note:

D. Heinrich, „Historische Voraussetzungen von Hegels System”, în *idem, Hegel im Kontext*, Ffm, 1971, 55.

⁵⁹ Hegel. voi. 1, 107.

⁶⁰ La acest lucru Hegel face aluzie în observația: „Modalitatea de tratare a religiei creștine, care e la modă în timpul nostru, de a considera moralitatea și rațiunea drept fundament al examenului său și de a chema în ajutor, în cadrul explicării, spiritul națiunilor și al timpului, e văzută de o parte (foarte venerabilă datorită cunoștințelor, a rațiunii limpezi și a intențiilor bune) a contemporanilor noștri ca iluminism caritabil, ce conduce la scopurile umanității, la adevăr și virtute, iar de altă parte - respectabilă datorită acelorași cunoștințe și acelorași scopuri bine-intenționate, încă mai întărită prin reputația secolelor și a puterii publice - ea e condamnată în gura mare ca fiind doar o înrăutățire.” (Hegel voi. 1, 104) vezi pentru asta și Heinrich (1971), 52 sqq.

Hegel stă de-a curmezișul față de aceste două fronturi. Ca și Kant, el consideră religia „drept forța de a realiza și de a pune în valoare drepturile pe care le-a acordat rațiunea.”⁶¹ Însă ideea de Dumnezeu poate dobândi această forță numai atunci când religia pătrunde spiritul și moravurile unui *popor*, numai atunci când ea e prezentă în instituțiile statului și în praxisul societății, numai atunci când ea sensibilizează felul de a gândi și motivațiile oamenilor la imperativele rațiunii practice, întipărindu-se în simțirea acestora. Religia poate doar ca element al *vieții publice* să împrumute rațiunii eficacitate practică. Hegel se lasă inspirat de Rousseau atunci când formulează trei cerințe pentru adevărata religie a unui popor: „învățăturile ei trebuie să fie întemeiate în rațiunea universală. Fantezia, inima, sensibilitatea nu trebuie să lipsească din ea. Ea trebuie să fie astfel constituită încât să lege de ea toate nevoile vieții, toate acțiunile publice ale statului.”⁶² Aici pot fi recunoscute ecouri ale cultului rațiunii din zilele Revoluției franceze. Pornind de la această viziune, se clarifică dubla direcție de atac a scrierilor teologice de tinerețe împotriva ortodoxiei și împotriva religiei rațiunii. Amândouă apar ca produse complementare și unilaterale ale dinamicii iluminismului, care se străduie să treacă însă dincolo de granițele acestuia.

Un *pozitivism al moravurilor*, îi pare tânărului Hegel, este semnătura epocii. Ca „pozitive” Hegel numește religiile care se întemeiază doar pe autoritate și nu pun valoarea omului în morala acestuia⁶³; pozitive sunt prescripțiile conform cărora credinciosul ar trebui să poată obține bunăvoința lui Dumnezeu prin muncă, în loc de acțiune morală; pozitivă este speranța într-o compensație în lumea de dincolo, pozitivă este punerea învățăturii în mâinile unora, separând-o astfel de viața și proprietatea tuturor; pozitivă este îndepărtarea cunoașterii preoțești de credința în fetișuri a maselor; ca și ocolișul care conduce la moralitate doar trecând prin autoritatea și faptele miraculoase ale unei persoane; pozitive sunt asigurările și amenințările care ținesc la simpla legalitate a acțiunii; pozitivă este, în cele din urmă și înainte de toate, separarea religiei private de viața publică.

Dacă toate acestea caracterizează credința pozitivă pe care o apără tabăra ortodoxă, atunci tabăra filosofică n-ar trebui să aibă prea multă bătaie de cap. Aceasta insistă pe principiul că religia nu are pur și simplu nimic pozitiv în sine, ci e în așa fel autorizată de rațiunea universală umană „încât fiecare om să înțeleagă și să simtă caracterul ei de datorie, atunci când el a

Note:

⁶¹ Hegel, voi. 1, 103.

⁶² Hegel, voi. 1, 33.

⁶³ Hegel, voi. 1, 10. Termenii *moral* și *sittlich* (moravuri sau etic n.t.) încă sunt folosite de tânărul Hegel ca sinonime.

devenit atent la ea".⁶⁴ Hegel le replică, în schimb, iluminiștilor faptul că pura religie a rațiunii reprezintă, ca și credința în fetișuri, doar o abstracție; căci ea e incapabilă să intereseze inima și să aibă vreo influență asupra emoțiilor și nevoilor. Ea duce doar la un alt soi de religie privată, deoarece este ruptă de instituțiile vieții publice și nu trezește nici un entuziasm. De-abia atunci când religia rațiunii s-ar manifesta public în sărbători și culte, când s-ar uni cu mitul, când ar atinge inima și fantezia, atunci ar putea morala mijlocită religios să „pătrundă în întregul ansamblu al statului.”⁶⁵ Rațiunea în religie obține o formă obiectivă doar în condițiile libertății politice - „religia poporului, care creează și hrănește înalte ținute morale, merge mână-n mână cu libertatea.”⁶⁶

Iluminismul este, de aceea, doar reversul ortodoxiei. Așa cum aceasta stăruie pe pozitivitatea învățăturilor, așa stăruie el pe obiectivitatea imperativelor rațiunii; amândouă se servesc de același mijloc al exegezei biblice, amândouă consolidează starea de ruptură, fiind în egală măsură incapabile să desăvârșească religia ca totalitate a moravurilor unui întreg popor și să însuflețească o viață în libertate politică. Religia rațiunii izvorăște, asemenea celei pozitive, din ceva opus - „din ceva ce nu suntem și care trebuie să fim”.⁶⁷

Aceeași ruptură le-o reproșează Hegel relațiilor politice și instituțiilor statale ale timpului său - înainte de toate, dominației regimentului orașului Berna asupra cantonului Waadt, constituției municipalității din Wiirttemberg și constituției imperiului german.⁶⁸ Așa cum spiritul viu al creștinismului original a dispărut din religia devenită pozitivă a ortodoxiei contemporane, tot așa și în politică legile și-au pierdut „viața lor străveche, și tot așa viața

Note:

⁶⁴ Hegel, voi. 1, 33.

⁶⁵ Hegel, voi. 1, 77.

⁶⁶ Hegel, voi. 1, 41.

⁶⁷ Hegel, voi. 1, 254.

⁶⁸ referitor la scrierile politice ale tânărului Hegel vezi voi. 1, 255 sqq, 268 sqq, 428 sqq, 451 sqq. Desigur, lipsesc încă în scrierile politice pendantul la critica iluminismului. După cum se știe, Hegel realizează acest lucru ulterior în *Fenomenologia spiritului*, sub titlul „Libertatea absolută și groaza”. El se îndreaptă și aici împotriva unei tabere filosofice, ce iese cu cerințe abstracte înaintea unui regim vechi și fortificat în spatele poziti-vității sale. Pe de altă parte, în scrierile politice experiența crizei își găsesc o expresie și mai elocventă, în orice caz mai directă decât în cele teologice. Hegel invocă de-a dreptul nevoia timpului, sentimentul contradicției, nevoia de schimbare, presiunea de a sparge granițele: „Imaginea unor timpuri mai bune, mai drepte, a pătruns în mod viu în inima oamenilor, iar un dor, un oftat după o stare mai liberă, mai pură, a mișcat toate simțirile și le-a adus în contradicție cu realitatea.” (Hegel, voi. 1, 268 sq.). Vezi de asemenea și postfața mea la „*G. W.F. Hegel. Politische Schriften*”, Ffm, 1966, 343 sqq. de acum n-a știut să se cuprindă în legi”.⁶⁹ Formele politice și juridice, încremenite

în pozitivitate, au devenit o putere străină. În perioada din jurul anului 1800, Hegel a atacat religia și starul, acuzându-le că au devenit ceva pur mecanic, un angrenaj, o mașinărie.⁷⁰

Acestea sunt, așadar, motivele contemporane care l-au determinat pe Hegel să gândească *a priori* rațiunea ca o putere ce nu doar diferențiază și rupe sistemul de relații ale vieții, ci le și reunește din nou. În disputa dintre ortodoxie și iluminism, principiul fundamental al subiectivității produce o pozitivitate, ce provoacă în orice caz nevoia obiectivă de a o depăși. Înainte ca Hegel să poată realiza această dialectică a iluminismului, el trebuie să arate cum se explică suprimarea și totodată conservarea pozitivității din același principiu, căruia pozitivitatea totuși i se datorează.

II

Hegel operează în scrierile sale timpurii cu forța conciliatoare a unei rațiuni care nu poate fi derivată fără discontinuitate din subiectivitate.

El scoate mereu în evidență aspectul autoritar al conștiinței de sine atunci când are în vedere ruptura prin reflecție. Manifestările moderne ale „pozitivului” dezvăluie principiul subiectivității ca fiind unul de dominație. În acest fel, „situația grea a timpului” e caracterizată de pozitivitatea religiei contemporane, ce e provocată și în același timp consolidată prin iluminism, e caracterizată în general de pozitivismul moralității; „într-o situație grea ori omul e transformat în obiect și reprimat, ori el trebuie să transforme natura în obiect și s-o reprime.”⁷¹ Acest caracter represiv al rațiunii este în general întemeiat în structura raportării la sine, adică a relației unui subiect ce se transformă în obiect. În mod sigur, creștinismul a elaborat și lichidat deja o parte a pozitivității credinței iudaice, iar protestantismul o parte - a pozitivității credinței catolice; însă în chiar filosofia kantiană a moralei și a religiei revine o pozitivitate - iar de data aceasta ca element declarat al rațiunii însăși. În acest context, Hegel nu vede diferența dintre „tresa de mogul”, supusă dominației oarbe, și fiul rațional al modernității, ce nu ascultă decât de datoria sa, în diferența dintre sclavie și libertate, ci doar în diferența că „acela își are stăpânul în afara sa, în timp ce acesta își poartă în sine stăpânul, fiind în același timp propriul său sclav: pentru ceea ce e special, pentru impulsuri, înclinații,

Note:

⁶⁹ Hegel, voi. 1, 465.

⁷⁰ Hegel, voi. 1, 219, 234 sq.

⁷¹ Hegel, voi. 1, 318.

dragoste patologică, sensibilitate, sau oricum s-ar numi, universalul este necesar, dar întotdeauna ceva străin, ceva obiectiv; rămâne o pozitivitate indestructibilă ce devine de-a dreptul revoltătoare prin faptul că acel conținut pe care îl are imperativul universal al obligației include o obligație determinată, include contradicția de a fi limitată și în același timp universală, și ridică cele mai dure pretenții pentru unilateralitatea sa, de dragul formei universalității."⁷²

În același tratat, *Geist des Christentums und sein Schicksal* (Spiritul creștinismului și destinul său), Hegel elaborează concepția despre o rațiune conciliatoare care nu anulează doar aparent pozitivitatea. Felul în care li se face simțită subiecților această rațiune ca putere de unificare, Hegel îl explică, de exemplu, pe modelul pedepsei cunoscute ca destin.⁷³ Hegel desemnează acum ca fiind etică (sittlich), spre deosebire de morală (moralisch), o stare socială în care tuturor membrilor li se acordă atenția cuvenită și care își satisfac nevoile lor, fără a leza interesele altora. Un infractor, care încalcă asemenea raporturi etice, prejudiciind o altă viață și reprimând-o, cunoaște puterea vieții înstrăinate prin fapta sa ca destin vitreg. El trebuie să resimtă ca necesitate istorică a unui destin ceea ce în realitate este doar puterea reactivă a vieții refulate și izolate. Aceasta îl face pe cel vinovat să sufere, până când recunoaște în anihilarea altei vieți lipsa celei proprii, recunoaște în respingerea altei vieți înstrăinarea de sine însuși. În această cauzalitate a destinului se conștientizează legătura ruptă a totalității etice. Totalitatea dezbinată poate fi conciliată abia când se ridică, din experiența negativității celor dezbinăte, dorul după viața pierdută - și când aceasta îi forțează pe participanți să recunoască din nou în existența dezunită a ceea ce e străin propria lor natură negată. Atunci ambele tabere își înțeleg poziția lor fermă, reciprocă, ca rezultat al abstractizării și al îndepărtării de contextul lor comun de viață - și recunosc în acesta temeiul existenței lor. Hegel confruntă, așadar, legile abstracte ale moralei cu o cu totul altă legalitate a unui context concret de vinovăție, care apare prin sciziunea unei *presupuse* totalități etice. Însă acea procesualitate a destinului drept nu se lasă derivată din principiul subiectivității, ca legile rațiunii practice, prin conceptul voinței autonome. Dinamica destinului rezultă mai curând din dereglarea condițiilor de simetrie și ale relațiilor reciproce de recunoaștere ale unui context de viață constituit *intersubiectiv*, de care o parte se izolează și se înstrăinează atât de celelalte părți, cât și de viața comună. Acest act de smulgere din lumea vieții împărtășite intersubiectiv *dă* mai întâi *naștere* la o

Note:

⁷² Hegel, voi. 1,323. "Hegel, voi. 1,342sqq.

relație de tipul subiect-obiect. Aceasta va fi introdusă ca element străin, în orice caz abia ulterior, în relațiile care din capul locului se supun structurii unei înțelegeri între subiecți - și nu logicii unei obiectualizări printr-un subiect. Chiar și „pozitivul” capătă prin aceasta o altă semnificație. Absolutizarea unui condiționat la rangul de necondiționat nu mai e explicată printr-o subiectivitate *dilatată*, ce își extinde pretențiile, ci printr-o subiectivitate *înstrăinată*, ce s-a dezis de viața comună. Iar represiunea care rezultă de aici își găsește originea în dereglarea unui echilibru intersubiectiv, și nu în subjugarea unui subiect transformat în obiect.

Hegel nu poate dobândi aspectul concilierii, adică al restabilirii totalității rupte, de la conștiința de sine sau de la relația reflexivă a subiectului cunoscător cu sine. Îndată însă ce apelează la intersubiectivitatea raporturilor de înțelegere, el ratează scopul, esențial pentru autoîntemeierea modernității, de a gândi în așa fel pozitivul încât acesta să poate fi depășit pornind de la același principiu din care a luat naștere - chiar de la subiectivitate.

Acest rezultat nu e chiar surprinzător, dacă avem în vedere faptul că tânărul Hegel explică raporturile de viață, coagulate în pozitivitate, prin corespondența prezentului său cu epoca de decadență a elenismului. El oglindește prezentul său într-o epocă a destrămării modelelor clasice. Pentru concilierea destinală a modernității dezbinată el presupune o totalitate etică care nu a crescut din solul modernității, ci a fost *împrumutată* de la trecutul idealizat al comunităților religioase ale creștinismului originar și de la polisul grecesc.

Hegel invocă împotriva întruchipărilor autoritare ale rațiunii centrate în subiect puterea unificatoare a unei intersubiectivități ce apare sub termenii de „iubire” și „viață”. Locul relației reflexive dintre subiect și obiect e ocupat de o mijlocire a subiecților, mijlocire comunicativă în sensul cel mai larg. Spiritul viu e mediul care instituie un asemenea tip de comunitate, încât un subiect se știe identic cu altul, dar și el însuși în unicitatea sa. Izolarea subiecților pune în mișcare dinamica unei comunicări distorsionate, în interiorul căreia există ca telos nevoia de restabilire a raporturilor etice. Turnura acestei idei ar fi putut oferi impulsul de a căuta și reconstrui, din punctul de vedere al teoriei comunicării, conceptul de rațiune al reflecției, ce a fost dezvoltat în filosofia subiectului. Hegel nu a mers pe acest drum.¹⁴ El a dezvoltat ideea totalității etice doar pe firul ideii de religie a unui popor, în care rațiunea comunicativă ia forma idealizată a comunităților istorice, precum sunt cele ale comunităților creștinismului originar și ale polisului grecesc. *Ca religie*
a

Note:

¹⁴. Fac abstracție de filosofia realului de la Jena, în care au lăsat urme abordările teoriei comunicării din scrierile de tinerețe. Vezi Habermas, „Arbeit und Interaktion” în *idem, Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*, Ffm, 1968, 9 sqq.

poporului, ea e legată nu doar ilustrativ, ci chiar *indisolubil* de trăsăturile ideale ale acestor epoci clasice.

Epoca modernă, însă, și-a dobândit conștiința de sine printr-o reflecție ce refuză recursul sistematic la asemenea trecuturi exemplare. Opoziția dintre credință și știință a fost transpusă în filosofia însăși, așa cum se poate vedea din disputa dintre Jacobi și Kant, și din reacția lui Fichte. Cu aceste gânduri își începe Hegel tratatul. Ele îl forțează să renunțe la reprezentarea conform căreia religia pozitivă și rațiunea s-ar putea concilia una cu alta pe calea unei reînnoiri reformatoare a spiritului creștinismului original. În aceeași perioadă, Hegel s-a familiarizat cu economia politică. El trebuie să vadă chiar și aici că relațiile economice de tip capitalist au creat o societate modernă, care constituie, sub numele tradițional de „societate burgheză”, o realitate complet nouă, ce nu poate fi comparată cu formele clasice ale *so-cietas civilis* sau ale polisului. În ciuda unor continuități ale moștenirii dreptului roman, Hegel nu mai poate compara situația socială a Imperiului roman aflat în decădere cu relațiile dreptului privat din societatea burgheză modernă. Astfel, cadrul în care va deveni vizibilă decăderea Imperiului roman de mai târziu, așadar renumita libertate politică a statului atenian, își pierde caracterul de model pentru epoca modernă. Pe scurt - caracterul etic astfel interpretat al polisului și al creștinismului original nu mai poate oferi acel standard pe care și l-ar putea însuși o modernitate dezbinată.

Acesta ar putea fi motivul pentru care Hegel nu merge mai departe pe urmele unei rațiuni comunicative, ce sunt prezente în mod clar în scrierile de tinerețe, și nu dezvoltă în perioada de la Jena un concept de absolut care să permită, în limitele filosofiei subiectului, o detașare de modelele antice și creștine - desigur, cu prețul unei dileme mai mari.

III

Înainte de a începe să schițez soluția pe care a oferit-o Hegel pentru autoîntemeierea modernității, ar fi utilă o scurtă privire retrospectivă asupra celui mai vechi program de sistem păstrat în manuscrisele lui Hegel și care redă convingerea comună a prietenilor adunați în Frankfurt: Holderlin, Schelling și Hegel.⁷⁵ Aici e adus în joc un alt element: arta ca putere a

Note:

" R. Bubner, *Das älteste Systemprogramm*, Bonn, 1973, pentru proveniența manuscrisului, vezi contribuțiile lui Chr. Jamme, H. Schneider (ed.), *Mythologie der Vernunft*, Ffm, 1984.

concilierii viitoare. Religia rațiunii trebuie să se încredințeze *artei*, pentru a se transforma în religie a poporului. Monoteismul rațiunii și al inimii trebuie să se unească cu politeismului puterii de imaginație și să creeze o mitologie în slujba ideilor: „Ideile nu prezintă nici un interes pentru popor, înainte ca noi să le dăm un caracter estetic, adică mitologic; și invers, filosoful trebuie să se rușineze de mitologie, atâta vreme cât aceasta nu a devenit rațională.”⁷⁶ Totalitatea etică, care nu înăbușă nici o forță și care face posibilă formarea egală a tuturor forțelor, va fi inspirată de o religie ctitorită poetic. Atunci caracterul plastic al acestei mitopoezii poate ajunge la inima poporului și filosofilor în egală măsură.⁷⁷

Această idee programatică amintește de ideile lui Schiller privitoare la educația estetică a omului din 1795⁷⁸; ea îl conduce pe Schelling în elaborarea sistemului idealismului transcendentă din 1800; ea însușește până la sfârșit gândirea lui Holderlin⁷⁹. Între timp, Hegel începe să aibă îndoieli cu privire la utopia estetică. În *Differenzschrift* din 1801, el nu-i mai dă acesteia nici o șansă, deoarece în formarea spiritului înstrăinat de sine „relației mai adânci, serioase a artei vii” nu i se mai poate acorda nici o atenție.⁸⁰ Poezia romantismului timpuriu a apărut, la Jena, oarecum sub ochii lui Hegel. El vede imediat că arta romantică este congenială spiritului timpului - în subiectivismul ei se exprimă spiritul modernității. Însă, ca poezie a rupturii, ea n-ar fi chemată să ajungă „învățătoarea umanității”; ea nu croiește drum către acea religie a artei pe care Hegel a invocat-o în Frankfurt împreună cu Schelling și Holderlin. Filosofia nu i se poate subordona ei. Filosofia trebuie mai degrabă să se înțeleagă pe sine ca acel loc în care își face apariția rațiunea ca putere absolută de unificare. Iar dacă aceasta a luat prin Kant și Fichte forma filosofiei reflecției, Hegel trebuie să încerce, mergând încă pe urmele lui Schelling, să dezvolte pornind de la inițiativa filosofiei reflecției, adică de la raportarea la sine a subiectului, un concept de rațiune prin care el să-și poată prelucra propriile experiențe de criză și printr-o care să poată face critica modernității dezbinată.

Hegel vrea să conceptualizeze intuiția din tinerețea sa, potrivit căreia în lumea modernă emanciparea trebuie să se transforme în lipsă de libertate,

Note:

⁷⁶ Hegel, voi. 1, 236.

⁷⁷ „Așa încât trebuie, în cele din urmă, ca iluministul și neiluministul să-și întindă mâna, mitologia să devină filosofică și poporul rațional, iar filosofia să devină mitologică pentru ca filosofii să poată fi intelighibili.” Hegel, voi. 1, 236.

⁷⁸ vezi Excursul cu privire la scrisorile lui Schiller despre educația estetică a omului din volumul de față.

⁷⁹ Heinrich, (1971), 61 sqq. ⁸⁰ Hegel, voi. 2, 23.

întrucât forța descătușantă a reflecției a devenit independentă, făcând unificarea doar prin puterea unei subiectivități subjugante. Lumea modernă suferă de identități *false*, deoarece ea, atât în viața de zi cu zi, cât și în filosofie, pune în mod absolut ceva condiționat. *Pozitivităților* credinței și instituțiilor politice, eticii dezbinat, le corespunde *dogmatismul* filosofiei kantiene. Aceasta absolutizează conștiința de sine a omului rațional, care conferă diversității unei lumi dezbinat „sprijin și legătură obiectivă, substanțialitate, pluralitate, ba chiar realitate și posibilitate - o determinare obiectivă pe care omul o vede și o aruncă.”⁸¹ Iar ceea ce în cunoaștere e valabil pentru unitatea subiectivului și obiectivului, e valabil și pentru identitatea finitului și a infinitului, a particularului și a universalului, a libertății și a necesității în religie, stat și moralitate; toate acestea sunt false identități - „unificarea e puternică, unul ajunge să-l aibă pe celălalt *în puterea sa...* identitatea, care trebuia să fie una absolută, este una incompletă.”⁸²

Nevoia imperioasă de identitate neartificială, nevoia de o altă unificare decât cea pur pozitivă, fixată în raporturi de putere, este pentru Hegel, așa cum am văzut, autentificată prin experiențele de criză trăite. Dacă însă adevărata identitate trebuie elaborată pornind de la filosofia reflecției, atunci rațiunea trebuie gândită ca raportare la sine a unui subiect, dar nu ca o reflecție care se impune pur și simplu în fața altuia ca putere absolută a subiectivității, ci una care își are în același timp stabilitatea și dinamica doar în faptul că se opune tuturor absolutizărilor, adică în faptul că elimină tot pozitivul care apare. În locul opoziției abstracte dintre finit și infinit, Hegel pune raportarea absolută la sine a unui subiect - ajuns la conștiința de sine pornind de la substanța sa -, care poartă *în sine* atât unitatea, cât și diferența dintre finit și infinit. Spre deosebire de Holderlin și Schelling, acest subiect absolut nu trebuie să *precedă* ca ființă sau intuiție intelectuală procesul lumii, ci să conștientizeze numai în procesul relației reciproce a finitului cu infinitul și în activitatea mistuitoare a venirii la sine. Absolutul nu va fi privit nici ca substanță, nici ca subiect, ci doar ca proces mijlocitor al raportării la sine ce se produce fără condiționări.⁸³

Această figură de gândire, specifică lui Hegel, utilizează metoda filosofiei subiectului în scopul unei depășiri a rațiunii centrate în subiect. Odată cu ea, Hegel poate să-i arate modernității nereușitele ei, fără însă să recurgă

Note:

Hegel, voi. 2,309. Hegel, voi. 2,48.

⁸³ D. Heinrich, „Hegel und Holderlin”, în *idem* (1971), 35 sqq.

la *altceva* decât la principiul subiectivității pe care-l poseda ea însăși. În acest sens, estetica sa oferă un exemplu instructiv.

În forța de conciliere a artei și-au pus speranțele nu numai prietenii din Frankfurt. Chiar în disputa cu privire la exemplaritatea artei clasice, și în Germania, ca și în Franța, a devenit clară problema autoîntemeierii modernității. H. R. JauB a arătat⁸⁴ cum au reformulat în lucrările lor într-o manieră actuală, Friedrich Schlegel și Friedrich Schiller, în „Despre studiul filosofiei grecești” (1797) și în „Despre poezia sentimentală și naivă” (1796), poziția interogativă a „disputei” franceze, cum au elaborat ei specificul artei moderne și au luat poziție față de dilema ce a rezultat când a trebuit să se armonizeze exemplaritatea artei antice, recunoscută de clasiști, cu superioritatea modernității. Ambii autori descriu în mod asemănător diferența de stil ca o opoziție între ceea ce e obiectiv și ceea ce e interesant, între educația naturală și cea forțată, între naiv și sentimental. Ei opun imitării clasice a naturii arta modernă ca pe un act de libertate și reflecție. Schlegel extinde deja limitele frumosului referindu-se la o estetică a urâtului, care face loc chestiunilor picante și aventuroase, celor frapante și noi, celor șocante și celor oribile, însă, în timp ce Schlegel ezită să se desprindă clar de idealul de artă clasic, Schiller creează o ierarhie, specifică filosofiei istoriei, între Antichitate: și epoca modernă. Perfecțiunea poeziei naive a devenit intangibilă pentru poetul reflexiv al modernității; în schimb, arta modernă năzuie la idealul unei unități mijlocite cu natura - și acest ideal trebuie *preferat de mii de ori*” în locul scopului pe care l-a atins arta antică prin frumusețea naturii imitate.

Schiller a conceptualizat arta reflexivă a romantismului încă înainte ca aceasta să ia naștere. Hegel o știa deja, atunci când a inclus în conceptul său de spirit absolut interpretarea schilleriană a artei moderne, făcută din perspectiva filosofiei istoriei.⁸⁵ În artă în general, spiritul trebuie să se vadă ca pe o survenire simultană a alienării de sine și a reîntoarcerii în sine. Artă este forma sensibilă în care absolutul se sesizează *intuitiv*, în timp ce religia și filosofia reprezintă forme mai înalte în care deja absolutul se reprezintă și se înțelege. Artă găsește așadar, în sensibilitatea mediului ei, o graniță interioară, trimițând în cele din urmă dincolo de limitele modului ei de reprezentare al absolutului. Există un „după artă”.⁸⁶ Din această perspectivă poate Hegel să transpună acel ideal la care, ... în concepția lui Schiller, arta modernă a năzuit, dar nu l-a putut atinge, într-o sferă situată *dincolo* de artă, acolo unde el poate fi realizat ca idee. Artă prezentului trebuie atunci

Note:

⁸⁴ H. R. JauB, „Schlegels und Schillers Replik”, în *idem* (1970), 67 sqq.

⁸⁵ Hegel, voi. 13,89.

⁸⁶ Hegel, voi. 13,89. Hegel, voi. 13, 141.

interpretată ca un stadiu în care arta ca atare se destramă laolaltă cu arta romantică. În felul acesta, disputa estetică dintre vechi și nou își află o rezolvare elegantă: romantismul este „împlinirea” artei - atât în sensul destrămării subiectiviste a artei în reflecție, cât și în sensul unei breșe reflexive a unei forme de reprezentare a absolutului, legată încă de simbolic. Așadar, la întrebarea - pusă, de la Hegel încoace, întotdeauna batjocoritor - „dacă aceleași produse în genere mai trebuie numite încă opere de artă”⁸⁷, se răspunde printr-o ambivalență intenționată. Artă modernă este de fapt decadentă, dar tocmai prin acest lucru este ea avansată pe drumul către știința absolută, în timp ce arta clasică își păstrează exemplaritatea ei, fiind însă pe bună dreptate depășită: „Artă clasică a atins (într-adevăr) supremul a ceea ce poate realiza materializarea artei”⁸⁸; reflecției asupra limitării sferelor artistice ca atare, limitare ce apare atât de vizibil în tendințele romantice de dizolvare, îi lipsește însă naivitatea ei.

Potrivit aceluiași model, Hegel se desparte și de religia creștină. Sunt evidente paralelele dintre tendințele de dizolvare ale artei și ale religiei. Re-ligîa și-a atins prin protestantism interioritatea absolută: în cele din urmă, ea a ajuns în epoca iluminismului în disensiune cu conștiința laică: „Epoca noastră nu-și mai face nici o grijă că nu știe nimic de Dumnezeu, mai curând trece drept înțelegere supremă faptul că această cunoaștere nu e posibilă”⁸⁹. Reflecția este în religie, ca în artă, demolată; credința substanțială a făcut loc ori indiferenței ori sentimentalismului pios. Filosofia salvează de acest ateism *conținutul* credinței, prin aceea că distruge *forma* religioasă. Filosofia nu are nici un alt conținut decât pe acela care îl are și religia, însă transformând religia în cunoaștere conceptuală „nimic nu (mai) e justificat în credință”⁹⁰.

Dacă ne oprim un moment și privim retrospectiv mersul ideii, atunci se pare că Hegel și-a atins țelul. Prin conceptul unui absolut, care distruge toate absolutizările și care reține ca pe ceva condiționat procesualitatea infinită, ce devorează în sine tot ceea ce e finit, a raportării la sine, Hegel poate să înțeleagă modernitatea pornind de la propriul ei principiu. Realizând acest lucru, el dovedește că filosofia este putere de unificare ce depășește toate pozitivitățile apărute din reflecția însăși - și vindecă astfel fenomenele moderne de dezintegrare. Această impresie, însă, e înșelătoare.

Note:

Hegel, voi. 14, 223. 'Hegel, voi. 13, 111. 'Hegel, voi. 16,43. 'Hegel, voi. 17,343.

Dacă comparăm ceea ce Hegel a avut în vedere prin ideea unei religii a poporului cu ceea ce rămâne după suprimarea și conservarea totodată a artei în religie și cu ceea ce rămâne după suprimarea și conservarea totodată a credinței în filosofie, se va înțelege resemnarea care l-a cuprins pe Hegel la sfârșitul filosofiei religiei. Ceea ce poate produce în cel mai bun caz rațiunea filosofică, este o conciliere *parțială* — fără universalitatea exterioară a acelei religii publice, care trebuia să facă poporul rațional și pe filosofi inteligibili (sinnlich). Poporul se vede mai degrabă părăsit de preoții săi deveniți filosofi: „Filosofia este în această privință un sanctuar separat”, se spune acum, „iar slujitorii ei alcătuiesc o stare preoțească separată, care nu trebuie să meargă în rând cu lumea, Felul în care se regăsește din conflictul său prezentul temporal, empiric, felul în care se configurează el, toate acestea sunt lăsate pe seama lui, căci nu constituie în mod direct treaba și problema filosofiei.”⁰¹

Atingându-și scopul, dialectica iluminismului a anihilat impulsul către o critică a contemporaneității, impuls ce o pusese totuși în mișcare. Acest rezultat negativ se arată mai clar în construcția acelei „suprimări și conservări totodată” a societății burgheze în stat.

IV

În tradiția aristotelică, conceptul vechi-european de politică ca sferă ce cuprinde statul și societatea a fost neîntrerupt menținut până în secolul 19. Economia „întregii case”, o economie de subzistență întemeiată pe producția agraro-meșteșugărească, ce se întregește prin piețe locale, alcătuiește, conform acestei reprezentări, temelia unei ordini politice globale. Stratificarea socială și participarea diferențiată la puterea politică, respectiv excluderea de la puterea politică, merg mână-n mână - constituția guvernării politice integrează societatea în întregul ei. Evident, aceste concepte nu se mai potrivesc societăților moderne, în care circulația mărfurilor economiei capitaliste, circulație organizată pe baza dreptului civil, s-a detașat de forma de guvernământ. Prin mediile valorii de schimb și ale puterii, s-au diferențiat două sisteme procedurale, ce se completează funcțional — socialul s-a separat de politic, societatea economică depolitizată s-a separat de statul birocratizat. Puterea de înțelegere a teoriei clasice despre politică a fost suprasolicitată de această dezvoltare. De aceea, ea se dezintegrează, începând cu sfârșitul seco-

lului 18, pe de o parte, într-o teorie a societății întemeiată politico-economic și într-o teorie a statului inspirată de dreptul natural modern, pe de altă parte.

Hegel e poziționat la mijlocul acestei dezvoltări a științei. El e primul care dă expresie, chiar și terminologic, aparatului conceptual specific societății moderne, căci separă "sfera politică a statului de „societatea burgheză". El reia oarecum confruntarea din teoria artei dintre antichitate și modernitate, într-o manieră specifică teoriei sociale: „în societatea burgheză fiecare își este scop, toate celelalte nu reprezintă pentru el nimic. Însă fără o relație cu celălalt, el nu poate atinge dimensiunea scopurilor sale. Acești ceilalți sunt de aceea mijloc pentru scopul persoanei particulare. Însă scopul particular își dă, prin relația cu altul, forma universalității și se realizează, căci realizează în același timp binele celui alt." ⁹²

Hegel descrie relațiile pieței ca un domeniu, neutralizat din punct de vedere etic, al urmăririi strategice a intereselor private, „egoiste", în care ele întemeiază în același timp un „sistem de dependențe generale". În descrierea lui Hegel, societatea burgheză apare, pe de o parte, ca o „etică pierdută în extremele sale", ca „ceva menit pieirii" ⁹³. Pe de altă parte, ea, „creația lumii moderne" ⁹⁴, își află privilegiul în emanciparea individului ca libertate formală: descătușarea caracterului arbitrar al nevoii și al muncii este un moment necesar pe drumul *formării* subiectivității în particularitatea ei. ⁹⁵

Deși noul termen de „societate burgheză" apare abia mai târziu, în „Filosofia dreptului", Hegel a elaborat deja acest concept în perioada de la Jena. În tratatul *Ober die wissenschaftliche Behandlungsarten des Natur-rechts* („Despre modalitățile de tratare științifice ale dreptului natural") (1802), el se referă la economia politică pentru a analiza ca „sistem al proprietății și al dreptului" „sistemul de dependență generală, reciprocă, privitor la nevoile fizice, la muncă și la acumulările pentru acestea" ⁹⁶. Aici se pune deja pentru el problema modului în care societatea burgheză poate fi înțeleasă nu doar ca o *sferă de dezintegrare* a eticii substanțiale, ci simultan, în negativitatea ei, ca *un moment necesar al eticii*. Hegel pornește de la faptul că idealul de stat antic nu poate fi restituit în condițiile societății moderne, depolitizate. Pe de altă parte, el reține ideea acelei totalități etice ce l-a preocupat la început sub numele de religie a poporului. El trebuie, prin urmare, să mijlocească realitățile modernității sociale cu idealul etic al

Note:

⁹² Hegel voi. 7, 340.

⁹³ Hegel voi. 7, 340, 344.

⁹⁴ Hegel, voi. 7, 340.

⁹⁵ Hegel, voi. 7, 343.

⁹⁶ Hegel voi. 2, 482.

Antichității, în privința superiorității sale față de individualismul epocii moderne. Odată cu distincția dintre stat și societate, pe care Hegel o plănuise deja, el ia distanță în egală măsură atât de filosofia de stat restaurativă, cât și de dreptul natural rațional. În timp ce constituția restaurativă nu depășește reprezentările eticii substanțiale și înțelege încă statul ca o relație lărgită de ■ familie, dreptul natural individualist nu ajunge nici măcar până la ideea de etică, căci identifică statul intelectului și al necesității cu raporturile dreptului privat specifice societății burgheze. Particularitatea statului modern se poate vedea abia când principiul societății burgheze este înțeles ca un principiu al socializării sub formă de piață, adică *nestatale*. Căci „principiul statului mo-, dern are această imensă tărie și profunzime, de a face să se împlinească principiul subiectivității în extrema independentă a particularității personale și, în același timp, de a-l duce înapoi în unitatea substanțială și, astfel, de-al menține în el însuși pe acesta.”⁹⁷ Această formulare marchează problema mijlocirii dintre stat și societate, dar și soluția tendențioasă pe care Hegel o propune. Nu se înțelege de la sine faptul că sfera eticii, care cuprinde familia, societatea, formarea voinței politice și aparatul de stat ca întreg, se *concentrează*, adică trebuie să vină la sine, doar *în stat*, mai exact în guvern și în reprezentanții monarhiei. În primă instanță, Hegel poate explica doar într-o manieră convingătoare faptul că - și motivul pentru care - în sistemul nevoilor și al muncii apar antagonisme ce nu pot fi absorbite doar printr-o autoreglementare a societății burgheze. El explică acest lucru - de pe înălțimile timpului - prin „scufundarea unei mari mase în dimensiunea unui anumit mod de subzistență..., dimensiune care, în schimb, duce cu sine ușurința de a concentra în mâini puține bogății nemaiîntâlnite.”⁹⁸ Abia de aici rezultă, desigur, necesitatea funcțională a intercalării societății antagonice într-o sferă a eticii vii. Acest universal, în primă instanță doar *cerut*, are forma dublă a eticii absolute: forma cu care se ocupă societatea ca unul din momentele ei, și forma unui „universal pozitiv”, care se distinge de societate, pentru a absorbi tendințele de autodistrugere și, în același timp, pentru a conserva rezultatele emancipării. Hegel gândește acest pozitiv ca stat și rezolvă problema mijlocirii prin „suprimarea și conservarea totodată” a societății în monarhia constituțională.

Note:

⁹⁷ Hegel, voi. 7, 407.

⁹⁸ încă și mai energic decât în versiunea cărții, Hegel elaborează structura de criză a societății burgheze în prelegerile de filosofie a dreptului, ținute în semestrul de iarnă 1819/20. Cf. introducerea lui D. Heinrich la G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*. Prelegerea din 1819/20 într-un manuscris postum, Ffm, 1983, 18 sqq.

Această soluție apare însă ca obligatorie doar presupunând un absolut gândit pe modelul raportării la sine a subiectului cunoscător.⁹⁹ Deja în filosofia realului de la Jena, figura conștiinței de sine i-a dat lui Hegel impulsul „de a gândi întregul etic ca unitate a individualității și a universalului”¹⁰⁰. Căci un subiect care se raportează cunoscând la sine însuși se descoperă pe sine simultan ca fiind un subiect *universal*, ce stă în fața lumii ca totalitate a obiectelor cunoașterii posibile, și ca eu *individual*, care apare înăuntrul acestei lumi ca o entitate printre multe altele. Dacă absolutul e gândit ca subiectivitate absolută (care se naște etern în obiectivitate, pentru a se ridica din cenușa sa la grandoarea cunoașterii absolute¹⁰¹), atunci universalul și individualul pot fi gândite ca fiind unificate doar în cadrul de referință al auto-cunoașterii monologale: în universalul concret, subiectul ca universal păstrează astfel o întâietate în raport cu subiectul ca individual. Pornind de la această logică, pentru sfera eticii reiese întâietatea *subiectivității statului, clasate mai sus*, în raport cu libertatea subiectivă a individului. D. Henrich a numit această poziție „instituționalismul viguros” al filosofiei hegeliene a dreptului: „Voința individuală, pe care Hegel o numește subiectivă, este complet integrată în ordinea instituțiilor și justificată în general doar în măsura în care acestea înseși sunt justificate.”¹⁰²

Un alt model pentru mijlocirea universalului și a individualului îl oferă *intersubiectivitatea superioară a formării naturale a voinței* într-o comunitate de comunicare situată sub constrângerile cooperării: în universalitatea unui consens natural, atins în libertate și egalitate, indivizii păstrează instanța de apelare ce poate fi chemată, de asemenea, împotriva unor forme speciale ale concretizării instituționale a voinței comune. În scrierile de tinerețe a rămas deschisă încă, după cum am văzut, opțiunea de a explica totalitatea etică ca o rațiune comunicativă întrupată în contexte intersubiective de viață. Pe această linie, o autoorganizare democratică a societății ar fi putut să ia locul aparatului de stat monarhic. Logica subiectului care se înțelege pe sine obține totuși, prin forță, instituționalismul unui stat puternic.

Dacă însă statul „filosofiei dreptului” e ridicat la „realitatea voinței substanțiale, la raționalul în și pentru sine”, atunci apare consecința – ce

Note:

Vezi R. P. Horstmann, „Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption”, *Phil.Rundsch.* 9, 1972, 92, și „Ober die Rolle der burgerlichen Gesellschaft” in *Hegels Politischer Philosophie*, Hegel-Studien, voi. 9, 1974, 209 sqq.

¹⁰⁰ *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Leipzig 1931, 248.

¹⁰¹ Prin aceste cuvinte caracterizează Hegel tragedia care, în domeniul etic, înfățișează absolutul ce se joacă etern cu sine însuși.

¹⁰² Heinrich, *Einleitung zu Hegel* (1983), 31.

constitua deja o provocare pentru contemporanii lui Hegel - că mișcările politice ce vor să depășească granițele trasate de filosofie încalcă, din perspectiva lui Hegel, rațiunea însăși. Așa cum filosofia religiei dă la o parte, în cele din urmă, nevoile religioase nesatisfăcute ale poporului¹⁰³, așa și filosofia statului se retrage din fața realității politice nemulțumitoare. Dorința de autodeterminare democratică, care s-a anunțat energic în timpul revoluției parisiene din iulie, dar precaut în propunerea cabinetului englez la o reformă a votului, produce în urechile lui Hegel o „notă discordantă” de factură încă schilleriană. De data aceasta, Hegel e așa de îngrijorat de discrepanța dintre rațiune și prezentul istoric, încât se declară în mod deschis, în lucrarea *Ober die englische Reformbill* (Despre proiectul englez de reformă), de partea restaurației.

Abia conceptualizase Hegel ruptura modernității că a și apărut deja neliniștea și mișcarea modernității de a depăși acest concept. Acest lucru se explică prin faptul că Hegel nu a putut face critica subiectivității decât în cadrul filosofiei subiectului. Acolo unde puterea rupturii trebuie să devină activă doar pentru ca absolutul să se poată dovedi putere de unificare, acolo nu mai pot exista „false” pozitivități, ci pure rupturi, ce trebuie *de asemenea* să revendice un drept relativ. Hegel a consolidat instituționalismul „puternic”, atunci când, în prefața la „Filosofia dreptului”, a declarat că realul este raționalul. Desigur, în prelegerile precedente din semestrul de iarnă 1819/20, se găsesc formulări mai slabe: „Ceea ce e rațional *devine* real, și ceea ce e real *devine* rațional.”¹⁰⁴ Însă chiar și această propoziție deschide doar spațiul de joc pentru un prezent *în prealabil* decis și *în prealabil* condamnat. Să ne amintim de problema de la început. O modernitate lipsită de modele, deschisă către viitor, avidă de nou, își poate crea normele doar din sine însăși. Ca unică sursă a normativului se oferă principiul subiectivității, din care izvorăște conștiința timpului proprie modernității. Filosofia reflecției, ce rezultă din faptul fundamental al conștiinței de sine, aduce acest principiu la concept. Firește, chiar și negativul unei subiectivități devenite independente

Note:

¹⁰³ „Dacă săracilor nu le mai este propovăduită evanghelia, dacă sarea a devenit insuportabilă și toate fundamentele sunt în mod tacit îndepărtate, arunci poporul - pentru care adevărul, din cauza rațiunii lui concise, nu poate fi decât în reprezentare - nu mai știe cum să ajute impulsul din interiorul său.” (Hegel, voi. 17, 343).

¹⁰⁴ Hegel (1983), 51.

și puse în mod absolut se dezvăluie capacității de reflecție utilizată asupra ei înșiși. De aceea, raționalitatea intelectului trebuie să se transforme în rațiune, pe urmele unei dialectici a iluminismului, pe care modernitatea îl știe ca fiind proprietatea ei și îl recunoaște ca unică obligație. Însă, în calitate de cunoaștere absolută, rațiunea aceasta ia în cele din urmă o formă atât de covârșitoare, încât ea nu numai că rezolvă problema de început a unei autoasi-gurării a modernității, dar o rezolvă *prea bine*: întrebarea cu privire la înțelegerea de sine autentică a modernității dispare în râsetele ironice ale rațiunii. Căci rațiunea a luat acum locul destinului și știe că toate evenimentele de importanță mai mare sunt *deja* decise. În acest fel, filosofia lui Hegel satisface nevoia modernității de autoîntemeiere doar cu prețul unei devalorizări a actualității și a unei atenuări a criticii. În final, filosofia diminuează importanța prezentului, distruge interesul pentru el și îi anulează acestuia vocația unei înnoiri autocritice. Problemele timpului nu mai sunt considerate provocări, căci filosofia, situată pe înălțimile timpului, le-a diminuat importanța.

Hegel a început, în 1802, *Kritische Journal der Philosophie* (Jurnalul . critic de filozofie) cu un eseu *Ober das Wesen der philosophischen Kritik* (Despre esența criticii filosofice). El distinge aici două moduri de a face critică. *Una* se îndreaptă împotriva falselor pozitivități ale epocii; ea se înțelege ca o maieutică a vieții înăbușite, care împinge afară din formele osificate: „Dacă critica valorifică opera și fapta nu ca formă a ideii, atunci nu va greși în aprecierea năzuinței; interesul științific propriu-zis (!) este de a da la o parte coaja care împiedică încă aspirația interioară de a vedea lumina zilei.”¹⁰⁵ Recunoaștem aici fără greutate critica pe care a exersat-o tânărul Hegel la adresa puterilor pozitive ale religiei și statului. *Un alt mod* de a face critică îl utilizează Hegel împotriva idealismului subiectiv al lui Kant și Fichte. În ceea ce îi privește pe aceștia, e valabil faptul că „ideea filosofiei a fost recunoscută mai limpede, însă subiectivitatea s-a străduit să se apere de filosofie în măsura în care devine necesar să se salveze pe sine însăși.”¹⁰⁶ Problema aici constă în a descoperi trucerile unei subiectivități limitate ce nu se deschide înspre o înțelegere mai bună, accesibilă de multă vreme în mod obiectiv. Hegel cel din „Filosofia dreptului” consideră că doar în a doua versiune e justificată critica.

Filosofia nu trebuie să învețe lumea cum trebuie să fie; în conceptele ei se reflectă doar realitatea așa cum este. Ea nu se mai îndreaptă critic împotriva realității, ci împotriva abstracțiilor dubioase care apar între conștiința subiec-

Note:

Hegel, voi. 2, 175. ibidem.

tivă și rațiunea configurată obiectiv. După ce în modernitate spiritul a „dat un imbold”, după ce el a găsit o ieșire chiar și din aporiile modernității, și nu doar a intrat în realitate, ci a devenit în ea în mod obiectiv, Hegel vede filo-sofia scutită de sarcina de a confrunța existența putredă a vieții sociale și politice cu conceptul ei. Această *atenuare a criticii* corespunde *devalorizării actualității*, de la care își întoarce fața slujitorul filosofiei. Modernitatea conceptualizată permite retragerea stoică din fața ei.

Hegel nu este primul filosof care aparține timpului modern, însă este primul pentru care modernitatea a devenit o problemă. Constelația conceptuală dintre modernitate, conștiința timpului și raționalitate a devenit vizibilă pentru prima oară în teoria sa. Hegel însuși distruge în final această constelație, căci raționalitatea, transformată în spirit absolut, neutralizează condițiile în care modernitatea a atins o conștiință a ei înseși. Prin urmare, Hegel nu a rezolvat problema autoasigurării modernității. De aici rezultă însă, pentru perioada de după Hegel, consecința potrivit căreia o opțiune pentru elaborarea acestei teme o poate avea doar acela care dă o formulare *mai modestă* conceptului de rațiune.

Cu un concept moderat de rațiune, hegelienii tineri nu renunță la proiectul lui Hegel și vor să înțeleagă și să critice în același timp, pe calea unei *alte* dialectici a iluminismului, modernitatea dezbinată. Ei alcătuiesc, firește, doar una din mai multe tabere. Celelalte două tabere, ce se dispută pentru înțelegerea corectă a modernității, încearcă să dizolve legătura internă dintre modernitate, conștiința timpului și raționalitate. Cu toate acestea, ei nu pot să se sustragă constrângerii conceptuale a acestei constelații. Tabăra neoconservatorilor, situată în continuarea hegelianismului de dreapta, se lasă într-un mod necritic în voia dinamicii modernității sociale, bagatelizând conștiința modernă a timpului și retransformând rațiunea în intelect, și raționalitatea în raționalitate în raport cu un scop. Pe lângă știința autonomă într-o manieră scientistă, modernitatea culturală își pierde pentru această tabără orice obligativitate. Tabăra tinerilor conservatori, situată în continuarea lui Nietzsche, relansează critica dialectică a timpului, prin faptul că radicalizează conștiința modernă a timpului și deconspiră rațiunea ca raționalitate în raport cu un scop, ca formă de exercitare depersonalizată a puterii. În această privință, ea datorează artei de avangardă, esteticist autonome, acele norme nemărturisite în fața cărora nu poate rezista nici modernitatea culturală, nici cea socială.

Excurs cu privire la scrisorile lui Schiller despre educația estetică a omului

„Scrisorile” publicate în 1795 în „Horen”, la care Schiller lucrase din vara lui 1793, alcătuiesc prima scriere programatică ce are ca obiect o critică estetică a modernității. Ea anticipează viziunea din Frankfurt a prietenilor de la Tübingen, în măsura în care Schiller realizează analiza modernității în sine dezbinată, utilizând conceptele filosofiei kantiene, și proiectează o utopie estetică ce atribuie artei un rol aproape social-revoluționar. În locul religiei, arta trebuie să fie în stare să devină activă ca putere de unificare, căci ea este înțeleasă ca o „formă de comunicare” ce intervine în relațiile intersubiective ale oamenilor. Schiller înțelege arta ca pe o rațiune comunicativă ce se va realiza în „statul estetic” al viitorului.

În cea de-a doua scrisoare, Schiller pune întrebarea, dacă nu e cumva inoportun să pui frumusețea înaintea libertății, „căci (totuși) problemele lumii morale prezintă un interes atât de imediat, iar spiritul de investigație filosofic e chemat atât de insistent prin împrejurările timpului să se preocupe cu o operă de artă desăvârșită, cu edificarea unei libertăți politice adevărate.”¹⁰⁷

Formularea acestei întrebări sugerează deja răspunsul: arta însăși este mediul de formare al speciei umane într-o libertate politică adevărată. Acest proces de formare nu se referă la individ, ci la contextul colectiv de viață al poporului: „totalitatea caracterului trebuie găsită în popor, care trebuie să fie capabil și demn să schimbe statul necesității cu cel al libertății.” (voi. 5, 579) Dacă arta ar trebui să poată rezolva sarcina istorică de a concilia modernitatea dezbinată în sine, atunci ea nu trebuie să-i cuprindă doar pe indivizi, ea trebuie mai degrabă să schimbe formele de viață care divizează indivizii. Schiller mizează, de aceea, pe forța comunicativă, formatoare de comunitate, solidară, mizează pe *caracterul public* al artei. Analiza sa are ca rezultat faptul că forțele particulare au putut să se diferențieze și să se dezvolte în relațiile moderne de viață doar cu prețul fărâmițării totalității.

Din nou, concurența dintre vechi și nou oferă punctul de plecare pentru o autoasigurare critică a modernității. Arta și poezia greacă „într-adevăr au dezmembrat și ele natura umană și au proiectat-o separat, sub o formă mărită, în sfera ei cerească minunată, însă nu tăind-o în bucăți, ci adesea amestecând-o, căci omenirea întreagă nu lipsea din nici un zeu luat în parte. Cu totul altfel se petrec lucrurile la noi! Și la noi imaginea speciei este proiectată separat în

Note:

¹ F. Schiller, *Sämtliche Werke*, voi. 5, 571 sq.

indivizi - însă în fragmente, nu în amestecuri preschimbate, în așa fel încât trebuie să mergem de la individ la individ, pentru a se aduna laolaltă totalitatea speciei." (voi. 5, 82) Schiller critică societatea burgheză ca „sistem al egoismului". Alegerea cuvintelor sale amintește de tânărul Marx. Mecanismul unui ceas foarte elaborat servește ca model atât pentru procesul economic reificat, care separă satisfacția de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplată (voi. 5, 584), cât și pentru aparatul de stat devenit independent, de care se înstrăinează cetățenii, „clasificați" ca obiecte ale administrației și „subsumați legilor gândite la rece". Aproape simultan cu critica muncii înstrăinate și a birocrăției, Schiller se îndreaptă împotriva unei științe intelectuale și supraspecializate, care se îndepărtează de problemele cotidiene: „Aspirând în împărăția ideilor la posesiuni ce nu mai pot fi pierdute, spiritul speculativ trebuie să devină un străin în lumea simțurilor și să piardă, pe lângă formă, materia. Spiritul comercial, închis într-un cerc monoton de obiecte, limitat încă de formule, trebuia să vadă cum pierde totalitatea liberă, sărăcind în același timp odată cu sfera sa... Gânditorul abstract are adesea o inimă rece, deoarece el dezmembrează impresiile, care totuși mișcă sufletul doar ca întreg; omul de afaceri are chiar adesea o inimă îngustă, căci capacitatea sa de imaginație, închisă în cercul monoton al profesiei sale, nu se poate deschide spre un alt mod străin de reprezentare." (voi 2, 585)

Firește, Schiller înțelege aceste fenomene de înstrăinare doar ca pe niște consecințe secundare și inevitabile ale progreselor, pe care specia nu le-ar fi putut face altfel. El împărtășește încrederea filosofiei critice a istoriei și se servește de figura de gândire teleologică chiar fără rezervele filosofiei transcendente: „Doar pentru că în om forțe singulare se izolează și își arogă o legislație exclusivă, ajung ele în contradicție cu adevărul lucrurilor și forțează spiritul colectiv, care altminteri se bazează cu o inertă mulțumire pe fenomenul exterior, să meargă în profunzimea obiectelor." (voi. 5, 587) Așa cum spiritul comercial devine independent în sfera societății, tot așa devine independent spiritul speculativ în împărăția spiritului. În societate și în filosofie se formează două legislații contrare. Această opoziție abstractă între sensibilitate și intelect, între impulsul material și impulsul formal, supune subiectul iluminismului unei duble constrângeri: constrângerii fizice a naturii, dar și constrângerii morale a libertății, care devin cu atât mai simțite, cu cât mai nestânjenit caută subiecții să stăpânească natura, atât cea exterioară, cât și propria natură interioară. În cele din urmă, ele stau față-n față cu statul natural-dinamic și rațional-etic; amândouă converg doar în efectul de oprimare al spiritului colectiv: - „căci statul dinamic poate face posibilă

societatea, înlănțuind natura prin natură; statul etic o poate face necesară (moral), supunând voința particulară celei universale."(vol 5, 667)

Schiller își imaginează, de aceea, împlinirea rațiunii ca pe o *resurrecție a spiritului colectiv ce a fost distrus*; ea nu poate proveni nici din natură, nici doar din libertate, ci doar dintr-un proces de formare care, pentru a încheia disputa dintre cele două legislații, trebuie să îndepărteze caracterul accidental al naturii exterioare din caracterul fizic al uneia, și libertatea voinței din caracterul moral al celeilalte (voi 5, 576) Mediul acestui proces de formare este arta; căci ea trezește o „dispoziție de mijloc, în care simțirea nu e forțată nici moral, nici fizic, dar este activă în ambele moduri." (voi. 5, 633) în timp ce modernitatea, prin progresul rațiunii înseși, e prinsă din ce în ce mai adânc în disputa dintre sistemul dezlănțuit al nevoilor și principiile abstracte ale moralei, arta poate da acestei totalități dezbinată „un caracter sociabil", căci ia parte la ambele legislații: „în mijlocul împărăției înfricoșătoare a forțelor și în mijlocul împărăției sacre a legilor, impulsul estetic formativ muncește pe neobservate la construcția unei a treia împărății fericite a jocului și aparenței, în care el ia omului lanțurile tuturor relațiilor și în care îl dezleagă de tot ce se cheamă constrângere, atât în cele fizice cât și în cele morale." (voi 5, 667)

Cu această utopie, care a rămas un punct de orientare atât pentru Hegel și Marx cât și, în genere, pentru tradiția hegeliano-marxistă până la Lukács și Marcuse¹⁰⁸, Schiller a înțeles arta ca pe o întrupare genuină a rațiunii comunicative. Evident, „Critica facultății de judecare" a făcut posibilă luarea cu asalt a unui idealism speculativ, care nu se putea preface mulțumit cu distincțiile kantiene dintre intelect și sensibilitate, libertate și necesitate, spirit și natură, căci vedea tocmai în aceste distincții expresia rupturilor relațiilor moderne de viață. Însă capacitatea mijlocitoare a facultății reflexive de judecată a servit lui Schelling și Hegel ca punte spre o intuiție intelectuală, ce vroia să se asigure de identitatea absolută. Schiller a fost mai modest. El a insistat pe semnificația restrânsă a facultății de judecată estetică pentru a face uz de ea în filosofia istoriei. El a amestecat în mod tacit conceptul kantian de facultate de judecată cu cel tradițional, care nu-și pierduse niciodată în tradiția aristotelică (până la Hannah Arendt¹⁰⁹) legătura cu conceptul politic al spiritului colectiv. El putea astfel să conceapă arta în primul rând ca pe o formă de *a împărtăși* (Mitteilung) și să aștepte de la ea

Note:

¹⁰⁸ H. Marcuse, „Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse", în *Freud in der Gegenwart*,

Frankfurter Beiträge zur Soziologie, voi. 6, Ffm, 1957, 438.

^m H. Arendt, *Lectures on Kant*, Chicago 1982, 1982, traducere germană Miinchen, 1985.

rezolvarea sarcinii de a aduce „armonie în societate”: „toate celelalte forme de reprezentare divizează societatea, fiindcă se pot referi în mod exclusiv ori la receptivitatea privată, ori la abilitatea privată a membrilor particulari, aşadar la ceea ce distinge omul de om; doar împărtăşirea frumoasă uneşte societatea, căci ea se referă la ceea ce e comun tuturor.” (voi 5, p. 667)

Sehiller determină apoi forma ideală a intersubiectivităţii pe fondul singularizării şi nivelării, pe fondul celor două deformări opuse ale intersubiectivităţii. Oamenii ce se ascund în caverne sunt privaţi în modul lor de viaţă particular de relaţiile cu societatea, ca ceva obiectiv din afara lor; în timp ce oamenilor ce cutreieră lumea ca nomazii în mase mari le lipseşte, în existenţa lor înstrăinată, posibilitatea de a se găsi pe ei înşişi. Sehiller exprimă într-o imagine romantică echilibrul corect între aceste două extreme ale înstrăinării şi amestecării, ameninţate în egală măsură de pierderea identităţii: societatea conciliată estetic trebuie să constituie o structură de comunicare, „în care (fiecare) vorbeşte liniştit cu el însuşi în coliba sa şi cu întregul său neam, de iese afară din ea.” (voi. 5, 655)

Utopia estetică a lui Sehiller nu ţinteşte desigur la o estetizare a raporturilor vieţii, ci la o revoluţionare a raporturilor de înţelegere. În raport cu dizolvarea artei în viaţă, pe care suprarealiştii au cerut-o mai târziu în mod programatic, şi pe care dadaişti şi urmaşii lor au dorit s-o realizeze într-un mod provocator, Sehiller insistă pe autonomia purei aparenţe. Din partea bucuriei în faţa aparenţei estetice el aşteaptă probabil „revoluţia totală” a „întregului fel de a simţi”. Însă aparenţa rămâne una pur estetică, câtă vreme se dispensează de orice ajutor din partea realităţii. Herbert Marcuse va determina mai târziu, într-un mod asemănător lui Sehiller, relaţia dintre artă şi revoluţie. Deoarece societatea nu se reproduce doar în conştiinţa omului, ci şi în simţurile lui, emanciparea conştiinţei trebuie să-şi aibă rădăcinile în emanciparea simţurilor - trebuie să fie anulată „încrederea represivă în lumea de obiecte existentă.” Cu toate acestea, arta nu trebuie să realizeze imperativul suprarealist, ea nu trebuie să păsească în viaţă desublmată: „Un ‚sfârşit al artei’ poate fi imaginat doar în situaţia în care oamenii nu mai sunt în stare să deosebească între adevăr şi fals, între bun şi rău, între frumos şi urât. Aceasta ar fi starea de barbarie desăvârşită pe culmea civilizaţiei.”⁰ Marcuse, în ultimele sale scrieri, repetă avertismentul lui Sehiller în faţa unei estetizări imediate a vieţii: aparenţa dovedeşte forţă unificatoare doar ca aparenţă - „câtă vreme (omul) se abţine conştiincios în cele teoretice să afirme

existența acesteia și câtă vreme renunță, în cele practice, să confere prin ea existență."

La Schiller, în spatele avertismentului se ascunde deja acea idee a unei legislații proprii a sferelor valorice culturale ale științei, moralei și artei, pe care o vor elabora mai târziu Emil Lask și Max Weber. Aceste sfere „se bucură de o imunitate absolută, ele sunt oarecum absolvite de bunul plac al omului. Legislatorul politic poate să le blocheze domeniul, însă nu poate guverna în ele." (voi. 5, 593). Dacă s-ar încerca, lăsând la o parte încăpățânarea culturală, să se spargă recipientul aparenței estetice, atunci conținuturile ar trebui să se scurgă - un efect eliberator nu poate proveni de la un sens desublimat și de la o formă destructurată. Pentru Schiller, o estetizare a lumii vieții e legitimă doar în sensul că arta acționează catalizator, ca o formă de împărtășire, ca un mediu în care momente scindate se leagă din nou într-o totalitate organică. Caracterul sociabil al frumosului și al gustului trebuie să se arate doar în faptul că arta „scoate sub cerul deschis al spiritului colectiv" tot ceea ce s-a dezbinat în modernitate - sistemul nevoilor descătușate, statul birocratic, abstracțiunile moralei rațiunii și știința specialiștilor.

Note:

¹¹⁰ H. Marcuse, *Kontenevohition und Revolte*, Ffm, 1973, 140 sq.

III. Trei perspective: hegelienii de stânga, hegelienii de dreapta și Nietzsche

Hegel a deschis discursul modernității. El a introdus tema - autoasigu-rarea autocritică a modernității; el a indicat regulile în conformitate cu care tema poate fi variată - dialectica iluminismului. Ridicând istoria contemporană la rangul de problemă filosofică, el a făcut să se atingă în același timp eternul cu tranzitoriul, clasicul cu actualul, și a schimbat astfel într-un mod nemaîntâlnit caracterul filosofiei. Desigur, Hegel *a vrut* cu totul altceva decât această ruptură de tradiția filosofică; acest lucru s-a conștientizat abia odată cu generația următoare.

Arnold Ruge scrie în 1841 în *Deutschen Jahrbuchern* (p.594): „Deja în primul stadiu al progresului ei istoric, filosofia hegeliană dovedea un caracter esențial diferit de desfășurarea *tuturor* celorlalte sisteme anterioare. Ea, care a afirmat pentru prima oară că toată filosofia nu e nimic altceva decât gândul timpului ei, ea este și prima care s-a recunoscut ca fiind acest gând al timpului. Ceea ce filosofii timpurii erau în mod inconștient și doar abstract, ea este în mod conștient și concret; despre ele s-a putut spune probabil că au fost și au rămas doar gânduri; aceasta însă, cea hegeliană, se prezintă ca fiind gândul care nu poate rămâne așa, ci... trebuie să devină faptă. în acest sens, filosofia hegeliană este filosofia revoluției și ultima dintre toate filosofii în genere." Discursului modernității, pe care îl purtăm până astăzi fără întrerupere, îi aparține și conștiința faptului că filosofia și-a atins sfârșitul, indiferent cum e resimțit acesta: ca provocare productivă ori doar ca instigare. Marx vrea să suprimă filosofia tocmai pentru a o înfăptui. Moses Hess publică în aceeași perioadă o carte cu titlul: *Die letzten Philosophen* (Ultimii filosofi). Bruno Bauer vorbește de „catastrofa metafizicii” și e convins că „literatura filosofică poate fi considerată ca fiind pentru totdeauna închisă și încheiată.” Desigur, depășirea nietzscheeană și heideggeriană a metafizicii înseamnă altceva decât suprimarea metafizicii; la fel, despărțirea lui Wittgenstein sau a lui Adorno de filosofie înseamnă altceva decât înfăptuirea filoso-

fiei. Și, totuși, toate aceste atitudini se referă la acea ruptură de tradiție (L6-with) care a apărut atunci când spiritul timpului a dobândit putere asupra filosofiei, când conștiința modernă a timpului a spart *forma* gândirii filosofice.

Kant a scos odată în evidență „conceptul scolastic” (Schulbegriff) al filosofiei, ca sistem al cunoașterii raționale, în raport cu un „concept cosmic” (Weltbegriff) al filosofiei: conceptul cosmic se referea la ceea ce „interesează în mod necesar” pe toată lumea¹. Abia Hegel a contopit un concept laic (Weltbegriff) de filozofie, în care era prezent un diagnostic al contemporaneității, cu conceptul ei de școală (Schulbegriff). Starea modificată a filosofiei poate fi constatată și în felul în care s-a separat din nou, după moartea lui Hegel, filosofia laică de cea de școală. Filosofia de școală stabilită ca disciplină s-a dezvoltat alături de o îndeletnicire filosofică de literat, larg răspândită, al cărei loc nu mai poate fi clar definit din punct de vedere instituțional. Filosofia de școală trebuie să concureze de acum înainte cu privat docenți destituiți, cu scriitori și persoane private precum Feuerbach, Ruge, Marx, Bauef și Kierkegaard - chiar și cu un Nietzsche, care a renunțat la profesoratul său din Basel. În cadrul universităților, ea transferă sarcina unei înțelegeri cu sine teoretice a modernității științelor sociale și politice, ba chiar și etnologiei. Pe lângă aceasta, nume ca Darwin și Freud, curente precum pozitivismul, istorismul și pragmatismul arată faptul că în secolul 19 fizica, biologia, psihologia și științele istoriei descătușează motive ideologice care acționează pentru prima oară asupra conștiinței timpului fără mijlocirea filosofiei.”²

Această situație s-a schimbat abia în anii '20 ai secolului nostru. Heidegger readuce discursul modernității la o mișcare filosofică autentică de gândire - chiar *acest lucru* semnalează titlul *Sein und Zeit* (Ființă și timp). Lucruri asemănătoare sunt valabile și pentru marxiștii hegelieni, pentru Lukács, Horkheimer și Adorno, care au retradus *Capitalul*, cu ajutorul lui Max Weber, într-o teorie a reificării și au restabilit legătura întreruptă dintre economie și filosofie. De asemenea, filosofia recâștigă competența de a diagnostica timpul chiar și pe calea unei critici a științei, ce duce de la Husserl din perioada târzie la Foucault, trecând prin Bachelard. Să fie, oare, *aceasta* aceeași filosofie care aici, ca și în cazul lui Hegel, își depășește diferențierea în conceptul laic și cel de școală al filosofiei? Indiferent sub ce nume se prezintă ea acum, ca Ontologie fundamentală, ca și Critică, ca Dialec-

Note:

¹ vezi I. Kant, *Critica Rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969, 622 (n.t.).

¹¹² vezi și expunerea minunată a tradiției filosofiei scolastice, în mare măsură înlocuită, a lui H.Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Ffm. 1983.

tică Negativă, Destrucție sau Genealogie — aceste pseudonime nu sunt în nici un caz deghizări sub care ar apare forma tradițională a filosofiei; draparea conceptelor filosofice servește mai degrabă ca mușamalizare a sfârșitului insuficient ascuns al filosofiei.

Noi rămânem până astăzi la acel stadiu de conștiință pe care tinerii hegelieni l-au produs, distanțându-se de Hegel și de filosofie în general. De atunci sunt prezente peste tot chiar și acele gesturi făloase ale supralicitării reciproce, prin care lăsăm cu plăcere la o parte faptul că am *rămas* contemporanii tinerilor hegelieni. Hegel a deschis discursul modernității; abia tinerii hegelieni l-au edificat în mod durabil. Ei sunt aceia care au eliberat figura de gândire a unei critici a modernității, apărută din spiritul modernității, de povara conceptului hegelian de rațiune.

Am văzut cum Hegel, ca al său emfatic concept de realitate ca unitate a esenței și existenței, dăduse Ja o parte tocmai ceea ce trebuia să fie totuși esențial pentru modernitate - tranzitoriul clipei pline de semnificații în care se înnoadă problemele viitorului presant. Hegel a eliminat din construcția survenirii esențiale sau raționale ca fiind pur empirică, ca fiind existența „întâmplătoare”, „trecătoare”, „neimportantă”, „efemeră” și „atrofiată” a unui „prost infinit” tocmai actualitatea epocii contemporane - din care trebuia să izvorască nevoia de filozofie.

Împotriva acestui concept de realitate rațională, care se ridică deasupra facticității, contingentei și actualității evenimentelor apropiate și ale dezvoltărilor aflate pe punctul de a începe, tinerii hegelieni luptă (pe urmele filosofiei târzii a lui Schelling și ale idealismului târziu al unui Immanuel Hermann Fichte) pentru *greutatea existenței*. Feuerbach insistă asupra *existenței sensibile* a naturii interioare și exterioare: emoția și pasiunea atestă prezența propriului trup și rezistența lumii materiale. Kierkegaard stăruie asupra *existenței istorice* a individului: autenticitatea propriei existențe se dovedește în concretețea și caracterul de nesușținut al unei decizii irevocabile, absolut interioare, de interes infinit. Marx rămâne neclintit la *ființa materială* a bazei economice proprie vieții comunitare: activitatea productivă și cooperarea indivizilor socializați formează mediul procesului istoric de autoproducere a speciei. Feuerbach, Marx și Kierkegaard protestează așadar împotriva falsei mijlociri, înfăptuite doar în gând, dintre natura subiectivă și obiectivă, dintre spiritul obiectiv și subiectiv, dintre spiritul obiectiv și cunoașterea absolută. Ei insistă pe *desublimarea* unui spirit, care atrage în vârtejul propriei raportări la sine absolute contradicțiile actuale, ce izbucnesc în prezent, pentru a le răpi realitatea, pentru a le transpune în modalitatea transparenței întunecoase a unui trecut amintit - și a le priva de întreaga lor gravitate.

în același timp, tinerii hegelieni nu renunță la figura fundamentală a gândirii hegeliene. Ei sustrag enciclopediei hegeliene bogăția de structuri devenită acum disponibilă, pentru a face profitabilă, pentru o gândire radical istorică, câștigurile hegeliene în materie de diferențieri. Această gândire împrumută relativistului, adică clipei istorice, relevanță absolută, fără a se livra relativismului unui scepticism regândit istoricist. Karl Lowith, care a descris cu o afecțiune contradictorie (HaBliebe) formarea noului discurs¹¹³, credea că tinerii hegelieni se predau *nefilosofic* gândirii istorice. „A vrea să te orientezi în istorie, aflat fiind în mijlocul ei, ar fi ca atunci când cineva ar vrea să se țină de val când naufragiază.”¹¹⁴ Trebuie să se citească corect această caracterizare. Desigur, tinerii hegelieni vroiau să sustragă prezentul lor deschis către viitor de sub dictatul unei rațiuni atoateștiutoare, și să recâștige istoria ca o dimensiune care deschide criticii un spațiu de mișcare, pentru a răspunde crizei. Ei puteau spera să obțină o orientare în acțiune doar dacă nu abandonau istoria contemporană istorismului, ci păstrau pentru modernitate o relație specială cu raționalitatea¹¹⁵.

Pornind de la premiza că în cursurilor istorice sunt intercalate procese interconectate și transsubiective ale învățării și uitării a ceea ce a fost învățat,

Note:

¹¹³ K. Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttg. 1941.

¹¹⁴ K. Lowith (ed.), Introducerea la *idem* (ed.), *Die Hegelsche Linke*, Stuttg. 1962, 38. *Relația istoriei cu rațiunea* rămâne constitutivă discursului modernității - la bine și la rău. Cine ia parte la acest discurs - în el nu s-a schimbat nimic până astăzi - utilizează într-un anume fel expresiile de „rațiune” sau „raționalitate”. El nu le folosește nici în conformitate cu regulile de joc ontologice pentru desemnarea lui Dumnezeu sau a ființării în întregul ei, nici în conformitate cu regulile de joc empirice pentru desemnarea dispozițiilor subiectului capabil de cunoaștere și acțiune. Rațiunea nu e considerată nici ca ceva terminat, ca o teleologie obiectivă care se manifestă în natură sau istorie, nici ca o capacitate pur subiectivă. Modelele structurale căutate în dezvoltările istorice dau mai degrabă indicații codificate referitoare la căile proceselor de formare neizolate, întrerupte și prost direcționate, care trec dincolo de conștiința subiectivă a individului. Prin faptul că subiecții se raportează la natura interioară și exterioară, se reproduce prin ei legătura de viață socială și culturală în care stau. Reproducerea formelor și cursurilor vieții lasă în urmă semne imperceptibile în mediul delicat al istoriei, semne ce se condensează în desene sau structuri sub privirea încordată a căutătorilor de urme. Această privire specific modernă e condusă de interesul pentru autoasigurare: din configurațiile și structurile pe care ea, deși iritată mereu de pericolul înșelării și al autoînșelării, le captează totuși, ea ratează procesele de formare transsubiectivă, în care se încrucișează procesele de învățare și de uitare a ceea ce a fost învățat. Discursul modernității se pune tocmai în sfera neființării și schimbătorului sub determinațiile înțelegerii și erorii: el poartă rațiunea în domeniul care, atât pentru ontologia greacă cât și pentru filosofia modernă a subiectului, a fost considerat ca lipsit pur și simplu de sens și incapabil să fie teoretizat. Sub semnul împrumutării de modele teoretice false, această încercare riscantă a alunecat mai întâi în dogmatismul filosofiei istoriei, dând naștere la mișcarea de apărare a istorismului. Însă cei care poartă

discursului *in mod serios* știu că trebuie să stea între Scylla și Caribda.

se clarifică și *celelalte trăsături* ale discursului: alături de gândirea radical istorică, critica rațiunii centrate în subiect, atitudinea expusă a intelectualilor și responsabilitatea pentru continuitatea sau discontinuitatea istorică.

II

Taberele aflate în competiție, încă din perioada tinerilor hegelieni, pentru înțelegerea de sine corectă a modernității sunt de acord într-un anumit punct: că o autoiluzionare adâncă este legată de procesele de învățare pe care secolul 18 le-a conceptualizat sub termenul de iluminism. Ei sunt de acord și asupra faptului că trăsăturile autoritare ale unui iluminism îngust sunt gândite în principiul conștiinței de sine sau al subiectivității. Subiectul ce se raportează la sine dobândește conștiința de sine doar cu prețul obiectivării atât a naturii exterioare, cât și a celei interioare. Deoarece în cunoaștere și acțiune subiectul trebuie să se raporteze continuu la obiecte, în interior și în exterior, el se face concomitent netransparent și dependent în actele care ar trebui să asigure autonomia și cunoașterea de sine. Aceste bariere din structura raportării la sine rămân inconștiente în procesul conștientizării. De aici izvorăște tendința către autoglorificare și iluzionare, adică către absolutizarea stadiului corespunzător al reflecției și emancipării.

În discursul modernității, cei ce acuză fac un reproș care nu s-a modificat, în esență, de la Hegel și Marx până la Nietzsche și Heidegger, de la Bataille și Lacan până la Foucault și Derrida. Acuzația este îndreptată împotriva unei rațiuni care se întemeiază în principiul subiectivității. E acuzat faptul că această rațiune denunță și subminează toate formele deghizate de reprimare și exploatare, de degradare și înstrăinare, doar pentru a pune în locul lor dominația incontestabilă a raționalității înseși. Deoarece acest regim al unei subiectivități dilatate până la a fi un fals absolut schimbă mijlocul conștientizării și emancipării în tot atât de multe instrumente de obiectua-lizare și control, în formele bine ascunse ale dominației apare o înspăimântătoare imunitate. Opacitatea carcaserii de oțel specifice unei rațiuni ce a devenit pozitivă dispare în aparența strălucitoare a unui palat de sticlă pe deplin transparent. Toate taberele sunt de acord: *această* fațadă de sticlă trebuie spartă. Ei diferă, desigur, în ceea ce privește strategiile pe care le aleg pentru a depăși pozitivismul rațiunii.

Critica *hegelienilor de stânga*, pusă în practică și declanșată ca revoluție, vrea să mobilizeze potențialul acumulat istoric al rațiunii, aflat în așteptarea momentului eliberării, împotriva mutilării sale, împotriva raționalizării

unilaterale a lumii burgheze. *Hegelianii de dreapta* îl urmează pe Hegel în credința că substanța statului și a religiei va compensa neliniștea societății burgheze, îndată ce subiectivitatea conștiinței revoluționare, creatoare de neliniște, va evita înțelegerea obiectivă a raționalității existentului. Raționalitatea intelectului pusă în mod absolut se manifestă acum în entuziasmul ideilor socialiste; împotriva acestor falși critici trebuie să se impună doar înțelegerea metacritică a filosofilor. Nietzsche vrea în cele din urmă să dea în vileag dramaturgia întregii piese în care își fac intrarea atât speranța revoluționară cât și reacția la ea. Nietzsche scoate spinul dialectic din critica rațiunii redusă la raționalitatea în raport cu un scop și centrată în subiect, și se raportează la rațiunea în întregul ei precum tinerii hegelieni la sublimările ei: rațiunea nu e nimic altceva decât *putere*, nu e nimic altceva decât voință pervertită de putere pe care o ascunde atât de strălucitor.

Aceleași fronturi se formează și cu privire la rolul intelectualilor, care au o atitudine expusă datorită relației modernității cu rațiunea. În calitate de detectivi pe urmele rațiunii în istorie, filosofii modernității caută locul ascuns unde inconștientul s-a cuibărit în rațiune, uitarea s-a furișat în amintire, unde regresul e drapat ca progres și uitarea a ceea ce a fost învățat ca proces de învățare. Deși sunt iarăși de acord asupra scopului de a clarifica iluminismul în ceea ce-i privește limitele sale, cele trei tabere se deosebesc în evaluarea a ceea ce fac în realitate intelectualii. *Criticii critici* se văd în rolul unei avan-garde care se aventurează în teritoriul necunoscut al viitorului și împinge mai departe procesul iluminismului. Ei apar o dată ca înaintași ai modernismului estetic, o dată ca și conducere politică ce acționează asupra conștiinței maselor, sau sub forma indivizilor risipiți ce și-au lăsat mesajul ca într-o sticlă pe mare (cu această conștiință, Adorno și Horkheimer, de exemplu, și-au încredințat lucrarea *Dialectica iluminismului* unei mici edituri de emigranți), în comparație cu aceștia, *metacriticii* au văzut în ceilalți intelectualii de la care izvorăște pericolul unei noi teocrații. Intelectualii au înmormântat autoritatea puternicilor instituții și a simplelor tradiții; ei au dereglat astfel compensația pe care o modernitate neliniștită o are de adus ei înșiși și pe care societatea raționalizată o are de adus la forțele conservatoare ale statului și religiei. Teoria Noii Clase, care e folosită astăzi de neoconservatori împotriva avocaților subversivi ai unei culturi presupus dușmane, se datorează mai degrabă logicii discursului nostru decât faptelor - transformate în dovezi - ale unei restructurări petrecute în sistemul postindustrial de activitate. Nu mai puțin vehement e criticată trădarea intelectualilor de aceia care se așează în *tradiția* criticii rațiunii *practicată de Nietzsche*; și ei denunță crimele pe care au trebuit să le comită avangardele cu o bună conștiință a filosofiei

istoriei, în numele rațiunii umane universale. Firește, de data aceasta lipsește elementul proiectiv al urii de sine proprie intelectualilor. (Astfel înțeleg, de exemplu, observațiile competente ale lui Foucault nu ca denunțare a dușmanilor, ci ca dezmințire autocritică a pretențiilor exagerate)."6

Discursul modernității mai are încă și o a treia trăsătură. Deoarece istoria e aflată ca proces de criză, prezentul ca apariție bruscă a ramificațiilor critice, viitorul ca îmbulzeală a problemelor nerezolvate, ia naștere o conștiință existențial intensificată^ â pericoulului reprezentat de deciziile *ratate* și de intervențiile *omise*. Apare o perspectivă în care contemporanii se văd trași la răspundere pentru starea actuală ca *trecut* al unui prezent ce va veni. Apare ideea unei responsabilități față de legătura unei situații cu cea imediat următoare, față de continuarea unui proces ce și-a anulat caracterul natural și refuză să promită o continuitate de la sine înțeleasă. De această tensiune nervoasă nu sunt cuprinși numai acei *filosofi ai faptei*, pentru care Moses Hess revendicase deja numele de „tabără a mișcării”. Aceiași febră a cuprins și „tabăra statorniciei” (Beharrungspartei), care cer abținerea, așadar tabăra acelor care în fața unei modernizări ce merge de la sine pun pe seama revoluționarilor și dinamizatorilor, reformiștilor și celor ce doresc schimbarea obligația de a aduce dovezi pentru fiecare intervenție plănuită."7 Printre aceștia, atitudinile față de continuitatea istorică-variază, firește, pe un spectru larg. Ea se întinde de la Kautsky și protagoniștii Internaționalei a II-a, care au văzut în desfășurarea forțelor de producție garanția trecerii evolutive de la societatea burgheză la socialism, până la Karl Korsch, Walter Benjamin și ultrastângiștii, care și-au putut imagina revoluția doar ca un salt din barbarismul etern-revenind al preistoriei, ca o spargere a continuității întregii istorii. Această atitudine este la rândul ei inspirată de conștiința suprarealistă a timpului și intră în contact cu *anarhismul* acelor care invocă, în succesiunea lui Nietzsche, suveranitatea entuziastă sau ființa uitată, reflexele trupului sau rezistențele locale și revoltele spontane ale exploatatei naturi subiective împotriva ansamblului de putere universală și împotriva legăturii dintre ființa socială și reprezentările false despre societatea burgheză.

Pe scurt, tinerii hegelieni au preluat de la Hegel problema autoasigurării istorice; ei au stabilit ordinea de zi cu critica unei rațiuni centrate abisal în subiect, cu disputa în jurul poziției expuse a intelectualilor și în jurul responsabilității pentru măsura corectă dintre revoluție și continuitate isto-

Note:

M. Foucault, „Die Intellektuellen und die Macht”, în *idem, Von der Subversion des Wissens*, Mu., 1974, 128 sqq.

¹¹⁷ în apărarea distribuției acestei obligații de a aduce dovezi vezi H. Liibbe, *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg, 1975.

rică. Prin partizanatul lor în favoarea ideii ca filosofia să devină practică, ei au provocat doi dușmani ce au respectat temele și regulile de joc. Acești oponenți nu au ieșit din discurs pentru a trece la autoritatea trecuturilor exemplare. Recursul vechi-conservator la adevărurile religioase sau metafizice nu mai aparține discursului filosofic al modernității - ceea ce e vechi-european e devalorizat. *Taberei mișcării* îi răspunde *o tabără a statorniciei* care nu vrea să păstreze altceva decât dinamica societății burgheze. - Ea transformă tendința către conservare în consimțământul neoconservator la o mobilizare care oricum se întâmplă. Odată cu Nietzsche și neoromanticii, celor doi contracandidați li se opune un al treilea participant la discurs. El vrea să ia atât neoconservatorilor cât și radicalilor orice fundament. El anulează *genitivus subjectivus* din critica rațiunii, scoțând această problemă, în care aceia încă stăruiau, de sub jurisdicția rațiunii. Unul vrea, așadar, să ofere mai mult decât altul.

E evident că ne distanțăm cu toții de acest discurs, că declarăm învechită această înscenare a secolului 18. Nu se duce lipsă de astfel de încercări de supralicitare *din partea noastră* a jocului de supralicitări reciproce. Ele sunt ușor de recunoscut într-un prefix, în neologismele formate cu „post”. Din motive metodologice, nu cred că noi putem să înstrăinăm, sub privirea fixă a unei etnologii fictive a prezentului, raționalismul occidental într-un obiect al unei cercetări neutre și să renunțăm pur și simplu la discursul modernității. Voi merge, de aceea, pe o cale mai banală și voi adopta perspectiva obișnuită a participantului care își amintește în mare de cursul argumentării, pentru a descoperi la fiecare din cele trei poziții dificultățile pe care acestea le au. Aceasta nu ne va scoate din discursul modernității, însă ne va face să înțelegem probabil mai bine tema acestuia. În acest scop, trebuie desigur să accept câteva simplificări riguroase. Pornind de la critica marxistă a hegelianismului, voi urmări cum conversia conceptului de reflecție în conceptul de producție, ca și substituirea „conștiinței de sine” prin „muncă”, se termină pe linia marxismului occidental într-o aporie. Metacritica hegelenilor de dreapta insistă cu bune temeiuri pe faptul că gradul de diferențiere al sistemului, atins în societățile moderne, nu poate fi anulat pur și simplu. Din această tradiție se naște un neoconservatorism care ajunge, firește, la dificultăți de întemeiere atunci când trebuie să explice cum pot fi echilibrate și stabilizate costurile și instabilitățile unui proces de modernizare ce decurge de la sine.

III

Continuarea în maniera filosofici praxisului a proiectului hegelian

Cunoaștem din multe mărturii literare cum au revoluționat primele căi ferate experiența oamenilor de atunci referitoare la spațiu și timp. Calea ferată nu a creat niciodată conștiința modernă a timpului; însă, în decursul secolului 19, ea a devenit literalmente un vehicul prin care conștiința modernă a timpului a cuprins masele - locomotiva a devenit un simbol popular al unei mobilizări vertiginoase, interpretate ca progres, a tuturor relațiilor vieții. Nu doar elitele intelectuale mai sunt cele care experimentează dezmărginirea temporală a lumii vieții fixată în tradiție; Marx, în Manifestul Comunist, putea deja apela la experiența cotidiană, când explica „cutremurarea neîntreruptă a tuturor stărilor sociale, eterna nesiguranță și mișcare” prin „răsturnarea modului de producție și circulație”: „Toate ruginitele raporturi fixe, împreună cu cortegiul lor de reprezentări și intuiții venerabile se dizolvă, toate cele nou formate se învechesc înainte de a putea să anchilozeze. Tot ceea ce stă și rezistă se evaporă, tot ce e sfânt se desacralizează, iar oamenii sunt siliți în cele din urmă să vadă cu luciditate poziția lor în viață, relațiile lor reciproce.”⁸ Aceste formulări conțin trei implicații importante:

a) Sensul de mers al istoriei se poate vedea, înaintea tuturor explicațiilor filosofice, oarecum empiric, în modul de mișcare al proceselor istorice: acolo unde *mobilizarea și răsturnarea* relațiilor vieții cunosc cea mai mare accelerare, acolo modernizarea este cel mai mult avansată. Faptul că lumea modernă își are centrul de gravitație în vest, în Franța și înainte de toate, în Anglia, este un fapt istoric pentru Marx, care nu renunță la acest criteriu de accelerare. El are o imagine clară despre simultaneitatea nesimultanului. El crede că stările germane din 1848 nu ating, potrivit calendarului francez, nici măcar anul 1789. Stările germane stau „sub nivelul istoriei”, prezentul politic se găsește deja „ca fapt prăfuit în debaraua istorică a popoarelor moderne”.⁹

b) Dacă însă societatea modernă dezvoltă o dinamică în care tot ceea ce stă și rezistă se evaporază oricum, adică fără intervenția conștientă de sine a subiectului ce acționează, se schimbă atunci și caracterul „naturalului” sau „pozitivului”. Într-adevăr, perspectiva tânărului Hegel nu s-a schimbat deloc pentru tânărul Marx: vraja pe care trecutul o aruncă peste prezent trebuie să se rupă - abia în viitorul comunist prezentul va guverna asupra

Note:

K. Marx, F. Engels, *Werke*, voi. 4, Bln. 1959, 465. în continuare este citată ca M/E.
M/E., voi. 1, 379.

trecutului.¹²⁰ Pozitivul însă nu mai apare sub forma a ceea ce e împietrit și persistent; e nevoie mai degrabă de un efort teoretic pentru a descoperi în permanența schimbărilor pozitivitatea constrângerii la repetiție. O revoluționare a relațiilor vieții înfăptuită *inconștient* este aparența care ascunde tendințele mișcării cu adevărat revoluționare. Numai ceea ce s-a numit de la începutul secolului 19 *mișcare socială* poate elibera omul de blestemul unei *mobilități impuse* din exterior. Marx vrea de aceea să urmărească „războiul civil mai mult sau mai puțin ascuns din societatea actuală, până în punctul în care el irumpe într-o revoluție fățișă”. El postulează o mișcare socială, cu mult înainte ca aceasta să ia o formă istorică inteligibilă în mișcările muncitorești europene.

c) în spatele amândurora, a mobilității forțate a situațiilor de viață exterioare cât și a puterii de emancipare a mișcărilor sociale, stă descătușarea evidentă a forțelor de producție. - „îmbunătățirea rapidă a mijloacelor de producție, comunicarea infinit înlesnită.” Acest lucru explică caracterul *deziluzionant* al procesului istoric accelerat - *desacralizarea sacralului*. Deoarece accelerarea ambiguă a istoriei provine în cele din urmă de la „progresul industriei” - celebrat aproape în imnuri în Manifestul Comunist -, sfera societății burgheze ocupă locul pe care Hegel în scrierile teologice și politice îl rezervase „vieții poporului”. În ochii tânărului Hegel, ortodoxismul religios și iluminismul, precum și instituțiile politice ale Imperiului german aflat în pragul dezintegrării, deveniseră autonome în raport cu viața poporului; pentru Marx, societatea, „realitatea modernă, politico-socială” alcătuiă terenul de care s-au desprins în calitate de abstracțiuni viața religioasă, filosofia și statul burghez. Critica religiei înfăptuită între timp de Feuerbach, D.F. Strauss și B. Bauer e considerată ca model pentru critica statului burghez.

Desigur, pozitivismul vieții înstrăinate de sine a pecetluit între timp de o filosofie a unificării care, printr-o suprimare și conservare totodată a societății burgheze în stat, efectuată în gândire, sugerează că această conciliere ar fi deja realizată. De aceea, Marx alege Filosofia Dreptului de Hegel, pentru a arăta cum ar trebui să arate o suprimare și conservare totodată a societății burgheze dacă ar face față ideii lui Hegel de totalitate etică.¹²¹ Întorsătura, astăzi nesurprinzătoare, a criticii marxiste constă, după cum se știe, în faptul că statul (ajuns la adevărata sa formare în sistemul parlamentar vestic și nu în

Note:

¹²¹¹ M/E., voi. 4, 476.

¹²¹ Marx întemeiază de altfel acest drum prin teorema nesimultaneității simultanului: „Filosofia

germană a dreptului și a starului este singura istorie germană ce stă la paritate cu prezentul oficial modern... Noi suntem contemporanii filosofi ai prezentului, fără a fi însă contemporanii ei istorici". (M/E., voi. 1, 383).

Prusia monarhică) nu mai aduce deloc societatea antagonistă în sfera eticii vii; statul împlinește pur și simplu imperativele funcționale ale acestei societăți și este el însuși o expresie a eticii ei sfâșiate.¹²²

Din această critică apare perspectiva asupra unui mod de autoorganiza-re a societății, ce suprimă și conservă totodată scindarea în omul privat și cel public, și distruge ficțiunea suveranității cetățenești precum și existența înstrăinată a oamenilor aflați sub „guvernarea raporturilor inumane”: „abia când omul cu adevărat individual revocă în sine cetățeanul..., când el își recunoaște și organizează *forces propres* ca forțe sociale, fără să mai separe de sine forța socială ca forță politică, abia atunci este înfăptuită emanciparea umană.”¹²³ Această perspectivă determină de acum încolo interpretarea modernității făcută de filosofia praxisului.¹²⁴ Filosofia praxisului se lasă condusă de intuiția că și printre limitările funcționale ale sistemelor sociale foarte complexe există șanse de a realiza ideea totalității etice.

Marx s-a disputat insistent în mod special cu §308 din Filosofia dreptului, unde Hegel polemizează cu reprezentarea potrivit căreia „toți indivizii trebuie să ia parte la discuțiile și deciziile referitoare la problemele de interes general”. Cu toate acestea, Marx eșuează în ceea ce privește sarcina pe care și-a pus-o singur, anume aceea de a explica structura unei formări a voinței

Note:

¹²² Marx interpretează raportul dintre stat și societate în termenii teoriei acțiunii din perspectiva rolurilor complementare de „citoyen” și „bourgeois”, a cetățeanului ce aparține statului și a persoanei de drept private. „Cetățeanul aparent suveran duce o viață dublă - „o viață cerească și una pământească, viața în comunitatea politică, unde el se consideră ființă comunitară, și o viață în societatea burgheză, în care e activ ca om privat și privește pe ceilalți oameni ca mijloc, se degradează el însuși până la a fi un mijloc și devine mingea de joc a puterilor străine” (M/E., voi. 1, 355). Aici idealismul statului burghez ascunde doar împlinirea materialismului societății burgheze, și anume realizarea conținutului ei egoist. Sensul revoluției burgheze este unul dublu: ea emancipează societatea burgheză de politică, dar și de aparența unui conținut universal; ea instrumentalizează în același timp ființa comunitară, constituită printr-o independență ideală, pentru „lumea nevoilor, muncii, intereselor private, a dreptului privat”, în care statul își află baza sa naturală. În conținutul social al drepturilor omului Marx vede faptul că „sfera în care omul se comportă ca ființă comunitară e coborâtă sub sfera în care el se comportă ca ființă-parte, că nu omul ca citoyen, ci omul ca bourgeois e considerat ca fiind omul adevărat și autentic.” (M/E., voi. 1, 366).

M/E., voi. 1, 370.

Prin „filosofia praxisului” nu înțeleg doar diferitele versiuni ale marxismului vestic datorate lui Gramsci și Lukács (precum teoria critică și școala de la Budapesta; existențialismul lui Sartre, Merleau-Ponty și Gastoriadis; fenomenologia lui E. Păci și a filosofilor jugoslavi ai praxisului), ci și varietatea radical democratică a pragmatismului american (G. H. Mead și Dewey) și a

filosofiei analitice (Ch. Taylor). Vezi comparația instructivă a lui R. J. Berstein, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971.

care să facă față „aspirației societății burgheze de a se transforma în societate politică sau de a transforma societatea politică în societate reală.”¹²⁵ Paralelele între Hegel și Marx sunt uimitoare. Amândoi erau deschiși în tinerețe la posibilitatea de a utiliza ca model pentru concilierea societății burgheze dezbinată formarea naturală a voinței într-o comunitate de comunicare aflată sub constrângerile cooperării; însă amândoi au renunțat mai târziu, din motive asemănătoare, la această opțiune. Marx sucombă, ca și Hegel, sub constrângerile conceptuale fundamentale ale filosofiei subiectului. În primul rând, el se distanțează în manieră hegeliană, de neputința imperativului (Sollen) unui socialism pur utopic. Ca și Hegel, Marx se sprijină pentru aceasta pe forța unei dialectici a iluminismului: din același principiu din care au provenit realizările și contradicțiile societății moderne trebuie să fie explicată de asemenea mișcarea transformatoare, eliberarea potențialului rațional al acestei societăți. În orice caz, Marx asociază modernizarea societății cu o epuizare din ce în ce mai evidentă a resurselor naturale și cu o extindere din ce în ce mai intensă a rețelei globale de comunicare și circulație. Această descătușare a forțelor de producție trebuie explicată printr-un principiu al modernității, întemeiat mai curând în praxisul subiectului producător, decât în reflecția unui subiect ce cunoaște. În acest scop, în cadrul modelului de filozofie a epocii moderne Marx nu trebuie să facă nimic altceva decât să mute accentele. Acesta marchează două relații subiect-obiect la fel de origine; așa cum subiectul ce cunoaște își formează opinii despre lumea obiectivă, capabile de adevăr, la fel subiectul ce acționează îndeplinește cu succes activități controlate, orientate către un scop, pentru a produce ceva în lumea obiectivă. Prin urmare, între cunoaștere și acțiune mijlocește conceptul de „proces de formare”; prin mediul cunoașterii și al acțiunii, subiectul și obiectul ajung în constelații noi, de care sunt influențate și modificate în conținutul lor. Filosofia reflecției, care privilegiază cunoașterea, înțelege procesul de formare al spiritului (după modelul raportării la sine) ca și conștientizare; filosofia praxisului care privilegiază relația dintre subiectul ce acționează și lumea obiectelor manipulabile, înțelege procesul de formare al speciei (după modelul aliennării de sine) ca și creației de sine. Pentru ea, nu *conștiința de sine*, ci *munca* este principiul modernității.

Din acest principiu pot fi derivate acum, fără probleme, forțele de producție tehnico-științifice. Marx nu trebuie, firește, să conceapă prea îngust acest principiu al muncii, dacă vrea să plaseze în conceptul de praxis conți-

nutul rațional al culturii burgheze și criteriile cu ajutorul cărora regresul poate fi identificat în progres. De aceea, tânărul Marx adaptează munca la producția creatoare a artistului, care scoate din sine în lucrările sale propriile forțe esențiale și își însușește produsul din nou prin intuiția cufundată. Herder și Humboldt au schițat idealul individului care se realizează pe toate laturile; Schiller și romanticii, Schelling și Hegel au întemeiat apoi, într-o estetică a producției, această idee expresivistă despre formare¹²⁶. Transferând această productivitate estetică la „viața muncitoare a speciei”, Marx poate înțelege munca socială ca realizare de sine colectivă a producătorilor¹²⁷. Abia echivalarea muncii industriale cu un model cu conținut normativ îi permite diferențierea decisivă între o *obiectualizare* a forțelor esențiale și *înstrăinarea* lor, dintre un praxis ce se întoarce mulțumit la sine și unul dezmembrat și întrerupt.

În sfera muncii înstrăinate, ciclul înstrăinării și însușirii forțelor esențiale obiectualizate este întrerupt. Producătorul e împiedicat să se bucure de produsele sale în care se poate din nou regăsi, fiind astfel înstrăinat de sine.

În cazul exemplar al muncii cu plată, însușirea privată a bogăției produse social întrerupe ciclul normal al praxisului. Raportul muncii retribuite transformă acțiunea concretă a muncii într-o productivitate abstractă, adică într-o contribuție funcțională la procesul autoexploatarei capitalului, care confiscă oarecum munca neînsuflețită, sustrasă producătorilor. Schimbul asimetric dintre forța de muncă și salariu este mecanismul care trebuie să explice de ce sfera forțelor esențiale înstrăinate de salariați devine sistematic autonomă. Cu această premisă din teoria valorilor, conținutul estetic-expresiv al conceptului de praxis mai primește un element moral. Acum munca înstrăinată nu se mai deosebește doar de modelul praxisului care se reîntoarce mulțumit la sine - model înțeles din perspectiva unei estetici a producției -, ci și de modelul dreptului natural al schimbului de lucruri echivalente. Conceptul de praxis trebuie să cuprindă în cele din urmă și „activitatea critic-revoluționară”, trebuie să cuprindă așadar acțiunea politică conștientă, prin care muncitorii asociați rup vraja capitalistă a muncii moarte asupra celei vii și își însușesc forțele lor esențiale, înstrăinate într-o manieră fetișistă. Dacă totalitatea etică sfâșiată e gândită anume ca muncă înstrăinată și dacă aceasta trebuie să-și depășească ruptura *pornind de la ea însăși*, atunci praxisul emancipator trebuie să poată proveni de asemenea din munca însăși.

Note:

vezi Ch. Taylor, *Hegel*, Cambr.1975, cap. 1, 3.

cf. critica mea la adresa fundamentelor filosofiei praxisului în J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1984, 482 sqq.

Aici Marx, ca și Hegel, se încurcă în dificultăți conceptuale. Filosofia praxisului nu oferă mijlocul prin care se poate gândi munca neînsuflețită ca *intersubiectivitate paralizată* și mediatizată. Ea rămâne o variantă a filosofiei subiectului care nu pune rațiunea în reflecția subiectului care cunoaște, ci în raționalitatea în raport cu un scop a subiectului ce acționează. În relațiile dintre un actor și o lume de obiecte perceptibile și manipulabile poate fi pusă în evidență o raționalitate cognitiv-instrumentală; iar puterea unificatoare a rațiunii, reprezentată acum ca praxis emancipator, nu apare în această raționalitate în raport cu un scop. Istoria marxismului occidental a adus la lumină dificultățile conceptuale fundamentale ale filosofiei praxisului și ale conceptului ei de rațiune. Acestea rezultă întotdeauna din neclaritățile privitoare la bazele normative ale criticii. Vreau să amintesc cel puțin trei din aceste dificultăți:

a) Echivalarea muncii sociale cu modelul „activității automate” în sensul realizării de sine creatoare a putut eventual să invoce o anumită credibilitate de la modelul transfigurat romantic al activității meșteșugărești. Înspre acest lucru s-a orientat, de exemplu, mișcarea contemporană reformatoare a lui John Ruskin și William Morris, care au propagat meseriile artistice. Între timp, dezvoltarea muncii industriale s-a îndepărtat mereu de modelul unui proces integral de producere. Chiar și Marx a renunțat în cele din urmă la orice orientare către trecutul, ridicat la gradul de model, al praxisului meșteșugăresc. El admite însă discret conținuturile problematice normative ale acestui concept de praxis în premisele teoriei valorii muncii, făcându-le în același timp de nerecunoscut. Acest lucru explică de ce în tradiția marxistă conceptul de muncă a rămas la fel de ambiguu ca și raționalitatea în raport cu un scop prezentă în ea.

În mod corespunzător, *estimarea forțelor de producție* variază de la o extremă la alta. Unii salută desfășurarea forțelor de producție, mai cu seamă progresul tehnico-științific, ca forță de propulsie a raționalizării sociale. Ea așteaptă ca instituțiile ce administrează distribuirea puterii sociale și accesul diferențiat la mijloacele de producție să fie revoluționate sub presiunea raționalizatoare a forțelor de producție. Cealaltă privește cu neîncredere raționalitatea stăpânirii naturii, care se contopește cu iraționalitatea dominației de clasă. Știința și tehnica, încă reprezentând pentru Marx un potențial de emancipare, devin pentru Lukács, Bloch și Marcuse un mediu cu atât mai eficace al represiunii sociale. Astfel de interpretări contradictorii pot apare, deoarece Marx nu dă nici o socoteală despre felul în care raționalitatea concretă a activității orientate către un scop se raportează la raționalitatea pre-

luată intuitiv a acțiunii automate - așadar a unui praxis social închipuit în imaginea asocierii producătorilor liberi.

b) O mai mare dificultate rezultă din opunerea abstractă a muncii moarte și a celei vii. Dacă se pleacă de la conceptul de muncă înstrăinată, procesul de producție rupt de spectrul valorii de întrebuințare apare ca formă fantomatică a forțelor esențiale ale producătorilor, forțe dezproprietate și devenite anonime. Inițiativa filosofiei praxisului sugerează că legătura sistemică dintre economia capitalistă și complementul ei statal este o simplă aparență care se dizolvă odată cu abolirea relațiilor de producție. Din această perspectivă, toate diferențierile structurale care nu pot fi recuperate în orizontul orientativ al subiectului ce acționează își pierd dintr-o dată justificarea. Nici nu se pune întrebarea dacă subsistemele controlate mediatic dovedesc însușiri ce posedă o valoare intrinsecă funcțională, independentă de structura de clasă. Teoria revoluției face să apară mai degrabă așteptarea ca toate relațiile sociale, obiectivate și devenite independente sub aspect sistemic, să poată fi în principiu recuperate în orizontul lumii vieții: aparența dizolvată a capitalului va reda spontaneitatea unei lumii încremenite sub dictatul legii valorii. Dacă, însă, emanciparea și concilierea pot fi imaginate doar la modul *nedi-ferențierii* raporturilor de viață foarte complexe, atunci teoriei sistemului, referitor la complexitățile înveterate, îi va veni ușor să anuleze puterea unificatoare a rațiunii ca fiind o pură iluzie.

c) Ambele dificultăți se leagă de faptul că baza normativă a filosofiei praxisului, îndeosebi eficiența conceptului de praxis în raport cu sarcinile unei teorii critice a societății nu au fost niciodată elucidate în mod satisfăcător. Reevaluarea din perspectiva esteticii producției și extinderea moral-practică a conceptului de muncă socială cer o întemeiere ce nu poate fi întreprinsă prin cercetări discutabile din punct de vedere metodic, fie ele antropologice sau existențial-fenomenologice. Mai consecvent procedează aceia care nu mai pun rațiunea în conceptul de praxis, când o pot scoate din raționalitatea în raport cu un scop a acțiunii (îndreptate către un scop) și din afirmarea de sine¹²⁸.

Desigur, principiul muncii asigură modernității o relație deosebită cu raționalitatea. Filosofia praxisului se găsește însă pusă în fața aceleași sarcini ca și filosofia reflecției de atunci. Chiar și în structura înstrăinării de sine - ca și în structura raportării la sine - este gândită necesitatea autoobiectivării; de aceea procesul de formare al speciei este definit de tendința ca indivizii muncitori, în măsura dominării naturii exterioare, să-și dobândească identitatea doar cu prețul înăbușirii propriei naturi interioare. Pentru a elimina această încâlceală a unei

Note:

¹²⁸ Despre demodarea paradigmei producției, vezi excursii! cu același nume de la finalul capitolului de față.

rațiuni centrate în subiect, Hegel a opus absolutizării conștiinței de sine mijlocirea de sine absolută a spiritului. Filosofia praxisului, care a abandonat din bune motive acest dram idealist, nu poate evita o problemă corespunzătoare; această problemă pentru ea chiar se agravează. Căci ce poate, oare, opune ea rațiunii instrumentale a unei raționalități în raport cu un scop, dilatate ca totalitate socială, când ea însăși trebuie să se înțeleagă la modul materialist drept componentă și rezultat al acestui context reificat - când constrângerea spre obiectivare ajunge până în adâncul rațiunii critice înseși?

În *Dialectica a iluminismului*, Horkheimer și Adorno au vrut doar să desfășoare această aporie, și nu să iasă din ea. Probabil că ei reacționează la rațiunea **instrumentală** printr-o „amintire” (Eingedenk), care investighează mișcările unei naturi ce se revoltă și se răscoală împotriva instrumentalizării ei. Ei au chiar și un nume pentru această rezistență: *mimesis*. Numele creează asocieri intenționate: empatia și imitația. Acest lucru amintește de raportul dintre persoane în care înstrăinarea identificatoare a unuia pe modelul celuilalt nu cere renunțarea la propria identitate, ci oferă atât autonomie cât și independență: „Starea conciliată nu anexează ceea ce e străin apelând la imperialismul filosofic, ci își are partea de noroc în faptul că în vecinătatea acordată rămâne ceea ce e departe și diferit, dincolo de ceea ce eterogen cât și de ceea ce e **propriu**.”¹²⁹ Această capacitate mimetică se sustrage însă unei conceptualități croite doar pe măsura relațiilor subiect-obiect; în acest fel mimesisul apare drept simplu impuls, drept contrariul simplu al rațiunii. Critica rațiunii instrumentale poate denunța ca fiind eronat doar ceea ce ea nu e în stare să explice în starea sa de eroare. Căci ea e prinsă în acele concepte ce dau subiectului posibilitatea de a dispune de natura interioară și exterioară, dar care nu sunt utile în cazul în care dai cuvântul naturii obiectivate, pentru ca acesta să poată spune cum a fost vrăjită de subiect.¹³⁰ Adorno încearcă să circumscrie, pe calea „dialecticii sale negative”, ceea ce nu se lasă înfățișat în mod discursiv; și pecetluiește prin „Teoria sa Estetică” cedarea în favoarea artei a competenței cognitive. Experiența estetică izvorâtă din arta romantică, pe care tânărul Marx a introdus-o pe furiș în conceptul de praxis, a fost radicalizată în arta avangardistă; pe aceasta Adorno a numit-o unicul martor *împotriva* unui praxis, care a îngropat sub ruinele sale tot ceea ce a fost odată vizat prin rațiune. Critica poate arăta doar sub forma unui exercițiu de ce aceea capacitatea mimetică se sustrage sesizării teoretice și se refugiază deocamdată în lucrările cele mai avansate ale artei moderne.

Note:

¹ T. VV. Adorno, *Negative Dialektik*, Opere. voi. 6, 1973, 192. ⁰ vezi prelegerea a **cineca**.

IV Răspunsul ncoconservator la filosofia praxisului

Neoconservatorismul, care astăzi, mai cu seamă în științele sociale, domină o scenă dezamăgită de marxism¹³¹, se hrănește din motivele hegelianismului de dreapta. Elevii oficiali ai lui Hegel — mă refer în special la Ro-senkranz, Hinrichs și Oppenheim - sunt contemporanii, cu doar câțiva ani mai în vârstă, ai lui Marx. Ei nu reacționează în mod direct la Marx, ci la provocarea doctrinelor și mișcărilor socialiste timpurii din Anglia și Franța, ce au fost făcute cunoscute în Germania de către Lorenz v. Stein.¹³² Acești hegeleni ai primei generații se credeau drept avocați ai liberalismului premergător revoluției din 1848. Ei s-au străduit să obțină pentru filosofia hegeliană a dreptului spațiul de joc pentru implementarea statului de drept liberal și a anumitor reforme social-statale. Ei au mutat accentele între o rațiune, care este, conform conceptului, singura realitate, și formele finite ale survenirii ei istorice. Raporturile empirice necesită o perfecționare, căci în ele se mai reproduc trecuturile ce în sine sunt deja depășite. Hegelenii de dreapta sunt convinși, ca și hegelenii de stânga, că „prezentul cuprins în gânduri... nu este pur și simplu teoretic în gând, ci se străduie să se impună în realitate în mod practic.”¹³³ Chiar și ei înțeleg prezentul ca loc privilegiat al realizării filosofiei: ideile trebuie să se asocieze cu interesele existente. Și ei au văzut substanța politică a statului atrasă într-o formare radical tempo-ralizată a voinței.¹³⁴

Note:

¹³¹ H. Steinfels, *The Neoconservatives*, NY 1979, R. Saage, „Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik”, *Rückkehr zum starken Staat*, Ffm, 1983, 228; H. Dubiel, *Die Buchstabierung des Fortschritts*, Ffm, 1985

¹³² „Lucrarea în trei volume a lui Lorenz v. Stein 1849 „Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich” (Darmstadt 1959) este o continuare a lucrării* sale despre „Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreich”.

¹³³ H. F. W. Hinrichs, „Politische Vorlesung”, în H. Liibbe (ed), *Die Hegelsche Rechte*, Stuttgart, 1962, 89.

Tratatul lui Rosenkranz despre noțiunile partidului politic și ale opiniei publice reflectă într-un mod dramatic invazia conștiinței moderne a timpului în lumea filosofiei hegeliene a dreptului (Liibbe, 1962, 59 sqq., 69 sqq.). Procesul pe care-l exercită viitorul asupra trecutului descompune continuumul istoric într-o secvență de actualități. Opinia publică, aflată mereu în transformare, este mediul acestei dispute ce nu izbucnește doar între tabărele progresului și ale

statorniciei, ci ajunge până în inima taberelor însele, trăgând-o pe fiecare în vârtejul polarizării dintre trecut și viitor și scindând în fracțiuni, aripi și grupe de interes. Chiar și reprezentarea unei avangarde, ce întrușipează viitorul într-o mișcare prezentă, nu este străină liberalilor- ea își găsește în Manifestul Comunist cea mai decisivă formulare a sa.

Nici dreapta hegeliană nu își închide ochii în fața potențialului conflictual al societății burgheze.¹³³ Ei resping însă în mod hotărât calea comunistă, între elevii liberali și cei socialiști ai lui Hegel planează o disensiune cu privire la acea nediferențiere între stat și societate, care pe unii îi sperie, pe unii îi entuziasmează. Marx era convins că autoorganizarea societății, care ia puterii publice caracterul politic, trebuie să încheie chiar starea care, în concepția oponenților săi, ar fi tocmai astfel produsă - anume dizolvarea completă a eticii substanțiale în concurența nemediată a intereselor naturale. Ambele părți judecă, așadar, în mod critic societatea burgheză ca pe un stat al nevoii și al intelectului, care are drept scop doar binele și subzistența individului, drept conținut munca și persoana privată, drept principiu voința naturală, iar drept consecință multiplicarea nevoilor. Hegelienii de dreapta văd înfăptuit în cadrul societății burgheze principiul socialului *în genere* și afirmă că acesta ar trebui să ajungă la domnia absolută, îndată ce diferența dintre social și politic ar dispăre.¹³⁶ Societatea apare din capul locului ca o sferă a inegalității aptitudinilor, capacităților și nevoilor naturale; ea alcătuiește o corelație obiectivă ale cărei imperative funcționale străbat inevitabil orientările subiective de acțiune. În fața acestei structuri și complexități trebuie să eșueze toate încercările care vor să introducă în societate principiul civil al egalității și vor s-o supună formării voinței democratice a producătorilor asociați.¹³⁷ Max Weber a reluat și aprofundat mai târziu această critică; el a menținut ca fiind corectă prognoza sa, potrivit căreia abolirea capitalismului

Note:

¹³³ > *Oppenheim* polemizează contra „dominației oarbe a concurenței, cererii și ofertei”, contra „tiraniei capitalului și a marii proprietăți funciare”, care ar da naștere tot timpul, lăsată în voia ei, la o oligarhie de proprietari.” (H. B. Oppenheim, în Liibbe 1962, 186). Statul trebuie să intervină în așa-zisul „sanctuar al stărilor industriale”: „Administrația a supravegheat într-un mod neschimbat felul în care marii capitaliști au săpat un canal de scurgere, prin care trebuiau să treacă, sub protecția înșelătoare a liberei concurențe, toate resursele naționale, toată bogăția și tot norocul.” (Oppenheim, în Liibbe 1962, 193). *Hinrichs* vede că sistemul muncii și al nevoilor poate numai atunci să satisfacă promisiunea libertății subiective, când și „muncitorului i se oferă atât cât e necesar pentru a-și menține viața și pentru a deveni inteligent, cât e necesar pentru a fi în măsură să devină proprietar.” (Hinrichs, în Liibbe 1962, 131). Iar Rosenkranz așteaptă o „nouă și sângeroasă revoluție”, în cazul în care „întrebările sociale presante” nu sunt soluționate. (Rosenkranz, în Liibbe 1962, 150).

¹³⁶ Această poziție o susține neschimbat H. Liibbe, „Aspekte der politischen Philosophie des

Biirgers", în *idem, Philosophie nach der Aufklärung*, Diisseldorf, 1980, 211 sqq. ^{b7} „Cum poți să administrezi în comun ceea ce nu este un întreg închis și care zi de zi se creează și se formează din nou într-o producție infinită și nesfârșit diversă de indivizi?" (Oppenheim, în Ltibbe, 1962, 196).

privat nu ar însemna absolut deloc o distrugere a carcasei de oțel a muncii moderne, comerciale. În „socialismul real existent", încercarea de a dizolva societatea burgheză în cea politică a avut de fapt ca efect doar birocraizarea acesteia, ea doar a extins constrângerea economică la un control administrativ ce străbate toate sferele vieții.

Pe de altă parte, dreapta hegeliană a suferit un eșec în ceea ce privește încrederea în capacitățile regenerative ale unui stat puternic. Rosenkranz mai apăra încă monarhia, căci doar ea ar putea asigura neutralitatea unei guvernări aflate deasupra partidelor, ar putea îmblânzi antagonismul intereselor și ar putea garanta unitatea individului cu universalul. Din punctul lui de vedere, guvernul trebuie să rămână ultima instanță doar în măsura în care el și numai el e în stare să descifreze trebuințele (was Not tun) în cartea opiniei publice¹³⁸. De aici începe o tradiție ce trece prin Cari Schmitt și ajunge la acei profesori de drept constituțional ce credeau, privind înapoi la neguvernaibilitatea Republicii de la Weimar, că trebuie să justifice statul total.¹³⁹ Pe această legătură de tradiție s-a putut transforma conceptul de stat substanțial într-unui pur autoritar, căci între timp fusese distrusă din temelii ordinea ierarhică a spiritului subiectiv, a celui obiectiv și a celui absolut, ordine revendicată întotdeauna de hegelienii de dreapta.¹⁴⁰

După sfârșitul fascismului, hegelienii de dreapta au luat-o din nou de la început, propunându-și să facă două revizui. Pe de o parte, ei s-au adaptat la o teorie a științei ce nu acordă nici un drept rațiunii în afara culturii consacrate, specifice intelectului, a științelor naturii și spiritului. Pe de altă parte, ei au acceptat rezultatul explicării sociologice, potrivit căruia statul (încrucișat în mod funcțional cu economia capitalistă) în cel mai bun caz validează, însă nu promovează sub aspect etic existența privată și profesională a individului în societatea industrială bazată pe diviziunea muncii. Sub

Note:

¹³⁸ Rosenkranz, în Lubbe (1962), 72.

Pentru publicațiile de specialitate ale lui E. Forsthoff, E. R. Huber, K. Larenz ș.a.m.d. vezi H. Marcuse, „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" în Zeitschrift. f. Sozialforsch., 1934, 161 sqq.

¹⁴⁰ Această descompunere fusese începută de hegelienii de stânga. Reflecțiile metodologice asupra științelor naturii și ale spiritului, așadar pozitivismul și istorismul, au discreditat imediat tot ceea ce vroia să treacă dincolo de „simpla gândire a intelectului". Rosenkranz vorbea încă de maiestatea nepieritoare a spiritului ce guvernează în istorie --acest fel de a practica filosofia istoriei a dispărut la sfârșitul sec. 19. Cine vroia încă să rămână la figura de gândire a unei

suprimări și conservări totodată a societății burgheze în stat, avea la dispoziție doar conceptul nominalist al puterii politice, căruia Max Weber îi luase toate conotațiile raționale. Statul putea în cazul cel mai bun să se încarce din punct de pe vedere existențialist cu semnificații pornind de la relația dușman-prieten.

aceste premise, autori precum Hans Freyer și Joachim Ritter¹⁴¹ reînnoiesc figurile de gândire ale dreptei hegeliene. Moștenirea teoretică a filosofiei părăsite cade aici în sarcina științelor spiritului - iar puterilor tradiționale ale moralei, religiei și artei le revine rolul compensator care nu mai trebuie așteptat de la stat. Această argumentare modificată creează fundamentul pentru corelarea atitudinii afirmative cu modernitatea socială și cu devalorizarea simultană a modernității culturale. Acest model estimativ constituie astăzi diagnozele neoconservatoare ale contemporaneității atât în USA, cât și în Republica Federală.¹⁴² Pe acesta aș vrea să-l lămuresc cu ajutorul lucrărilor, la noi foarte influente, ale lui Joachim Ritter. Într-o primă fază a interpretării, Ritter separă modernitatea de acea conștiință a timpului din care aceasta și-a dobândit propria înțelegere de sine. Deoarece societatea modernă reduce omul la natura sa subiectivă, la consum și muncă, și deoarece ea însăși se reproduce dincolo de folosirea industrială și exploatarea naturii exterioare, Ritter vede esența istorică a modernității caracterizată printr-un raport natural fără istorie. Lumea modernă „desface organizările istorice de ființa socială a omului”¹⁴³; iar ruptura existenței sociale este întemeiată pe această absență a istoriei: „Ce iese la iveală odată cu epoca nouă este ... sfârșitul istoriei de până acum; viitorul n-are legătură cu originea.”¹⁴⁴

Această descriere duce la două consecințe. Pe de o parte, modernitatea socială poate desfășura o dinamică evoluționară proprie, în contrast cu survenirea tradițională a istoriei, dinamică care îi împrumută stabilitatea unei a doua naturi. Acestui lucru i se asociază reprezentarea *tehnocratică*, conform căreia procesul de modernizare e condus de constrângeri factuale neinfluențabile. Pe de altă parte, cetățenii lumii moderne își datorează libertatea lor subiectivă tocmai abstracțiunii organizărilor istorice ale vieții; fără acțiunea de stopare a resurselor tradiționale ei ar fi fost, firește, expuși fără apărare la imperativele funcționale ale economiei și administrației. Acestui lucru i se asociază reprezentarea *istoricistă*, conform căreia libertatea subiectivă, care apare ca dezbinare, poate fi apărată împotriva pericolelor unei totale socializări și birocratizări, doar atunci când forțele devalorizate ale tradiției preiau oarecum un rol compensator. Valabilitatea lor obiectivă este distrusă; ele

Note:

¹⁴¹ H. Freyer, *Weltgeschichte Europas*, 2 voi, Wiesbaden, 1948; *Theorie des gegen-wärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955, J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Ffm. 1969.

¹⁴² J. Habermas, „Neokonservative Kulturkritik in den USA und in der Bundesrepublik" în *idem, Die Neue Onübersichtlichkeit*, Ffm 1985.

¹⁴³ J. Ritter, *Heget und die französische Revolution*, Ffm. 1965, 62.

¹⁴⁴ Ritter, (1965), 45.

trebuie întărite ca forțe private ale credinței „vieții personale, subiectivității și originii".¹⁴⁵ Continuitatea istoriei, întreruptă *în mod exterior* în societatea modernă, trebuie menținută în sfera libertății *interioare*: „Subiectivitatea a luat asupra sa sarcina de a păstra, din punct de vedere religios, cunoașterea despre Dumnezeu, din punct de vedere estetic, frumosul, iar în calitate de moralitate, ceea ce e etic, și de a menține actual ceea ce se transformă pe tărâmul obiectivării lumii într-un simplu subiectiv. Aceasta este măreția și slujba sa istorică."¹⁴⁶

Ritter a simțit probabil dificultatea acestei teorii a compensației, însă nu a înțeles efectiv paradoxul tradiționalismului său disperat (căci era explicat istoric). Cum mai pot supraviețui, oare, ca forțe subiective ale credinței, tradițiile cărora le dispar temeiurile lor evidente odată cu dezintegrarea imaginilor religioase și metafizice despre lume, când doar știința are autoritatea de a întemeia ceea ce trebuie considerat ca fiind adevărat? Ritter crede că ele își pot redobândi credibilitatea prin mediul evocării științelor spiritului.

Științele moderne au renunțat la pretenția de rațiune a tradiției filosofice. Odată cu ele s-a schimbat raportul clasic dintre praxis și teorie. Științele naturii care au generat o cunoaștere tehnic valorificabilă au devenit o formă de reflecție a praxisului, au devenit prima forță productivă. Ele aparțin contextului funcțional al societății moderne. Într-un alt sens, acest lucru e valabil și pentru științele spiritului. Ele nu servesc la reproducerea vieții sociale, dar servesc probabil la compensarea deficitelor sociale. Societatea modernă are nevoie de „un organ care compensează absența istoriei și menține deschisă și actuală lumea istorică și spirituală pe care trebuie să o pună în afara sa."¹⁴⁷ În ceea ce privește, însă, funcția științelor spiritului, cu greu putem întemeia valabilitatea teoretică a conținutului lor. Tocmai când pornim, ca și Ritter, de la înțelegerea de sine obiectivistă a științelor spiritului, nu putem vedea de ce autoritatea metodelor științifice s-ar transfera asupra conținuturilor evocate istoric în acest fel. Istorismul este el însuși expresia problemei pe care el, în înțelegerea lui Ritter, o rezolvă: muzealizarea specifică științelor spiritului nu mai returnează forțelor devalorizate ale tradiției puterea lor obligatorie.

Note:

¹⁴⁶ Ritter, 1965,70.

J. Ritter, „Subjektivität und industrielle Gesellschaft" în *idem*, *Subjektivität*, Ffm, 1974, **138**.

¹⁴⁷ J. Ritter, *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*, (1974), 131.

Gradul istoric de comparație al iluminismului nu poate neutraliza efectul de distanțare care a apărut în sec. 18 odată cu Iluminismul anistoric.¹⁴⁸

Joachim Ritter corelează o interpretare tehnocratică a societății moderne cu o reevaluare funcționalistă a culturii tradiționale. Elevii săi neoconser-vatori au tras de aici concluzia că toate manifestările neplăcute care nu se adaptează imaginii unei modernități pacificate la modul compensator, trebuie puse pe seama activității - specifice revoluției culturale - a „mijlocitorilor de sens". Ei reiterează critica bătrânului Hegel la adresa abstracțiunilor ce se interpun între realitatea rațională și conștiința criticilor ei - firește, într-un mod ironic. Căci subiectivitatea criticilor nu mai trebuie să rezide acum în faptul că aceștia nu sunt în stare să înțeleagă o rațiune configurată ca obiectivitate. Criticilor li se impută mai degrabă faptul că ei au crezut întotdeauna că realitatea ar putea lua în general o formă rațională. Criticii trebuie să asculte sfatul adversarilor lor, care spune că progresul științific a devenit „neinteresant din punctul de vedere al politicii de idei." Cunoștințele ce țin de științele empirice conduc la înnoiri tehnice sau la recomandări tehnico-sociale, iar interpretările științelor spiritului asigură continuitățile istorice. Cine își pune mari exigențe teoretice, cine practică filosofia și teoria socială pe urmele măștrilor gândirii, acela se trădează ca intelectual - un ademenitor în hainele iluminismului care ia parte la teocrația Noii Clase.

Din nevoia de compensație a unei modernități sociale instabile, neo-conservatorii trag concluzia că trebuie dezactivate conținuturile explozive al culturii moderne. Ele întunecă reflectorul conștiinței timpului orientate spre viitor și captează tot culturalul care nu a ajuns direct în vârtejul dinamicii modernizării în perspectiva păstrării prin amintire. Acest tradiționalism răpește punctelor de vedere constructive și critice ale universalismului moral atât dreptul lor cât și puterile creatoare și subversive ale artei avangardiste. O estetică întoarsă cu fața spre trecut¹⁴⁹ bagatelizează în special acele motive ivite în primul rând în romantismul timpuriu, din care s-a hrănit critica nietzscheeană de inspirație estetică a rațiunii.

Nietzsche vrea să spargă cadrele raționalismului occidental în care s-au mișcat întotdeauna adversarii hegelianismului de dreapta, cât și de stânga. Acest antiumanism, continuat în două variante de Heidegger și Bataille, constituie adevărata provocare pentru discursul modernității. La Nietzsche vreau să cercetez mai întâi ce se ascunde în spatele gesturilor radicale ale

Note:

¹⁴⁸ H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme -des Historismus*, Freiburg, 1974.

'J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, idem (1974), 141.

acestei provocări. Dacă am afla că nici acest drum nu duce în mod serios dincolo de filosofia subiectului, ar trebui atunci să ne reîntoarcem la acele alternative pe care Hegel le-a ignorat la Jena - la un concept de rațiune comunicativă care pune într-o altă lumină dialectica iluminismului. Poate că discursul modernității a luat o direcție greșită în momentul acelei prime încrucișări de drumuri în fața căreia s-a trezit tânărul Marx atunci când l-a criticat pe Hegel.¹⁵⁰

Excurs despre demodarea paradigmei producției

Câtă vreme teoria modernității e orientată către conceptele fundamentale ale filosofiei reflecției, către conceptele de cunoaștere, conștientizare și conștiință de sine, legătura cu conceptul de rațiune sau de raționalitate e evidentă. Acest lucru e valabil, însă nu imediat, și pentru conceptele fundamentale ale filosofiei praxisului, precum acțiunea, autoproducerea și munca, într-adevăr, conținuturile normative ale conceptelor de praxis și rațiune, activitate productivă și raționalitate sunt încă împletite în teoria marxistă a valorii muncii într-o modalitate nu tocmai ușor de înțeles. Această legătură însă se desface nu mai târziu de anii '20 ai secolului nostru, atunci când teoreticieni precum Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer și Marcuse au pus în valoare sensul, practic la origine, al unei critici a reificării împotriva supraestimării factorilor economici și a obiectivismului istoric al Internaționalei a II-a. În cadrul marxismului vestic, se separă două direcții tradiționale influențate, pe de o parte, de receptarea lui Max Weber, iar pe de altă parte de receptarea lui Husserl și Heidegger. Mai tânărul Lukács și Teoria Critică au conceput reificarea ca raționalizare și au dobândit un concept critic de raționalitate pornind de la asimilarea materialistă a lui Hegel, fără ca *pentru aceasta* să revindică paradigma producției.¹⁵¹ Dimpotrivă, tânărul Marcuse și, mai târziu, Sartre au înnoit paradigma producției epuizată între timp, citind scrierile timpurii ale lui Marx în lumina fenomenologiei husserliene și dezvoltând un concept al praxisului cu conținut normativ, fără ca *pentru acest lucru* să revindică un program bine pus la punct despre raționalitate. Abia schimbarea paradigmei de la activitatea productivă la acțiunea comunicativă și reformularea în ordinea teoriei comunicării — care a devenit prin aceasta posibilă — a conceptului de lume a vieții, care a acceptat, odată cu lucrarea lui Marcuse despre conceptul filoso-

Note:

¹⁵⁰ Vezi Prelegerea XI.

¹⁵¹ Cf. H. Brunkhorst, „Paradigmakern und Theoriendynamik der Kritischen Theorie der Gesellschaft" în *Sozial/e Welt* 1983, 25 sqq.

fie de muncă, noi aliaje cu conceptul marxist de praxis, reunește din nou acele două tradiții. Teoria acțiunii comunicative stabilește deci o legătură internă între praxis și raționalitate. Ea cercetează premisele de raționalitate ale praxisului comunicativ cotidian și aduce conținutul normativ al acțiunii orientate pe înțelegere la conceptul de raționalitate comunicativă.¹⁵² Această schimbare de paradigmă este motivată, printre altele, prin faptul că fundamentele normative ale unei teorii critice a societății nu puteau fi arătate pe nici una din cele două direcții tradiționale. Aporiile pe linia Weber-Marx le-am analizat în alt loc. Aș vrea să discut pe marginea a două lucrări provenite de la școala de la Budapesta dificultățile unui marxism care înnoiește paradigma producției prin împrumuturi din fenomenologie. În mod ironic, chiar Lukács a dus la o schimbare antropologică și la o reabilitare a conceptului de praxis ca „lume cotidiană”.¹⁵³

Husserl a introdus noțiunea de constituție a praxisului în cadrul analizelor sale cu privire la lumea vieții. Firește, el nu este făcut din capul locului pe interogațiile autentic marxiste. Acest lucru se vede, de exemplu, în faptul că teoriile lumii cotidiene, create independent una de alta, pe care le-au dezvoltat Berger și Luckmann, în continuarea lui Alfred Schütz, și A. Heller în continuarea lui Lukács, prezintă asemănări surprinzătoare. În ambele cazuri, locul central îl ocupă conceptul de obiectivare: „Facultatea omului de expresie posedă puterea obiectivării, adică ea se manifestă în produsele activității umane, care sunt inteligibile atât producătorului cât și celorlalți oameni ca elemente ale lumii lor comune,”¹⁵⁴

Expresia din engleză *Jxuman expresivity*” se referă la modelul expresivist - pe care Ch. Taylor îl atribuie lui Herder - al unui proces de producere și formare, mijlocit de Marx, prin Hegel, de romantici și, bineînțeles, de Feuerbach.¹⁵⁵ Modelul alienării și asimilării forțelor esențiale se datorează, pe de o parte, dinamizării conceptului aristotelic de formă: individul desfășoară forțele sale esențiale printr-o activitate productivă proprie; pe de altă parte, el se datorează medierii din filosofia reflecției a conceptului aristotelic de formă cu cel estetic: obiectivările în care subiectivitatea ia formă exterioară sunt în același timp expresia simbolică a unui act conștient creator și a unui proces inconștient de formare. Productivitatea geniului artistic e de aceea paradigmatică pentru o activitate în care autonomia și realizarea de

Note:

¹⁵² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm, 1981.

¹⁵³ G. Lukâcs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 3 voi, Neuwied, 1971.

¹⁵⁴ P. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Ffm, 1966, 36.

¹⁵⁵ Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, 13 sqq., 76 sqq., 80 sqq.

sine se unesc în așa fel încât obiectivarea forțelor esențiale umane își pierde caracterul violent atât în raport cu natura exterioară, cât și cu cea interioară. Berger și Luckmann leagă însă aceste idei de productivitatea, ce formează o lume, a conștiinței transcendente husserliene și înțeleg procesul reproducerii sociale după acest model: „Procesul prin care produsele înstrăinării de sine, active și umane, dobândesc caracter obiectiv este... obiectivarea.”¹⁵⁶ însă obiectualizarea desemnează doar o fază în procesul circular dintre alienarea, obiectivarea, asimilarea și reproducerea forțelor esențiale umane, în care sunt unite actele creatoare cu procesul de formare al subiecților socializați: „Societatea este un produs uman. Societatea este o realitate obiectivă. Omul este un produs social.”¹⁵⁷

Deoarece acest praxis al lumii vieții e încă interpretat în modalitatea filosofiei conștiinței ca realizare a unei subiectivități transcendental-fundamentale, ea conține de aceea normativitatea autorefecției. în procesul de conștientizare este incorporată structural posibilitatea erorii: ipostazierea propriilor realizări într-un înșine. De această figură de gândire se servește atât Husserl, cel din perioada târzie, în critica sa la adresa științelor, Feuerbach în critica sa la adresa religiei, cât și Kant în critica sa la adresa aparenței transcendente, în acest fel, Berger și Luckmann pot să asocieze fără constrângere conceptul lui Husserl de obiectivism cu cel de reificare:

„Reificarea este concepția despre produsele umane, ca și cum ar fi altceva decât produse umane: fapte ale naturii, consecințe ale legilor cosmice sau revelații ale unei voințe divine. Reificarea implică faptul că omul este capabil să uite propria sa natură de creator a lumii umane, și faptul că dialectica dintre producătorii umani și produsele lor e pierdută *pentru conștiință*. O lume reificată este prin definiție o lume dezumanizată. Omul o trăiește ca pe o facticitate *străină*, ca pe un *opus alienum* asupra căreia el nu are nici un control, și nu ca pe *opus proprium* al propriei sale realizări productive.”¹⁵⁸ în conceptul de reificare se reflectă conținutul normativ al modelului expresivist : ceea ce nu mai poate ajunge la conștiință ca propriu produs reduce productivitatea proprie, inhibă în același timp autonomia și realizarea de sine și înstrăinează subiectul atât de lume, cât și de el însuși.

Aceste determinații specifice filosofiei reflecției pot fi direct implementate în manieră naturalistă de către filosofia praxisului, de îndată ce figura idealistă de gândire a producerii sau constituirii unei lumi e înțeleasă materialist, adică literal, ca proces de producție. în acest sens, Heller definește

Note:

¹⁵⁶ Berger, Luckmann, 1966, 65.

ibidem. ¹⁷⁸ Berger, Luckmann, 1966, 95.

viața cotidiană ca „totalitate a activităților indivizilor pentru reproducerea lor, ce creează în mod corespunzător posibilități pentru reproducerea socială.”¹⁵⁹ Odată cu interpretarea materialistă a noțiunii idealiste de constituție a praxisului, dezvoltat în cele din urmă de Husserl, „producția” se preschimbă în cheltuirea forței de muncă, „obiectivarea” în obiectualizarea forței de muncă, „asimilarea celor produse” în satisfacerea nevoilor materiale, adică în consum. Iar „reificarea” - care ascunde producătorilor forțele lor esențiale ca pe ceva străin și sustras controlului lor - devine exploatarea materială cauzată de asimilarea privilegiată a bogăției produse social și, în cele din urmă, de proprietatea privată a mijloacelor de producție. Această reinterpretare are, desigur, avantajul că debarasează concepția praxisului cotidian de acele dificultăți metodice ale filosofiei fundamentaliste a conștiinței și de acele îndatoriri de întemeiere pe care le-au preluat Berger și Luckmann, adaptând conceptul de praxis al tânărului Marx la cel al lui Husserl de mai târziu.

Paradigma producției ruptă de rădăcinile ei din sfera filosofiei reflecției aduce cu sine însă cel puțin trei probleme noi, atunci când trebuie să servească unor intereselor asemănătoare din teoria socială: (1) paradigma producției limitează în așa fel conceptul praxisului, încât se pune întrebarea în ce mod se raportează tipul paradigmatic de activitate al muncii, sau al confecționării de produse, la totalitatea celorlalte forme culturale de expresie ale subiecților capabili de vorbire și acțiune.

Agnes Heller numără instituțiile și formele lingvistice de expresie printre „obiectivările speciei” ca produse ale muncii în sens restrâns.¹⁶⁰ 2) Paradigma producției determină într-un sens naturalist conceptul praxisului, în așa fel încât se pune întrebarea dacă din schimbul de substanță dintre societate și natură în genere mai pot fi dobândite conținuturi normative. Agnes Helles se referă cu o mare naturalețe la activitatea productivă a artiștilor și a oamenilor de știință ca la un model valabil, ca și înainte, pentru depășirea creatoare a rutinei vieții cotidiene înstrăinate.¹⁶¹ 3) Paradigma producției conferă conceptului de praxis o semnificație empirică atât de clară, încât se pune întrebarea dacă ea își pierde plauzibilitatea odată cu sfârșitul societății muncii, previzibil din punct de vedere istoric. Cu această întrebare a deschis C. Offe ultima zi a conferinței

Note:

¹⁵⁹ A. Heller, *Das Alltagsleben*, Ffm, 1978; cf. *idem*, *Alltag und Geschichte*, Neuwied, 1970.

¹⁶⁰ A. Heller, 1978, 182 sqq.

¹⁶¹ A. Heller, 1970, 25 sqq.

închinată sociologiei.¹⁶² Mă limitez la primele două dificultăți pe care le-a dezbătut G.Markus.¹⁶³

Referitor la I). Markus vr&a să explice în ce sens nu doar fabricatele, așadar mijloacele și produsele proceselor muncii, ci și *oricare* din componentele unei lumi sociale a vieții, și chiar contextul însuși ce ține de lumea vieții pot fi înțelese ca obiectualizări sau obiectivări ale muncii umane. El dezvoltă argumentul său în trei pași. *În primul rând*, Markus arată că elementele obiectuale ale lumii vieții își datorează importanța nu doar regulilor tehnice ale producerii, ci și convențiilor întrebuițării. Valoarea de întrebuițare a unui bun nu reprezintă doar forța de muncă folosită în procesul de producere și îndemânarea utilizată aici, ci și contextul de folosire și nevoile pentru a căror satisfacere servește acel bun. Asemeni lui Heidegger care analizează caracterul de ustensil al obiectelor de uz, Markus scoate în evidență caracterul social atașat ca o proprietate „naturală” de obiectul produs pentru o anume întrebuițare: „Un produs e o obiectualizare numai în raport cu un proces de asimilare, așadar doar în raport cu acele activități ale individului în care sunt respectate și interiorizate convențiile esențiale de întrebuițare - în care capacitățile și nevoile sociale pe care îl întruchiează (în calitatea valorii sale de întrebuițare) sunt din nou transformate în îndemânări și dorințe vii.”¹⁶⁴ În obiecte, așadar, nu se obiectivează doar forțele de muncă folosite în mod productiv, ci și posibilitățile determinate social ale asimilării de tipul consumului.

Acest praxis orientat atât către regulile tehnice ale producerii, cât și către regulile utilitare ale întrebuițării, este mijlocit, *în al doilea rând*, de normele pentru distribuirea mijloacelor de producție și a bogăției produse. Aceste norme de acțiune întemeiază drepturi și îndatoriri diferențiate și asigură motivări pentru exercitarea rolurilor sociale, distribuite diferențiat, ce stabilesc activitățile, îndemânările și satisfacerile nevoilor. Pjaxisul social apare, prin urmare, sub un dublu aspect: pe de o parte, ca *proces de producere și asimilare* ce are loc după regulile tehnico-utilitare și arată nivelul corespunzător al schimbului dintre societate și natură, așadar statutul forțelor de producție; pe de altă parte, ca *proces de interacțiune* reglat de normele sociale, care dezvăluie accesul selectiv la bogăție și putere, așadar raporturile

Note:

C. Offe, „Arbeit als soziologisches Schlüsselkategorie?" în J. Matthes (ed.), *Krise der Arbeitsgesellschaft*, Ffm, 1983, 38 sqq.

¹⁶¹ G. Markus, „Die Welt menschlicher Objekte" în A. Honneth, U. Jaeggi (ed.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Ffm, 1980, 12 sqq., ediție adăugită G. Markus, *Langage et production*, Paris, 1982. ¹⁶¹ Markus, 1980,28.

de producție. Acestea fac ca acel conținut material, anume nevoile și îndemânările date, să ia forma specifică a unei structuri de privilegii ce stabilește distribuirea pozițiilor.

Markus vede, *în cele din urmă*, avantajul decisiv al paradigmei producției în faptul că permite „să gândești unitatea acestui proces dual", adică să înțelegi praxisul social concomitent ca „muncă și ca reproducere a relațiilor sociale". ¹⁶⁵ Din perspectiva producției trebuie făcută inteligibilă „unitatea proceselor de interacțiune dintre om și natură și dintre om și om" ¹⁶⁶. Această afirmație e surprinzătoare, căci Markus însuși deosebește cu toată claritatea între regulile tehnico-utilitare ale producției și folosirea produselor, pe de o parte, și regulile interacțiunii sociale, așadar normele sociale de acțiune dependente de recunoașterea și sancționarea intersubiectivă, pe de altă parte, în mod corespunzător, el separă în mod clar și analitic „sfera tehnică" de cea „socială". El nu lasă să planeze nici o îndoială asupra faptului că praxisul, în sensul de producere și de folosire utilă a produselor, are însă pentru procesul de schimb de substanță dintre om și natură efecte creatoare de noi structuri.

Dimpotrivă, praxisul, în sensul interacțiunii conduse de norme, nu poate fi analizat pe modelul folosirii productive a forței de muncă și a consumului de valori de întrebuințare. Producția constituie pur și simplu un obiect sau un conținut pentru reglementări normative.

După Markus, tehnicul și socialul ar putea fi separate doar analitic în decursul istoriei de până acum; din punct de vedere empiric, aceste două sfere se combină într-un mod indisolubil una cu alta, câtă vreme forțele productive și raporturile de producție se determină reciproc. Markus s-a folosit de faptul că paradigma producției e singura potrivită pentru explicarea muncii (și nu a interacțiunii), pentru a determina acea formațiune socială ce va fi produs un divorț între sfera tehnică și cea socială. El vede socialismul caracterizat tocmai de faptul că „reduce activitățile material-productive la ceea ce *ele sunt și mereu au fost conform destinației lor* (cu litere distanțate în original), anume schimb de substanță activ-rațional cu natura, activitate pur „tehnică" dincolo atât de convenții, cât și de guvernarea socială". ¹⁶⁷

Referitor la 2) Atingem aici întrebarea cu privire la conținutul normativ al conceptului de praxis interpretat productivist. Dacă procesul de schimb de substanță dintre om și natură e gândit ca un proces în cerc, în care producția și consumul se stimulează și se măresc reciproc, atunci două cri-

Note:

¹⁶⁵ Markus, 1980,36.

¹⁶⁶ Markus, 1980, 74.

¹⁶⁷ Markus, 1980,51.

terii se oferă pentru evaluarea evoluției sociale: sporirea cunoașterii valori-ficabile tehnic și diferențierea, cât și universalizarea nevoilor. Amândouă se lasă subsumate punctului de vedere funcționalist al creșterii în complexitate. Astăzi nu mai vrea nimeni să afirme că prin complexitatea sporită a sistemelor sociale ar trebui îmbunătățită calitatea conviețuirii sociale. Modelul procesului schimbului de substanță, sugerat de paradigma producției, nu are un conținut normativ, tot așa cum nu are nici modelul sistem-mediului înconjurător, ce a apărut între timp în locul acestuia.

Cum stau însă lucrurile cu autonomia și realizarea de sine gândite în conceptul, specific filosofiei reflecției, de proces de formare - nu pot fi totuși atinse aceste conținuturi normative prin filosofia praxisului? Markus face, așa cum am văzut, uz de diferență dintre un praxis, ce se reglează sub constrângerile naturii exterioare trecând prin regulile tehnic-utilitare, și un praxis aflat printre normele de acțiune și în care își găsesc expresia interesele, orientările valorice și scopurile ca forme de expresie ale naturii subiective.

El înțelege ca scop practic divizarea instituțională în tehnic și social, scindarea dintre o sferă a necesității exterioare și o sferă în care toate „necesitățile” sunt în cele din urmă ele singure vinovate: „Categorii muncii ce pune în frunte’ teoria critică a societății spre deosebire de economia burgheză dobândește adevăr practic doar în societatea socialistă; căci doar aici... are loc devenirea omului printr-o acțiune proprie, cu scop conștient, ce se determină doar prin aceea obiectivare socială ce găsește oamenii ficși și maturi și care ca natură impune limite acțiunii lor.”¹⁶⁸

Această formulare nu exprimă destul de clar faptul că perspectiva emancipării nu provine din paradigma producției ci din paradigma acțiunii orientate pe înțelegere. Ea este forma procesului de interacțiune, ce trebuie schimbat, dacă se dorește să se afle în mod practic ce ar putea să vrea membrii unei societăți în situația respectivă și ce ar trebui să facă ei în interes general. Mai limpede e propoziția următoare:

„Atunci când oamenii prin conștiința constrângerilor și limitărilor situației lor de viață și prin articulare, cum ar fi confruntarea dialogală a nevoilor lor, determină scopurile și valorile social colective ale faptei lor, viața lor este (abia atunci) rațională.”¹⁶⁹ La întrebarea cum ar putea fi întemeiată această idee a rațiunii ca o idee gândită factic în raporturile de comunicare și ca una ce trebuie sesizată în mod practic, o teorie îndatorată paradigmei producției nu poate răspunde.

Markus, 1980,50. 'Markus, 1980, 114.

IV. Intrarea în postmodernism: Nietzsche ca placă turnantă

Nici Hegel, nici elevii săi direcți, de dreapta ori de stânga, nu au vrut vreodată să pună la îndoială realizările modernității - acel ceva din care epoca modernă și-a căpătat mândria și conștiința de sine. Epoca modernă stă înaintea de toate sub semnul libertății subiective. Aceasta se realizează în societate ca spațiu de joc, asigurat prin dreptul civil, pentru urmărirea rațională a propriilor interese, în stat ca participare cu drepturi egale la formarea voinței politice, în spațiul privat ca autonomie morală și realizare de sine, în cele din urmă în spațiul public (legat de această sferă privată) ca proces de formare care se săvârșește prin asimilarea culturii devenite reflexive. Chiar și formele spiritului absolut și ale celui obiectiv au preluat din perspectiva particularului o structură în care spiritul subiectiv se poate emancipa de caracterul natural al formelor tradiționale de viață. Aici se despart și se autonomizează din ce în ce mai mult sferele în care individul își duce viața ca *bourgeois*, *citoyen* și *homme*. Aceleași separări și autonomizări care croiesc, privite din perspectiva filosofiei istoriei, drumul emancipării de străvechi dependențe, au fost experimentate ca abstractizare, ca înstrăinare de totalitatea unui context etic de viață. Religia a fost odată pecetea inviolabilă pusă pe această totalitate. Nu întâmplător această pecete a fost ruptă.

Forțele religioase ale integrării sociale sunt istovite din cauza procesului iluminismului, ce poate fi la fel de puțin anulat, pe cât de arbitrar a fost produs. Iluminismului îi este proprie ireversibilitatea procesului de învățare, întemeiată pe faptul că înțelegerile nu pot fi uitate după plac, ci pot fi doar refulate sau corijate prin alte înțelegeri mai bune. Iluminismul poate de aceea să-și compenseze deficiențele doar printr-un iluminism și mai radical; Hegel și elevii săi trebuie, așadar, să-și pună speranțele într-o dialectică a iluminismului în care se pune în valoare rațiunea ca echivalent al puterii unificatoare a religiei. Ei au dezvoltat concepte ale rațiunii ce trebuiau să

îndeplinească acest program, Am văzut de ce și cum au eșuat aceste încercări. Hegel a conceput rațiunea ca și cunoaștere de sine conciliatoare a unui spirit absolut, stânga hegeliană ca asimilare eliberatoare a forțelor esențiale alienate productiv, însă ascunse, dreapta hegeliană ca și compensare prin amintire a suferinței rupturilor inevitabile. Concepția lui Hegel s-a dovedit prea tare; spiritul absolut ignoră netulburat procesul orientat spre viitor al istoriei și caracterul ireconciliat al prezentului. Împotriva retragerii chietiste a statutului preoțesc al filosofilor din realitatea ireconciliabilă, tinerii hegelieni au acuzat dreptul profan al unui prezent ce așteaptă încă realizarea gândului filosofic. Ei au pus în joc un concept al praxisului, care s-a dovedit însă neîndestulător. Acest concept potențează doar acea putere a raționalității absolutizate în raport cu un scop, pe care el ar trebui totuși s-o depășească. Neo-conservativii pot să reproșeze filosofiei praxisului doar complexitatea socială ce se afirmă încăpățânat împotriva tuturor speranțelor revoluționare. Ei modifică în așa fel conceptul lui Hegel de rațiune, încât odată cu raționalitatea se ivește și nevoia de compensare a modernității sociale. Însă nici acest concept nu e îndestulător pentru a face inteligibilă capacitatea de compensare a unui istorism ce ar păstra în viață forțele tradiției prin intermediul științelor sociale, împotriva acestei culturi compensatorii, hrănită din sursele scrierii de tip anticar a istoriei, F. Nietzsche valorifică conștiința modernă a timpului într-un mod asemănător felului în care au făcut-o odinioară tinerii hegelieni împotriva obiectivării filosofiei istoriei a lui Hegel. Nietzsche analizează în a Doua Considerație inactuală despre *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Avantajul și dezavantajul istoriei pentru viață) lipsa de urmări a unei tradiții culturale disociată de acțiune și împinsă în sfera interiori tații: „Cunoașterea admisă în exces, fără să apară foamea, ba chiar împotriva nevoii, nu mai acționează acum ca motiv remodelator, ce mână spre exterior, ci rămâne ascunsă într-o anume lume interioară haotică... Și astfel, întreaga cultură modernă e esențialmente interioară - un manual de formare interioară pentru barbari în exterior.”¹⁷⁰ Conștiința modernă, împovărată de cunoașterea istorică, și-a pierdut „forța plastică a vieții” ce îi făcea pe oameni capabili să interpreteze trecutul cu privirea spre viitor și „din forța supremă a prezentului”¹⁷¹. Deoarece științele spiritului ce procedează metodic depind de un ideal de obiectivitate fals, intangibil, ele neutralizează criteriile necesare vieții și răspândesc un relativism paralizant: „în toate celelalte epoci era altfel,

Note:

¹⁷⁰ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* în 15 volume, vezi G. Colii, M. Montinari, Bln, 1967, voi. 1, citat ca N. în continuare.

¹⁷¹
N. voi. I, 293sq.

nu conta cum erai tu (însuși)."¹⁷² Ele blochează capacitatea „de a rupe și dizolva din când în când un trecut, pentru a putea trăi în prezent.”¹⁷³ Ca și tinerii hegelieni, Nietzsche adulmecă în admirația istoricistă a „puterii istoriei” o tendință ce se transformă prea ușor în admirație a politicii realiste pentru succesul gol.

Odată cu intrarea lui Nietzsche în discursul modernității, argumentarea se modifică fundamental. La început rațiunea fusese concepută în calitate de cunoaștere de sine conciliatoare, apoi ca asimilare eliberatoare, în cele din urmă ca amintire compensatorie, pentru a putea apare ca echivalent al puterii unificatoare a religiei și pentru a putea depăși, din propriul impuls, rupturile modernității. De trei ori a eșuat încercarea de a face conceptul de rațiune să fie pe măsura programului unui iluminism dialectic. În această constelație, Nietzsche a avut de ales doar între a mai supune încă odată unei critici imanente la rațiunea centrată în subiect și a abandona programul în întregul său. Nietzsche s-a decis pentru a doua alternativă - el a renunțat la o nouă revizuire a conceptului de rațiune și și-a luat la revedere de la dialectica iluminismului, în special denaturarea istoristă a conștiinței moderne, inundarea cu conținuturi arbitrar și golirea de tot ceea ce e esențial l-au făcut să se îndoiască de faptul că modernitatea își mai poate crea criteriile din sine însăși — „căci de la noi, noi modernii n-avem chiar nimic.”¹⁷⁴ Nietzsche aplică încă o dată figura de gândire a dialecticii iluminismului la iluminismul istoric, dar cu scopul de a sparge carcasa rațională a modernității ca atare.

Nietzsche folosește scara rațiunii istorice, pentru ca la final s-o arunce și să prindă rădăcini în mit, ca alteritate a rațiunii: „Căci originea culturii istorice - și contradicția ei interioară, extrem de radicală, cu spiritul 'timpului nou', a unei 'conștiințe moderne'- această origine trebuie să fie din nou recunoscută istoric; istoria trebuie să rezolve problema istoriei înseși; cunoașterea trebuie să se întoarcă împotriva ei înșiși - acest triplu „trebuie” reprezintă imperativul 'timpului nou', în caz că în el este cu adevărat ceva nou, viguros, ceva originar, ceva ce promite viață.”¹⁷⁵ Aici Nietzsche a avut în vedere lucrarea sa *Geburt der Tragodie* (Nașterea tragediei), o cercetare realizată cu mijloace istoric-filologice ce-l duce înapoi, în urma lumii alexandrine și a lumii romano-creștine, la începuturi, la „lumea grecească străveche a măreției, a firescului și a omenescului.” Pe acest drum trebuie ca „cei născuți târziu” în modernitate, cu gândirea lor de anticari, să se transforme în

Note:

¹⁷² N. voi. 1, 299 sq.

¹⁷³ N. voi. 1,269.

¹⁷⁴ N. voi. 1,273.

¹⁷⁵ N., voi. 1,306.

„primii născuți" ai unui timp postmodern - un program pe care Heidegger îl va adopta din nou în „Ființă și Timp". Pentru Nietzsche situația de ieșire e clară. Pe de o parte, iluminismul istoric consolidează doar rupturile devenite sesizabile în rezultatele modernității; rațiunea ce apare în forma religiei specific culturii (Bildungsreligion) nu mai are nici o forță sintetică ce ar putea înnoi puterea unificatoare a religiei tradiționale. Pe de altă parte, modernitatea nu o mai poate lua înapoi spre restaurare. Imaginile lumii metafizico-religioase ale vechilor civilizații sunt ele însele deja un produs al iluminismului, sunt așadar *prea raționale* pentru a putea opune ceva iluminismului radicalizat al modernității.

Asemeni tuturor acelor proveniți din dialectica iluminismului, Nietzsche a realizat o nivelare izbitoare. Modernitatea își pierde poziția ei specială; ea formează doar o ultimă epocă în marea istorie a unei raționalizări, ce începe cu dizolvarea vieții arhaice și decăderea mitului.¹⁷⁶ În Europa, Socrate și Iisus, întemeietorii gândirii filosofice și ai monoteismului bisericesc, marchează acest punct de cotitură: „Ce demonstrează nevoia istorică imensă a culturii moderne nemulțumite, colecționarea la sânul ei a nenumărate alte culturi, voința mistuitoare de a cunoaște, dacă nu pierderea mitului, pierderea patriei mitice?"¹⁷⁷ Conștiința modernă a timpului interzice, firește, orice idee de regres, de întoarcere bruscă la originile mitice. Doar viitorul constituie orizontul pentru trezirea la viață a trecuturilor mitice, „spusa trecutului este întotdeauna vorba oracolului: doar ca arhitecți ai viitorului, ca și cunoscători ai prezentului o veți înțelege!"¹⁷⁸ Această atitudine *utopică* ce se orientează după zeul *ce vine* distinge demersul lui Nietzsche de chemarea reacționară „înapoi la origini". În general, gândirea teleologică ce pune în contrast originea și scopul își pierde forța. Iar întrucât Nietzsche nu neagă, ci agravează conștiința modernă a timpului, el poate reprezenta arta modernă - ce în formele sale cele mai subiectiviste de expresie agravează această conștiință a timpului - ca mediu în care modernitatea se atinge cu arhaicul. În timp ce istorismul imaginează lumea ca expoziție, transformându-i pe contemporanii care o savurează în spectatori blazați, doar puterea supraistorică a unei arte ce se mistuie în actualitate poate aduce salvarea din „nevoia autentică și mizeria interioară a omului modern."¹⁷⁹ Acest lucru e valabil și pentru Adorno și Horkheimer, care se apropie în această privință de Nietzsche, Bataille și Heidegger. Vezi aici cap. IV, partea a IV-a.

Note:

¹⁷⁷ N. voi. 1, 146.

¹⁷⁸ N. voi. 1, 294. ¹⁷⁹ N. vol. 1, 281, 330.

Pentru aceasta, tânărul Nietzsche a avut în față programul lui Richard Wagner, care și-a început eseuul său despre artă și religie cu propoziția: „S-ar putea spune că acolo unde religia devine artistică, artei îi este rezervat să salveze miezul religiei, sesizând conform valorilor sale simbolice simbolurile mitice pe care prima vrea să le știe adevărate în credință, pentru a face cunoscut prin expunerea ideală a acestora adevărul profund ascuns în ele.”¹⁸⁰ O ceremonie religioasă devenită operă de artă trebuie să depășească, odată cu spațiul public ritualic reînnoit, interioritatea culturii istorice însușite într-un mod privat. O mitologie reînnoită estetic trebuie să anuleze forțele integrării sociale încrămenitate în societatea concurențială. Ea va descentraliza conștiința modernă și o va deschide experiențelor arhaice. Această artă se va nega ca producere a unui artist individual și va pune „popoail însuși în poziția de artist al viitorului”.¹⁸¹ Nietzsche îl slăvește de aceea pe Wagner ca „revoluționar al societății”, ca pe cel ce depășește cultura alexandrină. El așteaptă ca de la Bayreuth să pornească efectele tragediei dionisiace - „ca statul și societatea, în genere spațiile goale dintre om și om, să facă loc unui sentiment de unitate foarte puternic, care duce înapoi în inima naturii.”¹⁸²

După cum se știe, Nietzsche s-a îndepărtat dezgustat mai târziu de lumea operei wagneriene. Mai interesante decât motivele personale, politice și estetice pentru această retragere este cauza filosofică ce stă în spatele întrebării: „Cum ar trebui să fie o muzică care să nu mai fie (ca cea a lui Wagner) de origine romantică - ci dionisiacă?”¹⁸³ De origine romantică este ideea unei noi mitologii, romantic este și recursul la Dionysos ca zeu care vine. Nietzsche se distanțează totuși de folosirea romantică a acestor idei și proclamă o versiune, evident mai radicală, ce-l depășește pe Wagner. Unde însă se deosebește dionisiacul de romantism?

II

În cel mai vechi program de sistem din 1796/97 găsim deja așteptarea unei noi mitologii ce pune poezia în poziția de învățătoare a umanității. Deja aici se poate recunoaște un motiv ce va fi evidențiat mai târziu de Wagner și Nietzsche: în formele unei mitologii reînnoite, arta trebuie să redobândească

Note:

¹⁸⁰

R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, voi. 10, 211. ¹ ibidem, 72. N., voi. 1, 56.

¹⁸²

¹⁸³ în „încercare de autocritică”, Cuvântul înainte la a doua ediție a „Nașterii tragediei”, N., voi. 1, 20. Vezi și volumul postum 12, 117.

caracterul unei instituții *publice* și să desfășoare forța de regenerare a totalității etice a poporului.⁵ În același sens vorbește Schelling, la sfârșitul lucrării sale *System des transzendentalen Idealismus* (Sistemului idealismului transcendențial), despre faptul că noua mitologie „nu poate fi invenția unui poet solitar, ci a noi *rase* ce reprezintă oarecum doar *un poet*”.⁶ În mod asemănător vorbește Fr. Schlegel în *Rede iiber die Mythologie* (Discurs despre mitologie): „Poeziei noastre îi lipsește un centru, așa cum fost mitologia pentru poezia celor din vechime, iar acel ceva esențial prin care arta poetică modernă e inferioară celei antice poate fi cuprins în cuvintele: noi nu avem nici o mitologie. Însă... suntem aproape să dobândim una.”⁷ Cele două publicații provin de altfel din anul 1800; ambele meditează, în diferite variante, asupra ideii unei noi mitologii.

Cel mai vechi program de sistem conține ideea că arta va anula filosofia, odată cu noua mitologie, întrucât intuiția estetică este „actul suprem al rațiunii”: „Adevărul și binele sunt doar în frumusețe înfrățite.”⁸ Această propoziție poate figura ca moto la „Sistemul” lui Schelling din 1800. În intuiția estetică află Schelling dezlegarea enigmei felului în care ar putea fi adus eului la conștiință, într-un produs creat din el însuși, identitatea dintre libertate și necesitate, dintre spirit și natură, dintre activitatea conștientă și inconștientă: „Tocmai de aceea pentru filosof arta reprezintă supremul, deoarece ea îi deschide ceea ce e mai sfânt, în care arde oarecum ca într-o flăcără, într-o veșnică și originară unire, ceea ce în natură și istorie e separat, și ceea ce în viață și acțiune, ca și în gândire, trebuie să se respingă etern.”⁹ În condițiile moderne ale unei reflecții duse la extrem, arta, și nu filosofia, păzește flacăra acelei identități absolute ce se aprinsese odinioară în cultele festive ale comunităților religioase. Arta, care și-ai” redobândi sub forma unei noi mitologii caracterul ei public, n-ar fi numai organon, ci scop și viitor al filosofiei. Aceasta ar putea, după împlinirea ei, să se reverse înapoi în oceanul poeziei din care a izvorât odinioară: „Care va fi veriga de legătură a întoarcerii științei la poezie, nu e în general greu de spus, căci așa ceva a existat în mitologie... Cum ar putea însă să se nască o nouă mitologie, aceasta este o problemă a cărei elucidare e de așteptat doar de la viitoarele destine ale lumii.”¹⁰

Note:

⁵ M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen iiber die neue Mythologie*, Ffm, 1982, 180 sqq.

⁶ Schellings Werke, ediția Schroter, voi. 2, 629.

⁷ Fr. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, voi. 2, 312. ⁸H., voi. 1, 235.

⁹ Schelling, voi. 2, 628.

¹⁰ Schelling, voi. 2, 629.

Diferența față de Hegel e evidentă - nu rațiunea speculativă, ci doar poezia e în stare, îndată ce devine activă în mod public sub forma unei noi mitologii, să înlocuiască puterea unificatoare a religiei. Schelling crează, ce-i drept, un întreg sistem filosofic pentru a ajunge la această consecință. Rațiunea speculativă însăși este cea care se supralicitează prin programul unei noi mitologii. Lucrurile stau altfel cu Schlegel care recomandă filosofului să se dezbrace de găteală războinică a sistemului și să împartă, laolaltă cu Homer, locuința în templul noii poezii." în mâinile lui Schlegel noua mitologie se preschimbă dintr-o așteptare *întemeiată filosofic* într-o speranță *mesianică*, ce se lasă inspirată de semne istorice ce pledează în favoarea faptului că „umanitatea luptă din toate puterile să-și găsească centrul. Ea trebuie să piară... sau să întinerească... îndepărtata Antichitate va fi din nou însuflețită, viitorul cel mai îndepărtat al culturii (Bildung) se anunță deja prin semne prevestitoare."¹² Temporalizarea mesianică a ceea ce a fost pentru Schelling o întemeiată așteptare istorică rezultă din statutul modificat pe care Schlegel îl atribuie rațiunii speculative. Desigur, aceasta își mutase deja la Schelling centrul de gravitație; rațiunea nu se mai putea sesiza pe sine însăși în mediul propriu al autore-flecției, ea nu se mai putea regăsi decât în mediul prealabil al artei. Însă ceea ce, potrivit lui Schelling, se poate vedea în produsele artei este totuși rațiunea devenită obiectivă - înfrățirea adevărului cu binele în frumos. Tocmai această unitate o pune Schlegel sub seninul întrebării. El insistă pe autonomia frumosului în sensul că „acesta e separat de ceea ce e adevărat și ceea ce e etic, și că are aceleași drepturi ca și acestea."¹³ Noua mitologie nu-și datorează forța sa înălțătoare unei arte în care se înfrățesc *toate* momentele rațiunii, ci darului divinătoriu al poeziei, care se deosebește tocmai de filosofie și știință, de morală și etică: „Căci acesta e începutul oricărei poezii, de a anula mersul și legile rațiunii ce gândește în limite raționale și de a ne transpune din nou în tulburarea frumoasă a fanteziei, în haosul originar al naturii omenești, pentru care nu cunosc până acum un simbol mai frumos decât furnicarul multicolor al vechilor zei."¹⁴ Schlegel nu mai înțelege noua mitologie ca materializare a rațiunii, ca o estetizare a ideilor ce ar trebui să se unească pe această cale cu interesele poporului. Mai degrabă poezia devenită

Note:

¹¹ Schlegel, *Kritische Ausgabe*, voi. 2, 317.

¹² Schlegel, voi. 2, 314.

¹³ *Athenäum* Fragment Nr.252, Schlegel voi. 2, 207; cf. K. H. Bohrer, „Friedrich Schlegels Rede über die Mzthologie" în Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Ffm, 1983, 52 sqq.

¹⁴ Schlegel, voi. 2, 314.

autonomă și purificată de adaosurile rațiunii teoretice și practice deschide ușa către lumea puterilor mitice originare. Însă *arta* modernă poate comunica cu izvoarele arhaice ale integrării sociale ce au secat în modernitate. Potrivit acestei versiuni, noua mitologie așteaptă de la modernitatea dezbinată să se raporteze la „haosul originar" ca la alteritatea rațiunii.

Când însă creării noului mit îi lipsește forța de împingere a dialecticii iluminismului, când așteptarea „acelui măreț proces de întinerire universală" nu mai poate fi întemeiată prin filosofia istoriei, mesianismul romantic¹⁴ are atunci nevoie de o altă figură de gândire. În acest context e interesant faptul că Dionysos, zeul agitat al beției, nebuniei și al preschimbarilor neîncetate, cunoaște o reevaluare surprinzătoare în romantismul timpuriu.

Într-o epocă a iluminismului ce și-a pierdut încrederea în sine, cultul lui Dionysos a putut fi atractiv, căci păstrase vie, în Grecia antică a lui Euripide și a criticii sofistice, vechile tradiții religioase. Ca motiv decisiv, Frank numește faptul că Dionysos, în calitate de *zeu ce vine*, a putut capta toate speranțele de salvare.¹⁵ Cu Semele, o femeie muritoare, Zeus l-a creat pe Dionysos, care a fost urmărit de Hera, soția lui Zeus, cu o mânie divină, aceasta împingându-l în cele din urmă la nebunie. De atunci, împreună cu hoarda sa sălbatică de satiri și bacante, Dionysos cutreieră prin Africa de nord și Asia mică, „un zeu străin", cum spune Holderlin, care aruncă Apusul în „noaptea zeilor", lăsând în urmă doar darurile beției. Însă Dionysos trebuie odată să se întoarcă, renăscut prin misterii și eliberat de nebunie. Dionysos se deosebește de toți ceilalți zei greci ca zeu absent, a cărui reîntoarcere e pe punctul de a se produce. Paralelele cu Hristos sunt evidente: și acesta a murit, lăsând în urmă, până în ziua reîntoarcerii sale, pâine și vin.¹⁶ Dionysos are, firește, ceva special prin faptul că el, în excesele sale cultice, păstrează oarecum și acea temelie a solidarității sociale care a dispărut în cazul Apusului creștin laolaltă cu formele arhaice de religiozitate. În acest fel, de mitul lui Dionysos asociază Holderlin acea figură specifică a interpretării istoriei care putea purta cu sine o așteptare mesianică și care a rămas activă până la Heidegger. Apusul persistă, de la începuturile sale, în noaptea depărtării zeilor sau a uitării ființei; zeul viitorului va reînnoi forțele pierdute ale originii; zeul ce se apropie își face simțită venirea prin absența sa dureros pentru această expresie vezi W. Lange, „Tod ist bei Gottern immer ein Vorteil" în

Bohrer(1983), 127.

¹⁹⁵ Frank (1982), 12sq.

¹⁹⁶ M.Frank (1982, 257-342) a cercetat această echivalare a lui Dionysos cu Iisus pe exemplul elegiei lui Hölderlin „Brot und Wein”. Vezi de asemenea P. Szondi, *Holderlin-Studien, Ffm*, 1970, 95 sq.

conștientizată, prin „îndepărtarea supre”mă”; căci pe cei părăsiți îi face să simtă cu atât mai presant ceea ce le-a fost sustras, promițându-le cu atât mai convingător întoarcerea sa: din pericolul cel mare crește și cel ce aduce izbăvirea.¹⁹⁷

Nietzsche nu e tocmai original în acea considerare dionisiacă a istoriei. Teza istorică despre originea corului tragediei grecești din cultul vechi-grecesc al lui Dionysos își atinge punctul culminant în critica modernității pornind de la un context ce fusese deja elaborat în romantismul timpuriu. Cu atât mai mult e nevoie să se explice de ce Nietzsche se distanțează de acest fundal romantic. Cheia în acest sens e oferită de echivalarea dintre Dionysos și Iisus, pe care o întâlnim nu numai la Hölderlin, ci și la Novalis, Schelling, Creuzer și în întreaga sferă a receptării miturilor care a avut loc în romantismul timpuriu. Această identificare a zeului delirant al vinului cu zeul mântuirii creștine este posibilă doar pentru că mesianismul romantic năzuie la o *întinerire* a Apusului, nu însă la o *despărțire* de el. Noua mitologie ar fi trebuit să readucă o solidaritate pierdută, nu însă să tăgăduiască emanciparea care a și provocat îndepărtarea de forțele mitice originare pentru indivizii individualizați în raport cu Unul Dumnezeu.¹⁹⁸ În romantism, recursul la Dionysos ar fi trebuit să deschidă doar acea dimensiune a libertății publice în care trebuie să se împlinească, în lumea aceasta, făgăduințele creștine, pentru ca principiul subiectivității - aprofundat și, în același timp, în mod autoritar ajuns să domine prin Reformă și Iluminism - să poată să-și piardă limitarea sa.

III

Ajuns la maturitate, Nietzsche recunoaște faptul că Wagner, în persoana căruia se „rezumă” modernitatea, împărtășește cu romanticii aceeași perspectivă asupra *împlinirii* încă așteptate a epocii moderne. Tocmai Wagner îl duce pe Nietzsche la „dezamăgire cu privire la tot ceea ce ne mai

Note:

¹⁹⁷ Vezi începutul cântului „Patmos”: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch”, în Hölderlin, *Sämtliche Werke*, voi. II, ediția F. Beissner, 173. [Holderlin. Imnuri și ode, trad. St. Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu, Editura Minerva, 1977, București, 312. „Dar unde-i primejdie,

sporește și mântuirea" n.t.].

¹⁹⁸ Jacob Taubes face în acest context observația că Schelling, în privința acestui prag, a deosebit în mod clar între conștiința arhaică și cea istorică, între filosofia mitologiei și cea a revelației: „Nu «Ființă și Timp» se numește așadar programul lui Schelling de mai târziu, ci «Ființă și Timpuri». Timpul mitic și timpul revelației sunt calitativ diferite." (J. Taubes, „Zur Konjunktur des Polytheismus", în Bohrer (1983), 463).

rămâne nouă modernilor pentru a ne entuziasma", căci el, un decadent disperat, „cade dintr-o dată în fața crucii creștine.”¹⁹⁹ Wagner rămâne deci prizonierul legăturii dintre dionisiac și ceea ce e creștin. În Dionysos el recunoaște în aceeași mică măsură ca și romanticii pe semizeul care se eliberează total de blestemul identității, care anulează principiul individuării, și care valorifică polimorfismul în dauna unității Dumnezeului transcendent, anormalitatea în dauna regulamentelor. În Apollo grecii au divinizat indivi-duarea, respectarea limitelor individului. Însă frumusețea și cumpătarea apolinică ascund doar partea de dedesubt a caracterului titanic și barbar, ce izbucnește în tonul extatic al sărbătorilor dionisiace: „Individul, cu toate limitele și măsurile sale, dispare aici în uitarea de sine a stărilor dionisiace și uită ordinea apolinică.”²⁰⁰ Nietzsche pomenește de trimiterea lui Schopenhauer la acea „groază care cuprinde omul atunci când își pierde dintr-o dată credința în formele de cunoaștere ale fenomenului, în măsura în care principiul rațiunii suficiente ... pare să sufere o excepție. Dacă adăugăm acestei groaze extazul binecuvântat ce apare cu ocazia aceleiași spargerii a *principii individuationis*, din temelul cel mai lăuntric al omului, ba chiar al naturii, atunci vom înțelege natura dionisiacului.”²⁰¹

Însă Nietzsche nu era doar elevul lui Schopenhauer, el era și contemporanul lui Mallarmé și al simoliștilor, un avocat al ideii de l'art pour l'art. În felul acesta în descrierea dionisiacului ca exacerbare a subiectivului până la totala uitare de sine intră și experiența artei contemporane, încă o dată radicalizată în raport cu romantismul. Ceea ce Nietzsche numește „fenomen estetic” se dezvoltă în contactul intens cu sine al unei subiectivități descentrate și eliberate de convențiile cotidiene ale percepției și acțiunii. Abia când subiectul se *pierde* pe sine, când părăsește cursul experiențelor pragmatice spațio-temporale, când e atins de șocul instantaneului, când vede împlinit „dorul după adevărata prezență” (Octavio Paz) și, pierdut, irumpe în clipa de față; abia când categoriile gândirii și faptei raționale se prăbușesc, când normele vieții zilnice sunt încălcate, când iluziile încercatei normalități sunt distruse - abia atunci se deschide lumea neanticipatului și a surprinzătorului pur și simplu, domeniul aparenței estetice, care, nici ascunsă, nici revelată, nici fenomen, nici esență, nu e nimic altceva decât suprafață. Nietzsche continuă purificarea romantică a fenomenului estetic de toate

Note:

¹ N. voi. 6, 431 sq. 'N., voi. 1,41. 'N., voi. 1,28.

imixtiunile teoretice și morale.²⁰² în experiența estetică, realitatea dionisiacă e separată printr-o „fisură a uitării” de cunoașterea teoretică și acțiunea morală, de viața de zi cu zi. Arta deschide intrarea în dionisiac doar cu prețul extazului - cu prețul nediferențierii dureroase, a dezmarginirii individului, a contopirii cu natura amorfa atât în exterior, cât și în interior.

De aceea omul fără mit al modernității poate aștepta de la noua mitologie doar ceea ce izbăvire ce suprimă orice mijlocire. Această formulare schopenhaueriană a principiului dionisiac imprimă programului unei noi mitologii o turnură ce fusese străină de mesianismul romantic - e vorba de o respingere totală a modernității ce și-a pierdut sensul prin nihilism. Odată cu Nietzsche, critica modernității renunță pentru prima oară la păstrarea conținutului ei emancipator. Rațiunea centrată în subiect se confamă cu pura alteritate a rațiunii. Iar ca instanță opusă rațiunii Nietzsche invocă experiențele, retranspuse în epoca arhaică, ale dezvăluirii de sine ale unei subiectivități descentrate și eliberate de orice limitări ale cogniției și ale activității orientate către un scop, de toate imperativele utilității și moralei. Acea „sfășiere a principiului individuației” devine calea de ieșire din modernitate. Firește, aceasta poate - în caz că e mai mult decât un citat din Schopenhauer - să se autentifice doar prin arta cea mai avansată a modernității. Nietzsche se poate înșela asupra acestei contradicții, căci scoate cu forța momentul rațiunii, care apare din îndărătnicia domeniului extrem de diferențiat al artei avangardiste, din legătura cu rațiunea practică și teoretică și îl împinge în iraționalul transfigurat metafizic. Deja în „Nașterea tragediei”, în *spatele* artei stă viața. Se găsește aici cea teodicee, potrivit căreia lumea nu poate fi justificată decât ca fenomen estetic.²⁰³ Cruzimea adâncă și durerea sunt considerate, asemeni plăcerii, ca proiecții ale unui spirit creator ce se dedă fără ezitare desfătării distractive a puterii și arbitrarității propriilor construcții aparente. Lumea apare ca o

²⁰² El îl stilizează pe Socrate, care cade în greșeala de a crede că gândirea ajunge până la cele mai adânci temeiuri ale ființei - într-un tip teoretic opus artistului: „Dacă tocmai artistul, la oricare dezvăluire a adevărului depinde, întotdeauna cu privirea fascinată, doar de ceea ce chiar și acum, după dezvăluire, rămâne înveliș, omul teoretic savurează și își află mulțumirea în învelișul *aruncat*.” (N.voi. 1, 88). La fel de energic se apără Nietzsche de interpretarea morală a esteticului, ce se întinde de la Aristotel până la Schiller: „Pentru explicarea mitului tragic prima cerință este tocmai aceea de a căuta în sfera pur estetică plăcerea lui proprie, fără a trece pe teritoriul milei, al fricii, al moral-solemnului. Cum poate ceea ce e urât și dizarmonios, conținutul mitului tragic, să trezească o plăcere estetică?” (N., voi. 1. 152).

Note:

²⁰³ Această doctrină Nietzsche o formulează în propoziția: „Orice rău la vederea căruia un zeu se edifică e justificat” (N., voi. 5, 304).

țesătură de deghizări și interpretări ce nu se bazează pe nici o intenție și pe nici un text. Potența creatoare de sens formează împreună cu o sensibilitate ce poate fi afectată într-un mod oricât de variat nucleul estetic al *voinței de putere*. Aceasta e în același timp *voință de aparență*, de simplificare, de mască, de suprafață; iar arta se cuvine să fie considerată drept activitatea propriu-zis metafizică a omului, căci viața însăși se bazează pe aparență, pe înșelare, pe optică, pe necesitatea perspectivismului și a erorii.²⁰⁴

Desigur, Nietzsche poate dezvolta aceste idei într-o „metafizică a artistului” doar atunci când reduce la estetic tot ceea ce este și trebuie să fie. Nu trebuie să existe nici fenomene ontice, nici morale, în orice caz nu în sensul în care Nietzsche vorbește de fenomene estetice. Acestui scop al demonstrației îi servesc proiectele cunoscute ale unei teorii pragmatice a cunoașterii și ale unei istorii naturale a moralei, ce reduc deosebirea dintre „adevărat” și „fals”, dintre „bine” și „rău” la preferințele pentru ceea ce e util vieții și pentru ceea ce e nobil.²⁰⁵ Conform acestei analize, în spatele pretențiilor de valabilitate aparent universale se ascund pretențiile subiective de putere ale evaluărilor valorice. Chiar și în aceste pretenții de putere voința strategică a subiecților particulari nu e pusă în valoare. Voința transsubiectivă de putere se manifestă mai degrabă în fluxul și refluxul proceselor anonime de suprafață.

Teoria voinței de putere, prezentă în toate evenimentele, oferă cadrul în care Nietzsche explică felul în care apar ficțiunile unei lumi a ființării și a binelui, precum și aparentele identități ale subiecților cunoscători și moral activi, cum se constituie, odată cu sufletul și conștiința de sine, o sferă a interiorității, cum metafizica, știința și idealul ascetic ajung să domine - și, în cele din urmă, cum rațiunea centrată în subiect datorează acest întreg inventar evenimentului unei preschimbări fatal masochiste în interiorul cel mai adânc al voinței de putere. Dominația nihilistă a rațiunii centrate în subiect e înțeleasă ca rezultat și expresie a unei pervertiri a voinței de putere.

Deoarece voința nealterată de putere este doar formularea metafizică a principiului dionisiac, Nietzsche poate să înțeleagă nihilismul prezentului ca noapte a depărtării zeilor, în care se anunță apropierea zeului absent. Poporul răstălmăcește depărtarea sa și faptul că el e „dincolo” ca pe o fugă din fața realității - „în timp ce (ea) nu e decât scufundarea, înmormântarea, adâncirea ei în realitate, pentru ca el să poată odată să aducă acasă, pornind de la ea, în

Note:

²⁰⁴ N., voi. 1, 17 sq, voi. 5, 168, voi. 12, 140.

²⁰⁵ J.Habermas, „Zu Nietzsche Erkenntnistheorie", în *idem, Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ftm. 1982, 505 sqq.

caz că el va ieși din nou la lumină, mântuirea acestei realități." ²⁰⁶ Nietzsche definește momentul reîntoarcerii antichristului ca „bătăie a ceasului amiezii" - într-o ciudată concordanță cu conștiința estetică a timpului proprie lui Baudelaire. La ora lui Pan, ziua își ține răsuflarea, timpul stă neclintit - clipa tranzitorie se unește cu eternitatea. Nietzsche își datorează conceptul său de modernitate al teoriei puterii unei critici demascatoare a rațiunii, ce se pune ea însăși în afara orizontului rațiunii. Această critică dispune de o anume sugestivitate, întaiește apelează, cel puțin în mod implicit, la criterii ce sunt împrumutate de la experiențele fundamentale ale modernității estetice. Nietzsche consacră gustul, „da-ul și nu-ul cerului guri", ca organ al unei cunoașteri dincolo de adevăr și fals, dincolo de bine și de rău. El însă nu poate să legitimizeze criteriile judecății estetice care au mai rămas, căci transpune experiențele estetice în epoca arhaică și nu recunoaște ca pe un moment al rațiunii capacitatea critică de evaluare, intensificată prin contactul cu arta modernă, capacitate care, cel puțin procedural, e legată încă, în procesul întemeierii argumentative, de cunoașterea obiectiva-toare și de înțelegerea morală. Esteticul, ca poartă înspre dionisiac, e ipostaziat mai degrabă ca alteritate a rațiunii. În acest fel, dezvoltările teoriei puterii ajung prinse în dilema unei critici autoreferențiale totale a rațiunii. Privind înapoi la „Nașterea tragediei", Nietzsche își mărturisește naivitatea tinerească a încercării sale, aceea „de a așeza știința pe tărâmul artei, de a vedea știința prin optica artistului". ²⁰⁷ Dar chiar și la o vârstă mai înaintată, el n-a putut să explice ce înseamnă a practica o critică a ideologiei ce își atacă propriile ei fundamente. ²⁰⁸ El oscilează, în cele din urmă, între două strategii.

Pe de o parte, Nietzsche sugerează posibilitatea unei considerări artistice a lumii realizată cu mijloace științifice, însă printr-o atitudine anti-metafizică, antiromantică, pesimistă și sceptică. Întrucât stă în slujba filosofiei voinței de putere, o știință istorică de acest fel ar trebui să poată scăpa de iluzia credinței în adevăr. ²⁰⁹ Atunci ar trebui, firește, ca valabilitatea acestei filosofii să fie presupusă. Nietzsche trebuie de aceea, pe de altă parte, să afirme posibilitatea unei critici a metafizicii ce dezgroapă rădăcinile gândirii metafizice, fără să renunțe la sine însăși ca filosofic El îl declară pe Dionysos filosof, iar pe sine însuși se declară ultimul discipol și ultimul inițiat al acestui zeu filosof. ²¹⁰

Note:

N., voi. 5, 336. N., vol. 1, 13 sq.

²⁰⁶

²⁰⁷

²⁰⁸ vezi *Genealogie der Moral*, N., voi. 5, 5, 398-405.

²⁰⁹ N., voi. 12, 159.

²¹⁰

N., voi. 5, 238.

Critica lui Nietzsche a modernității a fost dusă mai departe în ambele variante. Omul de știință sceptic, care ar vrea să dezvăluie cu metode antropologice, psihologice și istorice perversitatea voinței de putere, revolta forțelor reactive și nașterea rațiunii centrate în subiect, își găsesc urmași în Bataille, Lacan și Foucault; criticul inițiat al metafizicii, ce revendică o cunoaștere specială și urmează nașterea filosofiei subiectului până la începuturile presocratice, își găsește urmașii în Heidegger și Derrida.

IV

Heidegger dorea să preia motivele esențiale ale mesianismului dionisiac al lui Nietzsche, însă ținea să scape de aporiile unei critici autoreferențiale a rațiunii. Acel Nietzsche ce procedează „științific” vroia să trimită gândirea modernă dincolo de sine, pe căile unei genealogii a credinței în adevăr și a idealului ascetic; Heidegger, care în această strategie de demascare a teoriei puterii simțea un rest de iluminism ce nu fusese eradicat, l-a urmat cu plăcere pe „filosoful” Nietzsche. Scopul urmărit de Nietzsche prin critica totalizatoare și mistuitoare de sine a ideologiei Heidegger a vrut să-l atingă printr-o destrucție imanentă a metafizicii occidentale. Nietzsche a întins arcul survenirii dionisiace între tragedia grecească și noua mitologie. Filosofia târzie a lui Heidegger poate fi înțeleasă ca încercare de a muta această survenire de pe scena mitologiei, regândite estetic, pe cea a filosofiei.²⁰ La început, Heidegger are sarcina de a pune filosofia în locul pe care îl ocupă arta la Nietzsche (ca mișcare contrară nihilismului), pentru ca apoi să transforme în așa fel gândirea filosofică, încât să poată deveni scena osificării și înnoirii forțelor dionisiace. El vrea să descrie apariția și depășirea nihilismului ca început și sfârșit al metafizicii.

Prima prelegere a lui Heidegger despre Nietzsche poartă titlul *Der Wille zur Macht als Kunst* (Voința de putere ca artă). Ea se sprijină înainte de toate pe fragmentele postume ce au fost transformate într-un mod exagerat,

Note:

²¹¹ Heidegger s-a ocupat în mod constant cu Nietzsche între 1935 și 1945, așadar între „Einführung in die Metaphysik” (Introducere în metafizică), care mai arată încă urmele fascistului Heidegger, și „Brief über den Humanismus” (Scrisoare despre umanism), cu care începe filosofia de după război. Ideea istoriei ființei s-a format din intensă dezbateră cu filosoful Nietzsche. Acest lucru îl recunoaște Heidegger în mod explicit în 1961 în Cuvântul înainte la cele două volume care arată această fază a drumului gândirii sale: M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, voi. 1, 9 sq.

în compilația lui Elisabeth Foerster-Nietzsche, într-o operă fundamentală nescrisă.²¹² Heidegger încearcă să demonstreze teza potrivit căreia „Nietzsche stă în traseul interogării filosofiei occidentale.”²¹³ Pe gânditorul care „se reîntoarce cu metafizica sa la începutul filosofiei occidentale”²¹⁴ și conduce mișcarea opusă nihilismului el îl numește într-adevăr „artistul-filosof”, însă gândurile lui Nietzsche despre forța salvatoare a artei sunt „doar la prima vedere estetice, ele fiind de fapt, după voința lor cea mai interioară, metafizice.”²¹⁵ Înțelegerea clasicistă a artei propriie lui Heidegger promovează această interpretare; Heidegger este convins ca și Hegel de faptul că arta și-a atins sfârșitul esențial odată cu romantismul. O comparație cu Walter Benjamin ar putea arăta cât de puțin a fost atins Heidegger de experiențele autentice ale artei avangardiste. De aceea el nici nu poate înțelege de ce doar o artă intensificată subiectivist și radical diferențiată, ce dezvoltă insistent obstinația esteticului pornind de la experiența de sine a unei subiectivități descentrate, se recomandă ca inauguratoare a unei noi mitologii.²¹⁶ Cu atât mai ușor îi vine să niveleze „fenomenul estetic” și să aducă arta pe aceeași linie cu metafizica. Frumosul face să lumineze ființa: „Frumusețea și adevărul sunt” amândouă în relație cu ființa, și anume amândouă în modalitatea dezvăluirii ființei ființării.”²¹⁷ Mai târziu aceasta va însemna că poetul anunță sacrul care se revelează gânditorului. Activitatea poetică și gândirea se referă într-adevăr una la alta, însă, în final, activitatea poetică trebuie totuși să izvorască din gândirea originară.

Această ficțiune a fost complet distrusă de ediția lui Giorgio Colli și Mazzino Montinari, vezi comentariul lor la opera târzie. N., voi. 14, 383 sqq. și cronica la viața lui Nietzsche, N., voi. 15.

Note:

²¹³ Heidegger, (1961), voi. 1, 12.

²¹⁴ Heidegger, (1961), voi. 1, 27.

²¹⁵ Heidegger, (1961), voi. 1, 154.

²¹⁶ în această privință Oskar Becker dovedește o sensibilitate incomparabil mai mare prin proiectul său dualist contrar ontologiei fundamentale a lui Heidegger: O. Becker, *Von der*

Hinfälligkeit des Schönen imd der Abendewlichkeit des Kiinstler, idem, „Von der Abendteurllichkeit des Kimstler und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen", în Dasein und Dawesen, Gesammelte philosophische Aufsätze, Pfullingen 1963, 11 sqq, 103 sqq. Heidegger, (1961), voi. 1,231.

²¹⁷
²¹⁸ Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?" (Postfață la: „Ce este metafizica?") în M. Heidegger *Wegmarken*, Ffm 1978, 309.

După ce arta a fost ontologizată în această manieră²¹⁹, filosofia trebuie să preia din nou o sarcină pe care ea, în romantism, o cedase artei - anume să creeze un echivalent pentru puterea unificatoare a religiei care să se opună rupturilor modernității. Nietzsche a pus depășirea nihilismului pe seama mitului lui Dionysos înnoit estetic. Heidegger proiectează această survenire dionisiacă pe ecranul unei critici a metafizicii, care dobândește prin aceasta o importanță istorică universală. Ființa este cea care acum s-a retras din ființare și își vestește indefinita sa venire prin absență și prin durerea crescândă a lipsurilor. Gândirea care urmează acest destin al uitării ființei impus filosofiei occidentale are o funcție catalizatoare. Gândirea - care simultan provine din metafizică și întreabă cu privire la începuturile metafizicii, depășind din interior granițele acesteia - nu mai împărtășește încrederea de sine a unei rațiuni ce insistă pe autonomia ei. Desigur, straturile sub care e îngropată ființa trebuie să fie date la o parte. Însă munca destrucției servește, în alt mod decât forța reflecției, la practicarea unei noi dependențe. Ea își îndreaptă întreaga energie numai spre autodepășirea și autorenunțarea unei subiectivități ce trebuie să învețe să reziste și să se cufunde în umilință. Rațiunea însăși poate fi activă doar prin acțiunea fatală a uitării și a exilării. Chiar și amintirii îi lipsește forța de a determina pe cel exilat să se întoarcă. Ființa poate așadar să survină doar ca destin căruia i se pot eventual deschide și pentru care se pot pregăti aceia care au nevoie de ea. Critica heideggeriană a rațiunii sfârșește într-o radi-calitate - în raport cu care trebuie să fim rezervați - a unei schimbări de atitudine ce pătrunde pretutindeni, dar care e goală de conținut - departe de autonomie și către dăruirea în favoarea ființei, schimbarea de atitudine lasă în urma ei, după câte se spune, opoziția dintre autonomie și heteronomie.

Critica rațiunii de inspirație nietzscheeană ia altă direcție la Bataille. Și el utilizează noțiunea sacrului pentru acele experiențe centrifuge ale unei desfătări ambivalente, în care subiectivitatea consolidată se înstrăinează de sine înseși. Exemplare în acest sens sunt acțiunile sacrificiului religios și ale contopirii erotice în care subiectul „se eliberează de legătura sa cu eul", vrând să facă loc unei „continuități restabilite a ființei".²²⁰ Bataille investighează puterea originară ce ar putea vindeca fractura dintre lumea muncii disciplinată rațional și alteritatea proscrisă a rațiunii. Bataille gândește reîntoarcerea coplesitoare în continuitatea pierdută a ființei ca erupție a elemen-

Note:

²¹⁹ Heidegger rezumă prima sa prelegere despre Nietzsche în cuvintele: „Pornind de la esența ființei trebuie să fie înțeleasă arta drept survenire fundamentală a ființării, drept creatoare cu adevărat.

²²⁰ G. Bataille, *Der heilige Eros*, Ffm. 1982.

telor contrare rațiunii, ca act înflăcărat al dezmărginirii sinelui. În acest proces de dizolvare, subiectivitatea izolată monadic a indivizilor, ce se afirmă unul împotriva altuia, se expropriază și se prăbușește în abis.

Desigur, Bataille se apropie de această putere dionisiacă, îndreptată împotriva principiului individuației, nu pe calea modestă a unui exercițiu de autodepășire a gândirii metafizice, ci prin accesul (ce descrie și analizează în mod direct) la fenomenele autodepășirii și autodizolvării specifice subiectului ce acționează rațional în raport cu un scop. Evident, trăsăturile bacan-tice ale unei voințe orgiastice de putere sunt cele care îl interesează pe Bataille - activitatea creatoare și dăruitoare a unei voințe de putere ce se manifestă atât în joc, dans, exuberanță, cât și în acele emoții descătuseate prin deconstrucție, prin priveliștea durerii și a morții stăpânitoare, ce provoacă groază și plăcere. Privirea curioasă cu care Bataille disecă răbdător experiențele-limită ale acțiunilor rituale de sacrificiu și ale actului sexual este condusă și informată de o estetică a groazei. Suporterul durabil și adversarul de mai târziu al lui Andre Breton nu trece, ca Heidegger, pe lângă experiența estetică fundamentală a lui Nietzsche, ci urmărește radicalizarea acestei experiențe în suprarealism. Bataille cercetează obsesiv acele reacții afective ambivalente de rușine, scârbă, oroare, de satisfacție sadică, declanșate de impresii subite, supărătoare, dureroase ce irump cu putere. În aceste emoții explozive, tendințele opuse ale dorinței și retragerii alarmate înapoi se unesc într-o fascinație paralizantă. Scârba, aversiunea și repulsia se contopesc cu senzualitatea, desfătarea și lăcomia. Conștiința care este expusă acestor ambivalențe sfâșietoare își pierde controlul. Suprarealiștii au vrut să declanșeze această stare de șoc cu mijloace estetice, agresiv stabilite. Bataille urmărește urmele acestei „inspirații profane” înapoi până la tabuurile cadavrului omenesc, ale canibalismului, ale corpului gol, ale sângelui menstrual, ale incestului, s.a.m.d.

Aceste cercetări antropologice ce ne vor mai preocupa oferă punctul de plecare pentru o teorie a suveranității. Ca și Nietzsche în „Genealogie der Moral”, Bataille cercetează separarea și eliminarea completă a tot ceea ce e eterogen, prin care se constituie mai întâi lumea modernă a exercitării puterii, a consumului și muncii raționale în raport cu un scop. Bataille nu se sfiește să construiască o istorie a rațiunii occidentale, care descrie, asemeni criticii heideggeriene a metafizicii, epoca modernă ca epocă a sleirii. Însă la Bataille elementele eterogene și respinse nu apar sub forma unui destin apocaliptic, gândit mistic, ci ca forțe subversive ce trebuie să irumpă convulsiv numai atunci când nu se descătusează totuși într-o societate socialistă într-o manieră extrem de liberă.

Pentru acest drept al sacralității reînnoite Bataille se luptă într-un mod paradoxal cu mijloacele analizei științifice. El nu disprețuiește nicidecum gândirea metodică. „Nimeni nu poate să pună problema religiei dacă pornește de la rezolvări arbitrare pe care *spiritul de exactitate* actual nu le admite. În măsura în care vorbesc de experiența interioară și nu de obiecte, eu nu sunt un om al științei, însă în clipa în care vorbesc de obiecte, eu o fac cu rigoarea inevitabilă a omului de știință.”²²¹

Bataille se separă de Heidegger atât prin accesul său la o experiență estetică autentică, din care creează noțiunea de sacru, cât și prin respectul acordat caracterului științific al unei cunoașteri pe care ar vrea s-o utilizeze la analiza sacrului. Cu toate acestea, între acești doi gânditori apar paralele atunci când se iau în considerare contribuțiile lor la discursul filosofic al modernității. Asemănările structurale se explică prin faptul că Heidegger și Bataille au vrut să rezolve, în continuarea lui Nietzsche, aceeași sarcină. Amândoi au vrut să facă o critică radicală a rațiunii - una ce atacă rădăcinile criticii înseși. Din această punere concordantă a problemei apar, din punct de vedere formal, obligații asemănătoare de argumentare. În primul rând, obiectul criticii trebuie să fie atât de clar determinat, încât să putem recunoaște în el rațiunea centrată în subiect ca principiu al modernității. Heidegger alege ca punct de plecare gândirea obiectivatoare a științelor moderne, Bataille acțiunea rațională în raport cu un scop a activității capitaliste și a aparatului birocratizat de stat. Heidegger cercetează conceptele ontologice fundamentale ale filosofiei conștiinței pentru a demasca voința de dispunere tehnică asupra proceselor obiectualizate ca impuls ce stăpânește gândirea de la Descartes până la Nietzsche. Subiectivitatea și reificarea blochează privirea către ceea ce nu e disponibil. Bataille cercetează acele imperative ale viabilității economice și ale eficienței, cărora li se supun din ce în ce mai exclusiv munca și consumul, pentru a capta în productivismul industrial o tendință către autodistrugere prezentă în toate societățile moderne. Societatea complet raționalizată împiedică folosirea neproductivă și irosirea generoasă a bogăției acumulate.

Deoarece critica totalizată a rațiunii a renunțat la speranța într-o dialectică a iluminismului, ceea ce cade în raza de acțiune a acestei critici trebuie să fie atât de cuprinzător încât alteritatea rațiunii, forțele contrare ființei și suveranității, să nu se releve în cele din urmă ca momente refulate și înăbușite ale rațiunii înseși. De aceea, Heidegger și Bataille recurg odată cu Nietzsche la acel ceva de dinaintea începuturilor istoriei occidentale, la

vremurile arhaice timpurii, pentru a regăsi urmele dionisiacului fie în gândirea presocraticilor, fie în stările de excitație ale ritualurilor sacre de sacrificiu. Aici trebuie să poată fi identificate acele experiențe golite, eliminate prin raționalizare, ce pot da viață expresiilor „ființă” și „suveranitate”. Amândouă sunt în primă instanță doar niște nume. Ele trebuie în așa fel introduse ca și concepte contrastante în raport cu rațiunea, încât să rămână rezistente la toate încercările raționale de asimilare. „Ființa” se definește ca fiind ceea ce *s-a.retras* din totalitatea obiectual gândită a ființării, iar „suveranitatea” ca ceea ce a fost *exclus* din lumea utilității și a calculabilului. Aceste forțe originare apar în imaginile unei abundente dăruitoare, însă retrase și absente - a unei bogății ce așteaptă să fie risipită. În timp ce rațiunea e definită prin exploatare și disponibilizare calculată, alteritatea sa poate fi caracterizată doar negativ ca ceea ce e pur și simplu indisponibil și neexploatabil - ca mediu în care subiectul se poate cufunda, atunci când renunță la sine ca subiect și se depășește.

Ambele momente, rațiunea și alteritatea sa, nu stau într-o opoziție ce trimite la o suprimare și totodată conservare dialectică, ci într-un raport tensionat de respingere și excludere reciprocă. Relația lor nu e constituită printr-o dinamică a unei refulări ce ar putea fi anulată prin procesele contrare ale autorefecției sau ale praxisului elucidat. Rațiunea dinamicii retragerii și părăsirii, a separării și a proscrierii este mai degrabă atât de slab livrată, încât subiectivitatea obtuză nu atinge, prin forțele proprii ale anamnezei și analizei, ceea ce i se sustrage sau ceea ce nu intră în contact cu ea. Alteritatea reflecției rămâne inaccesibilă autorefecției. Ea guvernează un joc de forțe de o natură metaistorică sau cosmic-naturală, ce reclamă un efort de *un alt* tip. Efortul paradoxal al unei rațiuni ce se depășește pe sine ia la Heidegger forma chiliastică²²² a unei gândiri-evocatoare urgente, ce invocă destinul ființei, în timp ce Bataille speră de la sociologia sacrului, gândită în logici diferite, o luminare a jocului transcendent al forțelor, însă nu o influențare a lui.

Ambii autori își edifică teoria pe calea unei reconstrucții narative a istoriei rațiunii occidentale. Heidegger, care pe firul conducător al filosofiei subiectului interpretează rațiunea drept conștiință de sine, înțelege nihilismul ca expresie a unei înstăpâniri tehnice mondiale descătușate într-o manieră totalitară. Aici ar trebui să se împlinească destinul unei gândiri metafizice, puse în mișcare de întrebarea cu privire la ființă, care, cu toate acestea, pierde tot mai mult din vedere acest esențial în fața totalității ființării reificate.

Note:

²²² (doctrina despre) așteptarea împărăției de o mie de ani de după revenirea lui Christos (n.t.).

Bataille, care a interpretat pe firul conducător al filosofiei praxisului rațiunea ca muncă, înțelege nihilismul drept consecință a unei obligații de acumulare, autonomizate într-o manieră totalitară. Aici se împlinește destinul unei producții în surplus, care a servit în primă instanță înstrăinării festiv-suverane, dar care apoi a utilizat din ce în ce mai mult resurse în scopul creșterii producției, transformând risipirea în consum și anulând bazele suveranității creator-devotate.

Uitarea ființei și exilarea părții proscrise sunt cele două imagini dialectice ce inspiră până astăzi toate acele încercări ce îndepărtează critica rațiunii de figurile de gândire ale unui iluminism în sine dialectic, și vor să ridice alteritatea rațiunii la rangul de instanță în fața căreia modernitatea poate fi chemată la ordine. Voi examina de aceea, pe de o parte, la filosofia de mai târziu a lui Heidegger (și continuarea productivă a acestei mistici filosofice prin Derrida), pe de altă parte, la economia generală a lui Bataille (și genealogia cunoașterii întemeiată în teoria puterii a lui Foucault), dacă aceste două drumuri pe care le-a indicat Nietzsche conduc într-adevăr afară din filosofia subiectului.

Heidegger a ontologizat în mod clar arta și a mizat totul pe dinamica unei gândiri ce se eliberează prin destrucție și care ar trebui să depășească metafizica din sine însăși. Prin aceasta el scapă de aporiile unei rațiuni autoreferențiale care trebuie să-și distrugă propriile sale temelii. Prin turnura ontologică a mesianismului dionisiac el se leagă în așa fel de întrebările, de stilul de gândire și de modul de întemeiere al filosofiei originii, încât poate depăși fundamentalismul fenomenologiei husserliene doar cu prețul unei fundamentalizări a istoriei ce curge în gol. Heidegger încearcă să se elibereze de influența filosofiei subiectului prin lichefierea din punct de vedere temporal a temeliiilor ei. Însă superfundamentalismul istoriei ființei, ce ignoră toată istoria concretă, trădează faptul că el rămâne fixat pe gândirea ce a fost respinsă, în comparație cu el, Bataille rămâne credincios unei experiențe estetice fundamentale, nefalsificate a dionisiacului, deschizându-se unui domeniu de fenomene în care rațiunea centrată în subiect se poate reflecta ca alteritate a sa. Firește, el nu trebuie să admită proveniența modernă a acestei experiențe din suprarrealism, el trebuie să o mute în epoca arhaică prin intermediul cunoștințelor antropologice. Bataille urmărește în acest fel proiectul unei analize științifice a sacrului și a economiei generale, ce ar trebui să explice procesul istoric universal de raționalizare și posibilitatea unei ultime reveniri.

El ajunge aici în aceeași dilemă ca și Nietzsche: teoria puterii nu poate, în același timp, să satisfacă exigența de obiectivitate științifică și să respecte

programul unei critici autoreferențiale și totale a rațiunii, care afectează adevărul enunțurilor științifice.

Înainte de a urmări în postmodernism cele două drumuri deschise de Nietzsche și parcurse de Heidegger și Bataille, aș vrea să zăbovesc asupra unui șir de idei ce au fost până acum amânate, dacă privim din punctul în care ne aflăm: asupra încercării ambigue - întreprinse de Horkheimer și Adorno - a unei dialectici a iluminismului ce poate da satisfacție criticii radicale a rațiunii înfăptuite de Nietzsche.

V. Împletirea dintre iluminism și mit: Horkheimer și Adorno

Scriitorii *întunecați* ai burgheziei ca Machiavelli, Hobbes, Mandeville i-au plăcut întotdeauna lui Horkheimer, cel fascinat de Schopenhauer. Și ei gândeau constructiv, anumite direcții duceau de la discrepanțele lor înspre teoria socială a lui Marx. Scriitorii *negri* ai burgheziei, în primul rând Marchizul de Sade și Nietzsche au rupt această legătură. La ei se raportează Horkheimer și Adorno în *Dialectica iluminismului* - cea mai neagră carte a lor -, pentru a putea astfel surprinde în formă conceptuală procesul iluminismului de autodistrugere. Conform propriilor analize, ei nu-și mai pot pune speranțele în forța salvatoarea a acestuia. Călăuziți totuși de speranța ironică a celor lipsiți de speranță, de care vorbește Benjamin, ei nu au vrut însă să renunțe la munca conceptului, devenită un paradox. Această dispoziție, această atitudine nu ne mai este proprie. Totuși, sub semnul unui Nietzsche regândit în spirit poststructuralist, se răspândesc dispoziții și atitudini care se aseamănă până la a se confunda cu aceasta. O asemenea confuzie eu doresc să o evit.

Dialectica iluminismului este o carte ciudată. În părțile ei esențiale, cartea s-a născut din notițele luate de Gretel Adorno la discuțiile dintre Horkheimer și Adorno în Santa Monica. Textul a fost terminat în anul 1944 și a apărut trei ani mai târziu la editura Querido în Amsterdam. Exemplare ale acestei ediții au putut fi cumpărate aproape timp de douăzeci de ani. Istoria receptării cărții, prin care Horkheimer și Adorno au influențat evoluția intelectuală din Germania Federală, mai ales în primele ei două decenii, se află într-un raport interesant cu numărul cumpărătorilor ei. Curioasă este de asemenea și compoziția cărții. Ea se compune dintr-o lucrare de mai bine de cincizeci de pagini, din două excursuri și trei anexe. Acestea ocupă mai mult de jumătate din text. Forma mai degrabă confuză a prezentării împiedică la o primă vedere recunoașterea structurii clare a argumentației.

Voi explica, de aceea, mai întâi cele două teze centrale (I). Din judecata asupra modernității rezultă problema care mă interesează pe mine cu referire la situația actuală: de ce Horkheimer și Adorno vor să lumineze în mod radical

iluminismul asupra lui însuși (II). Marele exemplu pentru supralicitarea (de sine) totalizatoare a criticii ideologiei era Nietzsche. Comparația lui Horkheimer și Adorno cu Nietzsche ne instruiește nu numai cu privire la direcțiile contrare în care cele două părți își exercită critica culturii (III), ci ridică și îndoieli asupra procesului repetat prin care iluminismul devine reflexiv (IV).

I

În tradiția iluminismului, gândirea iluministă a fost înțeleasă ca o opoziție la mit și, totodată, drept contraforță în raport cu mitul. Ca *opozitie* deoarece ea opune autorității unei tradiții vechi de generații puterea neconstrângătoare a argumentului superior; ca *forță* cu acțiune contrară deoarece trebuie să înfrângă anatema forțelor colective prin înțelegeri dobândite individual și transpuse în motive. Iluminismul contrazice mitul și se sustrage astfel autorității acestuia.²²³ Acestei opoziții de care gândirea iluministă este atât de sigură Horkheimer și Adorno îi opun teza unei complicități secrete: „Deja mitul este iluminism și: iluminismul se reîntoarce în mit.”²²⁴ Această teză anunțată în prefață este dezvoltată în studiul cu același titlu și justificată în forma unei interpretări a *Odiseei*.

Din obiecția filologică anticipată, conform căreia autorii ar comite o *petitio principii* alegând prelucrarea epică târzie a unei moșteniri mitice situată la distanță în timp de Homer, se derivă o preferință metodologică: „în straturile narative ale lui Homer s-au cristalizat miturile; relatarea despre ele însă, unitatea care a fost extrasă forțat din legendele difuze reprezintă totodată traiectoria de fugă a subiectului în fața forțelor mitice” (*DA*, 61). În aventurile lui Odiseu, șiret într-o dublă privință, se reflectă preistoria unei subiectivități care se smulge din puterea forțelor mitice. Lumea mitică nu este patria, ci labirintul din care trebuie evadat de dragul propriei identități: „Dorul de casă este cel care declanșează aventura prin care subiectivitatea, a cărei preistorie este redată de *Odiseea*, scapă de lumea străveche. În faptul că noțiunea de patrie se opune mitului, pe care fasciștii vroiau să-l erijeze în patrie, rezidă paradoxul cel mai intim al epopeii” (*DA*, 96 sq.).

Cu siguranță că povestirile mitice îl recheamă pe individ la originile transmise genealogic în succesiunea generațiilor; însă manifestările rituale

Note:

K. Heinrich, *Versuch i'über die Schwierigkeit Nein zu sagen*, Ffm. 1964.

²²³

²²⁴ *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, 10; în continuare citată *DA*. Cf. și postfața mea la noua ediție, Ffm. 1985.

care trebuie să depășească și să vindece distanțarea vinovată de origini adâncesc totodată prăpastia.²²⁵ Mitul originii păstrează *sensul dublu* al provenienței ca „ivire eliberatoare”: teama de dezrădăcinare și ușurarea eliberării. De aceea urmăresc Horkheimer și Adorno viclenia lui Odiseu până în planul cel mai adânc al acțiunilor sacrificiale; acestora le este propriu un moment de înșelăciune, în măsura în care oamenii se răscumpără de blestemul forțelor răzbunătoare oferind înlocuitori valorizați simbolic.²²⁶ Acest strat al mitului caracterizează ambivalența unei atitudini a conștiinței pentru care praxisul ritual este deopotrivă real și aparent. Pentru conștiința colectivă este de o necesitate vitală forța regeneratoare a unei întoarceri rituale la origini care garantează coeziunea socială, așa cum a arătat Durkheim; dar tot atât de necesar este caracterul doar aparent al reîntoarcerii la origini, căroră membrul unei colectivități tribale trebuie totodată să li se sustragă formându-se ca eu. Astfel, forțele originii, care sunt totodată sacralizate și înșelate, constituie deja în preistoria subiectivității un prim stadiu al iluminismului (*DA*, 60).

Ar putea fi vorba de o iluminare reușită, dacă distanțarea de origini ar însemna eliberare. Forța mitică se dovedește, însă, a fi momentul care întârzie și care oprește emanciparea vizată, care prelungește în mod repetat dependența de origini, experimentată, de asemenea, ca și captivitate. De aceea iluminism numesc Horkheimer și Adorno conflictul în întregul lui care trebuie decis între tabere. Iar acest conflict, constrângerea forțelor mitice trebuie să provoace în mod **fatal**, în fiecare nou stadiu, revenirea mitului. Iluminismul trebuie să se reîntoarcă în mitologie. Această teză a autorii încearcă să o demonstreze, de asemenea, în stadiul odiseic al conștiinței.

Ei parcurg *Odiseea* episod cu episod pentru a descoperi prețul pe care experimentatul Odiseu îl plătește pentru faptul că eul său trece întărit de toate aventurile precum spiritul din acele experiențe ale conștiinței despre care relatează fenomenologul Hegel în același mod în care Homer relatează despre aventuri epice. Episoadele relatează despre pericol, viclenie și evadare și despre renunțarea autoimpusă, prin care eul care învață să stăpânească primejdia își cucerește identitatea și totodată se desparte de fericirea uniunii arhaice cu natura, atât cu cea exterioară cât și cu cea interioară. Cântecele sirenelor amintește de o fericire pe care o oferea cândva „relația fluctuantă cu natura”; Odiseu se lasă în voia tentațiilor ca cineva care se știe deja înlănțuit:

Note:

K. Heinrich, *Dahlemer Voiesungen*, Basel/Frankfurt 1981, 122 sq.

²²⁵

²²⁶ „Experiența conform căreia comunicarea simbolică cu divinitatea prin victimă nu este reală trebuie să fie străveche. Funcția de substitut atribuită victimei, preaslăvită de iraționalistii de modă nouă, nu poate fi separată de divinizarea victimei, de înșelăciune, de raționalizarea preotească a omorului prin apoteoza alesului." (DA, 66).

„Dominația omului asupra lui însuși, care îi întemeiază acestuia eul, reprezintă de fiecare dată distrugerea virtuală a subiectului de dragul căruia ea are loc, căci substanța dominată, oprimată și dizolvată prin autoconservare nu este nimic altceva decât viul a cărui funcție se determină în fiecare caz prin acțiunile autoconservării, ea este de fapt tocmai ceea ce trebuie conservat." (DA, 71) Această schemă conform căreia oamenii își formează identitatea învățând să stăpânească natura exterioară cu prețul reprimării celei interioare furnizează modelul pentru o descriere în care procesul luminării își dezvăluie ambele fețe: prețul renunțării, al ascunderii de sine, al comunicării întrerupte a eului cu natura sa proprie, devenită Sine într-un mod anonim, este interpretat drept consecință a introvertirii sacrificiului. Eul, care cândva înșelase prin sacrificiu destinul mitic, cade din nou pradă acestuia imediat ce se vede constrâns la introiecția sacrificiului: „Șinele ce persistă în identitate, născut din depășirea sacrificiului, este iarăși în mod nemijlocit un ritual sacrificial dur, păstrat cu rigiditate, pe care omul și-l celebrează sieși opunând ansamblului naturii conștiința sa". (DA, 70).

Specia umană, deci, în procesul istoric al iluminismului, s-a depărtat din ce în ce mai mult de origini, fără a se elibera totuși de constrângerea mitică la repetiție. Lumea modernă complet raționalizată este doar în aparență dezvră-jită; asupra ei planează blestemul reificării demonice și al izolării mortale. În simptomele de paralizie ale unei emancipări golate de sens se manifestă răzbunarea forțelor originii față de cei care deși au trebuit să se emancipeze, nu s-au putut totuși elibera. Constrângerea la dominarea rațională a forțelor naturii acționând din exterior a împins subiecții pe calea unui proces de educație în care forțele de producție cresc fără măsură de dragul simplei autoconservări, dar în care se atrofiază forțele concilierii, care transcend simpla autoconservare. Dominația asupra unei naturi exterioare obiectivate și asupra celei interioare reprimată este semnul persistent al iluminismului.

Prin aceasta Horkheimer și Adorno variază cunoscuta temă a lui Max Weber care dezvrăjește zeii vechi din lumea modernă și îi vede ridicându-se din morminte în forma unor forțe impersonale, pentru a relua lupta ireconciliabilă a demonilor.²²⁷

Cititorul care nu se lasă furat de prezentarea retorică și face un pas înapoi, luând în serios pretenția textului, care se vrea absolut filozofic, poate dobândi impresia:

- că teza care este tratată aici nu este mai puțin riscantă decât diagnoza lui Nietzsche asupra nihilismului, stabilită în mod asemănător;

Note:

²²⁷ M. Weber, „Wissenschaft als Bemf”, în: *Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 604.

- că autorii sunt conștienți de acest risc și în ciuda aparențelor se străduiesc în permanență să-și întemeieze critica culturii;
- în tentativa lor recurge la abstractizări și simplificări care pun sub semnul întrebării plauzibilitatea demersului lor.

Vreau mai întâi să verific dacă această impresie este corectă.

Rațiunea însăși distruge umanitatea care a făcut-o posibilă - această teză de anvergură este demonstrată într-un prim excurs, așa cu am văzut, prin faptul că procesul iluminismului se datorează *de la început* impulsului unei autoconservări care desfigurează rațiunea, deoarece o revendică pe aceasta numai în forma unei dominări raționale (în raport cu un scop) a naturii și a instinctului, tocmai ca rațiune instrumentală. Cu aceasta nu s-a arătat încă faptul că rațiunea rămâne supusă până în *produsele ei cele mai târzii*, până în știința modernă, până în reprezentările universaliste juridice și morale și până în arta autonomă, dictatului raționalității în raport cu un scop. Această teză este demonstrată în eseu asupra conceptului de iluminism, în excursul asupra iluminismului și moralei, precum și în anexa referitoare la industria culturii.

Adorno și Horkheimer sunt convinși că *știința modernă* s-a împlinit în pozitivismul logic și a renunțat la pretenția empatică de cunoaștere teoretică în favoarea valorificării tehnice: „A gândi ca atare ceea ce este prezent, a descoperi în fenomene nu doar relațiile spațio-temporale abstracte cu ajutorul cărora pot fi înhățate lucrurile, ci a le gândi dimpotrivă ca suprafață, ca momente conceptuale mijlocite care se împlinesc de-abia prin dezvoltarea sensului lor social, istoric, uman — întreaga pretenție a cunoașterii este abandonată” (*DA*, 39). Critica de mai înainte la adresa înțelegerii pozitivistice a științei se adâncește până la a deveni obiecția globală conform căreia științele însele sunt absorbite de rațiunea instrumentală. Pe firul lui *Histoire de Juliette* și al lui *Genealogie der Moral*, Horkheimer și Adorno vor să arate mai departe că rațiunea a fost alungată din morală și drept, deoarece odată cu destrămarea imaginilor religios-metafizice despre lume toate criteriile normative și-au pierdut forța în fața autorității - singura rămasă - a științei: „Faptul de a nu trece sub tăcere, ci de a striga în toată lumea imposibilitatea producerii, pornind de la rațiune, a unui argument principial împotriva crimei a stârnit ura cu care astăzi încă sunt urmăriți tocmai progresiștii Sade și Nietzsche” (*DA*, 142). Și mai departe: „Ei nu au pretins că rațiunea formală ar sta într-o relație mai strânsă cu morala decât cu imoralitatea” (*DA*, 141). Critica de mai înainte la adresa reinterpretărilor metaetice ale moralei se transformă într-un consimțământ sarcastic la scepticismul etic.

Cu analiza culturii de masă, Horkheimer și Adorno vor în cele din urmă să demonstreze că *arta* ce a fuzionat cu distracția este privată de funcția ei inovativă, este golită de toate conținuturile critice și utopice: „Factorul prin care opera de artă trece dincolo de realitate nu poate fi cu adevărat separat de stil: totuși, el nu rezidă în armonia realizată, în unitatea îndoielnică dintre formă și conținut, dintre interior și exterior, dintre individ și societate, ci în acele trăsături în care își face apariția discrepanța, în eșecul necesar al aspirației pasionale către identitate. În loc să se expună acestui eșec, în care stilul mării opere de artă s-a negat pe sine din totdeauna, arta proastă s-a cramponat de asemănarea cu alții, de surogatul identității. Industria culturii, în cele din urmă, instituie imitația în mod absolut.” (DA, 156). Critica de mai înainte la adresa a ceea ce este pur afirmativ în cultura burgheză se adâncește până la a deveni furie neputincioasă în fața justității ironice a acelei judecăți, pretins nerevizuibile, pe care cultura de mase o emite asupra unei arte care fusese din totdeauna ideologică.

Argumentația urmează, deci, când este vorba de știință, morală și artă, aceeași schemă: deja separarea domeniilor culturale, destrămarea rațiunii substanțiale încorporate încă în religie și metafizică epuizează în asemenea măsură momentele izolate ale rațiunii, rupte din corelația lor, încât acestea regresează într-o raționalitate pusă în slujba unei autoconservări devenite sălbatice. În modernitatea culturală, rațiunea este debarasată definitiv de pretenția ei de valabilitate și este asimilată pur și simplu cu puterea. Capacitatea critică de a lua poziție prin „da” sau „nu”, de a deosebi între enunțuri valide și nevalide este *subminată*, pretențiile de putere și de valabilitate intrând într-o fuziune tulbură.

Dacă se reduce critica rațiunii instrumentale la acest nucleu, devine atunci clar motivul pentru care *Dialectica Iluminismului* simplifică inevitabil, de o manieră surprinzătoare, imaginea modernității. Demnitatea proprie modernității culturale rezidă în ceea ce Max Weber a numit diferențierea obstinată a sferelor culturale. Cu aceasta însă, forța negației, capacitatea de a diferenția între „da” și „nu” nu este slăbită, ci mai degrabă potențată. Căci acum întrebările privitoare la adevăr, cele referitoare la dreptate și gust sunt tratate și elaborate după propria lor logică. Odată cu economia capitalistă și statul modern se consolidează și tendința de a *introduce* chestiunile legate de valabilitate în orizontul limitat al raționalității în raport cu un scop proprie subiecților care se autoconservă sau sistemelor care-și conservă

conținutul. Cu această înclinație către o regresie socială a rațiunii concurează, însă, constrângerea demnă de luat în seamă, indusă de raționalizarea imaginilor despre lume și a lumilor vieții, la diferențierea progresivă a unei rațiuni care

adoptă în acest demers o formă procedurală. Cu asimilarea naturalistă a pretențiilor de valabilitate cu cele de putere, cu distrugerea capacității critice concurează de apariția unei culturi de specialiști, în care o sferă articulată de valabilitate ajută pretențiile de adevăr propozițional, de corectitudine normativă și de veracitate să accedă la *sensul propriu* și chiar la o *viață proprie* ezoterică periclitată din nou prin ruperea de praxisul comunicativ cotidian.

Dialectica iluminismului nu apreciază la adevărata valoare conținutul rațional al modernității culturale, care este fixat în idealurile burgheze (și care astfel este, de asemenea, raționalizat). Mă gândesc la dinamica teoretică proprie care împinge neîncetat științele și, de asemenea, reflexia de sine a științelor *dincolo* de generarea de cunoștințe valorificabile tehnic; mă gândesc mai departe la fundamentele universaliste ale dreptului și moralei, care și-au găsit *de asemenea* o întruchipare (chiar dacă una mereu distorsionată și imperfectă) în instituțiile statelor constituționale, în formele formării democratice a voinței, în modelele individualiste ale constituirii identității. Mă gândesc, în sfârșit, la productivitatea și la forța bulversantă a experiențelor estetice fundamentale, pe care o subiectivitate eliberată de imperativele activității orientate către un scop și de convențiile percepției cotidiene le extrage din propria ei descentrare - experiențe care acced în discursurile operelor artei avangardiste la reprezentare, în discursurile criticii de artă la limbaj și în registrele valorice îmbogățite în mod inovativ ale realizării de sine la un *anume* efect iluminist — cel puțin la efecte instructive de contraste.

Dacă aceste cuvinte-cheie pentru scopul argumentației mele ar fi suficient completate, ele ar putea susține impresia intuitivă, am putea spune prudent, de inecompletitudine și unilateralitate, pe care o lasă la prima vedere lectura acestei cărți. Cititorul dobândește pe drept sentimentul că prezentarea nivelatoare nu ia în considerație trăsături esențiale ale modernității culturale.

Apoi se impune întrebarea cu privire la *motivele* care i-au putut determina pe Horkheimer și Adorno să-și plaseze critica iluminismului la un nivel atât de *profund* încât proiectul iluminismului însuși să fie periclitat; *dialectica iluminismului* nu mai lasă aproape nici o perspectivă de evadare din mitul, coagulat în putere obiectuală, al raționalității în raport cu un scop. Pentru a clarifica această întrebare vreau să identific mai întâi locul pe care îl ocupă în procesul global al iluminismului critica marxistă a ideologiei, pentru a afla apoi de ce Horkheimer și Adorno credeau că

trebuie să abandoneze și totodată să supraliciteze critica de acest tip.

II

Modul de gândire mistic l-am cunoscut până acum doar sub aspectul comportării ambigue a subiectului față de forțele originii, deci din perspectiva *emancipării*, perspectivă centrală pentru constituirea identității. Horkheimer și Adorno concep iluminismul ca pe o încercare nereușită de a scăpa de puterile destinului. Golul dezolant al emancipării reprezintă forma în care blestemul forțelor mitice îi ajunge din urmă pe cei care vor să scape. O *altă dimensiune* a descrierii gândirii mitice ca și a gândirii luminate este exprimată doar în puține locuri, acolo unde calea demitologizării este determinată ca transformare și *diferențiere a conceptelor fundamentale*. Mitul datorează forța totalizatoare, cu care el ordonează toate fenomenele percepute la suprafață într-o rețea de corespondențe, de relații de asemănare și contrast, unor concepte fundamentale în care este corelat categorial ceea ce înțelegerea modernă a lumii nu mai poate reuni laolaltă. De exemplu, limba, mediul reprezentării, nu este încă atât de detașată de realitate încât semnul convențional să fie separat total de conținutul semantic și de referent; imaginea lingvistică a lumii rămânând împletită cu organizarea lumii. Moștenirile mitice nu pot fi revizuite fără a periclita ordinea lucrurilor și identitatea genealogică din ea. Categoriile valabilității precum „adevărat” și „fals”, „bine” și „rău” sunt încă amestecate cu categorii empirice precum amăgire, cauzalitate, sănătate, substanță și puțință. Gândirea mitică nu permite nici o diferențiere conceptuală de bază între lucruri și persoane, însuflețit și neînsuflețit, între obiecte care pot fi manipulate și agenți cărora le atribuim acțiuni și expresii verbale. De-abia demitologizarea rupe acea vrajă care *nouă* ne apare ca o confuzie între natură și cultură. Procesul iluminismului duce la desocializarea naturii și la denaturalizarea lumii omului; odată cu Piaget el poate fi conceput ca *descentrare a imaginii lumii*.

Imaginea transmisă a lumii este în cele din urmă temporalizată și poate fi distinsă de lumea însăși, ca interpretare ce poate fi schimbată. Această lume exterioară se diferențiază în lumea obiectivă a ființării și lumea socială a normelor (sau a relațiilor interpersonale reglate normativ); ambele se disting de lumea interioară a trăirilor subiective. Acest proces se prelungește, așa cum a arătat Max Weber, în raționalizarea imaginilor despre lume, care se datorează la rândul lor, în ipostaza de religie și metafizică, demitologizării. Acolo unde raționalizarea, precum în cazul

tradiției occidentale, nu se oprește în fața conceptelor fundamentale teologice și metafizice, sfera contextelor de valabilitate nu este doar purificată de opiniile empirice, ci

este, de asemenea, diferențiată intern pe considerentele adevărului, ale corectitudinii normative și ale verității subiective sau ale autenticității.²²⁸

Dacă descriem acest proces dintre mit și iluminism ca formare a unei înțelegeri descentrate a lumii, atunci poate fi indicat în dramă și locul unde poate apare procedeul criticii ideologiei. Doar atunci când au fost separate raporturile de sens și cele obiective, relațiile interne și cele externe, doar atunci când știința, morala și arta sunt specializate fiecare pe o pretenție de valabilitate, când urmează fiecare *propria* logică și sunt purificate de reziduurile cosmologice, teologice, cultice, de-abia atunci poate apărea suspiciunea că autonomia valabilității pe care o pretinde o teorie, fie ea doar empirică sau normativă, este aparentă, căci în porii ei s-au strecurat interese și pretenții tăcute de putere. Critica care este inspirată de o asemenea suspiciune vrea să aducă dovada că teoria *suspectă* exprimă *a tergo*, în enunțurile pentru care revendică frontal valabilitate, dependențe pe care nu le poate mărturisi fără pierderea credibilității. Critica devine critică a ideologiei atunci când vrea să arate că valabilitatea teoriei nu s-a desprins suficient de contextul apariției, că în spatele teoriei se ascunde un nepermis *amestec de putere și valabilitate* și că ea îi mai datorează acestuia și reputația sa. Critica ideologiei vrea să arate, la un nivel în care diferența supărătoare între raporturi de sens și raporturi obiectuale este constitutivă, modul în care tocmai aceste relații interne și externe produc confuzie - și se încurcă deoarece pretențiile de valabilitate sunt determinate de raporturi de putere. Critica ideologiei nu este ea însăși o teorie care concurează cu o alta; ea se servește doar de anumite presupoziiții teoretice. Sprijinită pe acestea, ea *contestă* adevărul unei teorii suspecte *dezvăluindu-i lipsa de veracitate*. Ea duce mai departe procesul Iluminismului prin aceea că descoperă o greșeală categorială care se credea a fi depășită într-o teorie ce presupune o înțelegere demi-tologizată a lumii, dar care dovedește că e captivă în mit.

Cu acest tip de critică, iluminismul devine pentru prima dată reflexiv; el se exercită doar asupra propriilor produse - teoriile. Totuși drama iluminismului ajunge la punctul său culminant atunci când critica ideologiei devine pasibilă ea însăși de bănuiala că nu (mai) produce adevăruri - și iluminismul devine pentru a doua oară reflexiv. Îndoiala se extinde atunci și asupra rațiunii, ale cărei unități de măsură critica ideologiei le-a găsit în idealurile burgheze și le-a înțeles doar literal. Acest pas îl face *dialectica iluminismului* - ea face critica să fie autonomă față de propriile

fundamente. De ce, oare, Horkheimer și Adorno se simt constrânși să facă acest pas?

Note:

J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1981, voi. I, cap. II

Teoria Critică a fost dezvoltată mai întâi în cercul din jurul lui Horkheimer, pentru a prelucra dezamăgirile politice legate de revoluția care nu a mai avut loc în Vest, de evoluția stalinistă din Rusia sovietică și de victoria fascismului în Germania; ea trebuia să explice eșecul prognozelor marxiste, fără a întrerupe însă legăturile cu intențiile marxiste. Pe acest fundal devine de înțeles de ce s-a încetățenit în cei mai întunecați ani ai celui de-al doilea război mondial impresia că ultima scânteie de rațiune a dispărut din această realitate, lăsând în urmă în mod dezolant ruinele unei civilizații dezbinată. Ideea unei istorii naturale, pe care tânărul Adorno o preluase de la Benjamin²²⁹, părea că s-a realizat în mod neprevăzut. Istoria împietrise, în clipa accelerării ei maxime, în natură, se transformase în Golgota unei speranțe devenite de nerecunoscut.

Totuși, asemenea explicații psihologice și din perspectiva istoriei contemporane nu pot pretinde interes în contexte teoretice, decât în măsura în care conțin trimeri la un motiv sistematic. Experiențele politice trebuiau cu adevărat să afecteze presuposițiile istorico-materialiste fundamentale, pe care cercul de la Frankfurt se mai sprijinea încă în anii treizeci.

Într-una din „însemnările” (adăugate nesistematic) despre filozofie și diviziunea (științifică) a muncii se găsește un pasaj unde se poate citi un reziduu din vremurile clasice ale Teoriei Critice. Filozofia, se spune aici, „nu recunoaște norme abstracte sau scopuri care ar fi practicabile în opoziție cu cele valabile. Libertatea ei față de sugestia existentului rezidă tocmai în faptul că ea *acceptă idealurile burgheze, fără a avea nici o înțelegere pentru ele*, indiferent dacă acestea sunt cele anunțate chiar și desfigurat de reprezentanții ordinii existente, sau cele recunoscutibile ca sens obiectiv al instituțiilor, ca sens tehnic sau cultural, în ciuda oricărei manipulări” (*DA*, 292). Prin aceasta, Horkheimer și Adorno amintesc de figura criticii ideologice marxiste, care pleca de la faptul că potențialul rațional exprimat în „idealurile burgheze” și gândit în „sensul obiectiv al instituțiilor” arată o dublă față: pe de o parte, ea conferă ideologiilor clasei dominante aparența înșelătoare a unor teorii convingătoare, pe de altă parte, ea oferă punctul de pornire pentru o critică care se exercită imanent la adresa acestor configurații care ridică la rang de interes general ceea ce de fapt nu servește decât părții dominante a societății. Critica ideologiei a descifrat în ideile abuziv folosite o parte ascunsă a rațiunii existente, și a citit aceste idei ca pe o indicație care a fost confirmată prin mișcări sociale, în măsura în care s-au dezvoltat forte de producție excedentare.

Note:

¹ T. W. Adorno, *Ges. Schriften*, **voi. I**, Ffm. 1973, 345 sqq.

Autorii Teoriei Critice au păstrat în anii treizeci o parte a încrederii, specifice filozofiei istoriei, în potențialul rațional al culturii burgheze, eliberat sub presiunea forțelor dezvoltate de producție; pe aceasta s-a întemeiat, de asemenea, acel program de cercetare interdisciplinar care s-a cristalizat în volumele revistei *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941). Helmut Dubiel a arătat, cu referire la dezvoltarea Teoriei Critice timpurii, de ce acest capital de încredere s-a erodat atât de mult la începutul anilor patruzeci²³⁰, încât Horkheimer și Adorno au considerat critica marxistă a ideologiei drept epuizată și nu mai credeau că pot realiza promisiunea unei teorii critice a societății cu mijloacele științelor sociale. În loc de aceasta, ei practică o radicalizare și o supralicitate de sine a criticii ideologiei, pe care iluminismul trebuie să o lumineze cu privire la sine însuși. Prefața la *Dialectica iluminismului* începe cu mărturisirea: „Dacă noi am remarcat deja de mulți ani că în practica modernă a științei marile descoperiri sunt plătite cu o fărâmițare crescândă a culturii teoretice, credeam totuși că realizarea noastră se limitează în primul rând la critica sau continuarea doctrinelor de specialitate. Ea trebuia să rămână legată, cel puțin tematic, de disciplinele tradiționale, de sociologie, psihologie și teoria cunoașterii. Fragmentele pe care le-am unificat aici arată însă că trebuie să renunțăm la acea încredere”. (*DA*, 5)

În cazul în care conștiința devenită cinică a scriitorilor negri exprimă adevărul asupra culturii burgheze, critica ideologiei nu păstrează nimic la care ar putea apela; și dacă forțele de producție intră într-o simbioză nesănătoasă cu relațiile de producție, pe care trebuiau la un moment dat să le distrugă, nu mai există atunci nici o dinamică în care critica și-ar putea pune speranța. Horkheimer și Adorno își văd clătinate fundamentele criticii ideologiei - și doresc, totuși, să rămână legați de figura de bază a iluminismului. Astfel, ei aplică încă o dată la procesul iluminismului în întregul lui ceea ce Iluminismul a efectuat cu mitul. Critica devine totală prin aceea că se întoarce împotriva rațiunii ca fundament al propriei ei valabilități. Cum trebuie înțeleasă această totalizare și autonomizare a criticii?

III

Suspiciunea față de ideologie devine totală, însă fără a schimba direcția. Ea se îndreaptă nu doar împotriva funcției iraționale a idealurilor burgheze, ci și împotriva potențialului rațional al culturii burgheze înseși și se

Note:

¹ H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation undpolitische Erfahrung*, Ffm. 1978, Partea A.

extinde astfel asupra fundamentului unei critici a ideologiei care procedează întotdeauna imanent; rămâne, însă, intenția de a obține un efect dezvăluitor. Neschimbată rămâne figura de gândire în care este acum inserat scepticismul față de rațiune: rațiunea însăși este acum bănuită de confuzia incurabilă a pretențiilor de valabilitate și putere, însă cu o intenție încă iluministă. Prin conceptul „rațiunii instrumentale”, Horkheimer și Adorno vor să ceară socoteală unui intelect calculator care a uzurpat locul rațiunii.²³¹ Acest concept trebuie totodată să amintească de faptul că raționalitatea în raport cu un scop, dilatăta ca totalitate, suprimă diferențierea între ceea ce pretinde valabilitate și ceea ce servește autoconservării și rupe, prin aceasta, bariera dintre valabilitate și putere, anulând acea diferențiere conceptuală fundamentală pe care înțelegerea modernă a științei credea că o datorează unei depășiri definitive a mitului. Rațiunea a fost asimilată, ca instrumentală, cu puterea și a renunțat, prin aceasta, la forța sa critică - aceasta este *ultima* dezvăluire a unei critici a ideologiei aplicate sieși. Aceasta descrie totuși în mod paradoxal autodistrugerea capacității critice, întrucât ea trebuie să facă încă uz, în momentul descrierii, de critica ce a fost declarată moartă. Ea denunță faptul că iluminismul a devenit totalitar, cu propriile mijloace ale acestuia. Adorno era absolut conștient de această contradicție performativă a criticii totalizate.

Dialectica negativă a lui Adorno se citește ca o continuare a explicării motivelor pentru care trebuie să ne rotim și chiar să stăruim în această contradicție performativă, a motivelor pentru care numai desfășurarea insistentă, neobosită a paradoxului deschide perspectiva către acea „rememorare” aproape magic invocată a „naturii din subiect”, în a cărei survenire se află închis adevărul neînțeles al oricărei culturi (*DA*, 55). Adorno a rămas în anii '25, după terminarea *Dialecticii Iluminismului*, fidel impulsului filozofic și nu s-a ferit de structura paradoxală a unei gândiri a criticii totalizate. Măreția acestei consecvențe se arată în comparația cu Nietzsche, a cărui *Genealogie a moralei* fusese marele model pentru o a doua etapă în care iluminismul a devenit reflexiv. Nietzsche a dat la o parte structura paradoxală, a explicat asimilarea survenită în modernitate a rațiunii cu puterea printr-o *teorie a puterii* care se remitologizează din proprie inițiativă și care în locul pretenției de adevăr nu mai păstrează decât pretenția retorică a fragmentului estetic. Nietzsche a arătat cum se totalizează critica; dar la sfârșit nu iese la iveală decât faptul că pentru el împletirea valabilității cu puterea trece drept scandal, deoarece îngrădește o voință de putere glorificată, înzestrată cu cono-

Note:

²³¹ în special: M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1947), Ffm. 1967.

tațiile productivității artistice. Comparația cu Nietzsche arată că direcția nu este înscrisă în critica devenită totală. Dintre teoreticienii neobosiți ai demascării, Nietzsche este acela care radicalizează antiiluminismul.²³²

Poziția lui Horkheimer și Adorno față de Nietzsche este scindată: pe de o parte, ei îi atribuie meritul de a fi „printre puținii care au recunoscut, de la Hegel încoace, dialectica iluminismului” (*DA*, 59). Ei acceptă, bineînțeles, „doctrina nemiloasă a identității dominației și rațiunii” (*DA*, 143), deci *inițiativa unei* supralicitări totalizatoare de sine a criticii ideologiei. Pe de altă parte, ei nu pot trece cu vederea faptul că Hegel este, de asemenea, marele antipod al lui Nietzsche. Nietzsche plasează critica rațiunii în planul afirmativ, în măsura în care negația determinată - acel procedeu, deci, pe care Horkheimer și Adorno vor să-l păstreze drept unic exercițiu, deoarece rațiunea însăși a început să se clatine, - își pierde forța. Critica lui Nietzsche distruge însuși impulsul critic: „Ca obiecție împotriva civilizației, morala stăpânilor îi reprezenta, în mod inversat, pe cei opresați: ura împotriva instinctelor degenerate denunță obiectiv adevărata natură a maestrului în educație, care devine vizibilă numai la victimele ei. Ca mare putere, însă, și religie de stat, morala stăpânilor se prescrie întru totul acelor civilizatorii *powers that be*, majorității compacte, resentimentului și la tot ceea ce cândva

l s-a opus. Nietzsche este contrazis de realizarea sa și, astfel, iese la iveală adevărata față a gândirii sale, care în ciuda oricărei afirmări a vieții era ostilă spiritului realității” (*DA*, 122).

Poziția scindată față de Nietzsche este instructivă. Ea oferă și o indicație asupra faptului că *Dialectica iluminismului* îi datorează mai mult lui Nietzsche decât numai strategia unei critici a ideologiei întoarsă împotriva ei însăși. Neclară este, ca și mai înainte, o anumită nepăsare în tratarea a ceea ce putem numi liniștiți, de-o manieră bombastică, cuceririle raționalismului occidental. Cum pot cei doi, iluminați cum sunt încă, să subaprecieze conținutul rațional al modernității culturale în asemenea măsură, încât să nu mai perceapă decât un amestec de rațiune și dominație, putere și valabilitate? S-au inspirat ei tot din Nietzsche, atunci când și-au dobândit criteriile criticii lor a culturii dintr-o experiență fundamentală, *devenită independentă*, a modernității estetice?

Uimitoare sunt mai întâi coincidențele de conținut.²³³ La acea construcție, pe care Horkheimer și Adorno o pun la baza „preistoriei” lor a

Note:

²³² Precum urmașii lui neoconservativi, el se pretinde deja a fi „antisociolog”, cf. H. Baier, *Die Gesellschaft - ein langer Schatten des toten Gottes*, în: *Nietzsche-Studien*, voi. 10/11, Berlin 1982, 6 sqq.

„subiectivității”, se găsesc punct cu punct corespondențe cu Nietzsche. Imediat ce oamenii, crede Nietzsche, sunt privați de instinctele lor „expuse de vedere” ei trebuie să se bizuie pe „conștiința” lor, și anume pe aparatul obiectualizării și al luării în stăpânire a naturii exterioare: „ei erau reduși la gândire, deducție, calcul, combinare de cauze și efecte, acești nefericiți.”²³⁴ în aceeași mișcare trebuiau însă îmblânzite și vechile instincte, trebuia oprimată natura nevoilor care nu mai găseau nici o satisfacere spontană. În acest proces al inversării direcției impulsului, al interiorizării, s-a constituit sub semnul renunțării sau al „relei conștiințe” subiectivitatea naturii interioare: „Toate instinctele care se descarcă în exterior *se îndreaptă acum către interior* - aceasta este ceea ce eu numesc *interiorizarea* omului: de-abia odată cu aceasta se ivește la om ceea ce mai târziu a fost numit, sufletul” lui. întreaga lume interioară, la origine subțire ca fi cum ar fi prinsă între două piei, s-a separat și a crescut, a dobândit profunzime, lățime, înălțime în măsura în care descărcarea în exterior a omului a fost *împiedicată*.”²³⁵ în cele din urmă, cele două elemente ale unei dominații asupra naturii exterioare și interioare a omului se asociază și se fixează în dominația instituționalizată a oamenilor asupra oamenilor: „Farmecul păcii și al societății” apasă pe toate instituțiile, deoarece ele îl constrâng pe om la renunțare: „Acele bastioane înspăimântătoare cu care organizația statală se apără împotriva tuturor vechilor instincte ale libertății - pedepsele, în primul rând, fac parte dintre aceste bastioane - au făcut ca toate acele instincte ale omului sălbatic, liber, rătăcitor să se întoarcă înapoi *împotriva omului însuși*.”²³⁶

Critica lui Nietzsche a cunoașterii și moralei prefigurează, de asemenea, o idee pe care Horkheimer și Adorno o dezvoltă în forma unei critici a rațiunii instrumentale: în spatele idealurilor de obiectivitate și a pretențiilor de adevăr ale pozitivismului, în spatele idealurilor ascetice și a pretențiilor de corectitudine ale moralei universaliste se ascund imperatiile autoconservării și dominației. O teorie pragmatică a cunoașterii și o doctrină a moralei bazată pe afecte demască rațiunea teoretică și practică ca fiind pure ficțiuni în care pretențiile de putere își creează un alibi eficient - și aceasta cu ajutorul imaginației, a „instinctului de inventare de metafore” pentru care

Note:

Cf. și P. Pfltz, „Nietzsche im Lichte der Kritischen Theorie”, în *Nietzsche-Studien* voi. 3, Berlin 174, 175 sqq.

²³⁴ N. voi. 5,322.

²³⁵ Loc. cit.

²³⁶ Loc. cit.

stimulările exterioare oferă ocazia unor răspunsuri proiective, ocazia unei țesături de interpretări în spatele căreia textul dispare.²³⁷

Nietzsche reliefează, ce-i drept, altfel decât *Dialectica iluminismului*, perspectiva din care privește el modernitatea. De-abia această perspectivă explică de ce natura obiectivată și societatea moralizată decad la rangul de forme de manifestare corespondente ale aceleiași forțe mitice, fie aceasta voința de putere pervertită sau rațiunea instrumentală.

Această perspectivă s.-a deschis odată cu modernitatea estetică, cu acea autodezvăluire încăpățanată, forțată în arta avangardistă a unei subiectivități descentrate, eliberate de toate îngrădirile cogniției și activității orientate către un scop, de toate imperativele muncii și utilității. Nietzsche nu este doar contemporan și înrudit spiritual cu Mallarmé²³⁸, el nu a preluat doar spiritul romantic târziu al lui Richard Wagner; el aduce primul la concept meditația modernității estetice, înainte să capete conștiința estetică formă obiectivă în literatura, pictura și muzica secolului al 20-lea - și să fie prelucrată de Adorno într-o *Teorie Estetică*. În valorizarea a ceea ce este tranzitoriu, în celebrarea dinamismului, în preamărirea actualității și a noului se exprimă o conștiință a timpului motivată estetic, nostalgia după un prezent imaculat, static. Intenția anarhică a suprarealiștilor de a *sparge* continuumul istoriei decăderii este deja activă la Nietzsche. Forța subversivă a unei opoziții estetice care va alimenta mai târziu reflexiile lui Benjamin și chiar ale lui Peter Weiss izvorăște deja la Nietzsche din experiența rebeliunii împotriva a tot ceea ce este normativ. Este aceeași forță care neutralizează binele moral, precum și utilitatea practică, care se exprimă în dialectica misterului și a scandalului, în plăcerea legată de spaima profanării. Nietzsche pune pe Socrate și pe Iisus, acei avocați ai credinței în adevăr și în idealul estetic, să stea ca mari adversari a săi: ei sunt aceia care neagă valorile estetice! Doar arta, „în care minciuna, voința de amăgire se sfințește”²³⁹, doar teroarea frumosului îi dă lui Nietzsche încrederea că nu este prins de lumea fictivă a științei și moralei.

Nietzsche întronează *gustul*, „da-ul și nu-ul gustului”²⁴⁰, drept singurul organ al unei „cunoașteri” dincolo de adevăr și fals, de bine și rău. Judecata de gust a cunoscătorului estetic el o ridică la rangul de model al judecății

Note:

²³⁷ J. Habermas, Nachwort zu F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften, Ffm. 1968,

237 sqq.

²³⁸ Fapt la care face trimitere G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Milnchen 1976, 38

sqq.

²³⁹ N. voi. 5,402.

²⁴⁰ N. voi. 5, 158.

valorice, „al aprecierii valorice”. Sensul legitim al criticii este acela al unei judecăți estetice care creează o ordine a rangului, care cântărește lucrurile, care măsoară forțele. Și orice interpretare este evaluare. „Da-ul” exprimă o înaltă considerație, „nu-ul” o desconsiderație. „Înaltul” și „josul” caracterizează dimensiunea luărilor de poziție de tip da/nu în genere.

Este interesant de văzut cât de consecvent *subminează* Nietzsche luările de poziție de tip da/nu față de pretenții criticabile de valabilitate. El devalorizează mai întâi adevărul propozițiilor asertorice și corectitudinea propozițiilor normative reducând validitatea și invaliditatea la *judecăți de valoare* pozitive și negative: el reduce „p este adevărat” și „h este corect”, reduce deci propozițiile complexe prin care noi revendicăm valabilitate pentru propoziții enunțative și imperative la simple propoziții evaluative prin care exprimăm aprecieri valorice, și anume spunem că am prefera adevărul falsului și binele răului. Nietzsche interpretează mai întâi pretențiile de valabilitate ca preferințe și pune apoi întrebarea: presupunând că vrem mai degrabă adevărul (și dreptatea): de ce nu mai degrabă neadevrul (și nedreptatea)?²⁴¹ Judecățile de gust sunt cele care răspund la întrebarea privitoare la „valoarea” adevărului și dreptății.

Ce-i drept, în spatele acestor aprecieri valorice fundamentale s-ar putea ascunde încă o arhitectonică care trebuie să ancoreze, precum altădată la Schelling, unitatea rațiunii teoretice și practice în facultatea de judecată estetică. O asimilare completă a rațiunii cu puterea Nietzsche nu o poate realiza decât contestând statutul cognitiv al judecăților de valoare și demonstrând că în luările de poziție de tip da/nu ale aprecierilor valorice nu se mai exprimă pretenții de valabilitate, ci pure pretenții de putere.

Din punctul de vedere al analizei limbajului, următorul pas argumentativ are, de aceea, scopul de a asimila judecăți de gust cu imperative, aprecieri valorice cu manifestări ale voinței. Nietzsche se ocupă de analiza kantiană a gustului²⁴² pentru a demonstra teza conform căreia evaluările sunt necesare subiectiv și nu pot fi asociate cu o pretenție de validitate intersubiectivă. Aparența plăcerii dezinteresate, precum și impersonalitatea și generalitatea judecății estetice trebuie să provină doar din perspectiva privitorului; din perspectiva artistului creator recunoaștem însă că *aprecierile* valorice sunt induse de *instituiri* valorice. Estetica producției dezvoltă experiența artistului genial care *crează* valori: din perspectiva sa aprecierile valorice

Note:

²⁴¹ N. voi. 5, 15.

¹⁴² N. voi. 5, 346 sq.

sunt dictate de „o privire care instituie valori”²⁴³. Productivitatea care instituie valori prescrie aprecierii valorice legea. Astfel se exprimă în valabilitatea pe care o pretinde judecata gustului doar „excitarea voinței prin frumusețe”. O voință răspunde unei alte voințe, o forță se înstăpânește asupra alteia.

Acesta este drumul pe care ajunge Nietzsche de la luările de poziție de tipul da/nu ale aprecierilor valorice, după ce le-a purificat de toate pretențiile cognitive, la conceptul voinței de putere. Frumosul este „stimulentul voinței de putere”. Nucleul estetic al voinței de putere îl constituie capacitatea unei sensibilități care se afișează în oricât de multe coduri posibil.²⁴⁴

Dacă însă gândirea nu se mai poate mișca în elementul adevărului, al pretențiilor de adevăr în genere²⁴⁵, opoziția și critica își pierde sensul. *A contrazice*, „a spune nu” păstrează doar sensul lui a „*vrea să fii altfel*”. Lucru cu care nu se poate mulțumi Nietzsche în a sa critică a culturii. Aceasta nu trebuie să se epuizeze în agitație, ci *să arate* de ce este fals sau incorect, sau rău să recunoaștem dominația idealurilor ostile vieții specifice științei și moralei universaliste. După ce însă au fost devalorizate toate predicatele de valabilitate, după ce a devenit clar că în aprecierile valorice se exprimă pretenții de putere și de valabilitate - după care măsură mai poate face critica diferențieri? Ea trebuie cel puțin să poată deosebi între o putere care *merită* să fie apreciată și una care *merită* să fie devalorizată.

Pentru a ieși din această aporie va fi de ajutor o *teorie a puterii* care diferențiază între forțe „active” și forțe doar „reactive”. Însă Nietzsche nu poate admite această teorie a puterii ca pe o teorie care poate fi adevărată sau falsă. El însuși se mișcă, în conformitate cu propria analiză, într-o lume a aparenței în care pot fi deosebite umbre mai luminoase de umbre mai întunecate, însă nu rațiunea de iraționalitate. Aceasta este totodată lumea recăzută în mit în care puteri acționează unele asupra altora și în care nu a rămas nici un element care ar putea transcende lupta puterilor. Poate că este

Note:

²⁴³ N. voi. 271.

²⁴⁴ Funcția de mediere a judecății estetice în reducția luărilor de poziție de tip da/nu față de

pretențiile de valabilitate criticabile la „da” și „nu” spus exprimărilor imperative ale voinței se arată și în modul cum Nietzsche revizuieste împreună cu conceptul de *adevăr al enunțurilor* conceptul *lumii* conținut în gramatica noastră: „Ce ne constrânge în genere la presupunerea că există o opoziție esențială între ‚adevăr’ și ‚fals’? Nu ajunge să acceptăm graduri de aparență, și umbre, și tonuri generale mai luminoase și mai întunecate - diferite *valeurs* pentru a folosi limbajul pictorial? De ce nu ar putea fi lumea *care ne privește pe noi* - o ficțiune? Și cui întreabă acum: ‚însă din ficțiune nu face parte un agent?’ nu i s-ar putea răspunde: *De cel* Nu este permis să fim puțin ironici tocmai față de subiect, precum și față de predicat și obiect? Nu ar trebui ca filozoful să se ridice deasupra credinței în gramatică?” (N. voi. 5, 53 sq.)

²⁴⁵ G. Deleuze, *op. cit.*, 114 sqq.

totuși tipic pentru percepția anistorică a modernității estetice faptul că epocile particulare își pierd aspectul lor propriu în favoarea unei afinități eroice a prezentului cu ceea ce este cel mai îndepărtat și mai original: decadentul vrea să se pună, printr-un salt, în legătură cu barbarul, sălbaticul, primitivul. Oricum, înnoirea de către Nietzsche a cadrului mitic original se potrivește cu această mentalitate: cultura *autentică* a apus deja demult; asupra prezentului planează blestemul depărtării de origini; de aceea Nietzsche gândește apariția iminentă a culturii antiutopic, ca reîntoarcere și revenire.

Acest cadru nu are o funcție pur metaforică; el are sensul sistematic de a face loc demersului paradoxal al unei critici eliberate de ipotecile gândirii iluministe. La Nietzsche critica ideologiei devenită totală se transformă în ceea ce el numește „critică genealogică”. După ce sensul critic al negării a fost suspendat și procedeul negației a fost anulat, Nietzsche ajunge la acea dimensiune a mitului originii care permite o diferențiere ce depășește *toate celelalte* dimensiuni: *mai vechiul* este în lanțul generațiilor *mai timpuriul*, este ceea ce e mai aproape de origine. *Mai originarul* trece drept ceea ce este mai venerabil, mai nobil, mai pur; pe scurt: trece drept ceea ce este mai bun. *Proveniența* și *originea* servesc drept criteriu al rangului în sens social și, în același timp, logic.

În acest sens, Nietzsche își sprijină critica moralei pe *genealogie*. El reduce aprecierea valorică morală, care atribuie unei persoane sau unui mod de acțiune un loc într-o ierarhie constituită după criterii de valabilitate, la origine și prin aceasta la rangul social al celui care emite judecata morală: „Indicația către drumul cel *bun* mi-a oferit-o întrebarea cu privire la ceea ce vor să spună din perspectivă etimologică denumirile ‚binelui’ în diferite limbi: am descoperit că toate se reduc la aceeași metamorfoză conceptuală - că pretutindeni, nobil’, ‚aristocrat’ în sens de stare socială este conceptul fundamental din care se dezvoltă în mod necesar ‚bun’ în sens de ‚nobil la suflet’, ‚aristocrat’, de la ‚cu suflet superior’, ‚privilegiat sufletește’: o evoluție care merge întotdeauna paralel cu o altă care face să treacă în cele din urmă în conceptul de ‚rău’ ceea ce este ‚comun’, ‚plebeu’, Josnic’.”²⁴⁶ Astfel localizarea genealogică a puterilor dobândește un sens critic: forțele mai timpurii și mai nobile după origine sunt cele active, creatoare, în timp ce în forțele ulterioare originii, mai josnice, reactive se exprimă o voință de putere pervertită.

Cu aceasta Nietzsche ține în mână mijloacele conceptuale cu care poate denunța impunerea credinței în rațiune și a idealului ascetic, a științei și moralei, așadar

impunerea acestora drept o victorie pur factică a forțelor

reactive, care decide însă destinul modernității. După cum se știe, ele trebuie să provină din „instinctul de protecție și mântuire al unei vieți degenerate”,²⁴⁷ din resentimentul celor mai slabi.²⁴⁸

IV

Am urmat critica totalizatoare raportată la sine în două variante. Horkheimer și Adorno se găsesc în aceeași încurcătură ca și Nietzsche: atunci când nu renunță la efectul unei demascări ultime și vor *să ducă mai departe critica*, ei trebuie să păstreze încă, pentru a explica corupția *tuturor* criteriilor raționale, *unul* nealterat. În fața acestui paradox critica care se autodepășește își pierde direcția. Ea are două opțiuni.

Nietzsche caută ieșirea într-o teorie a puterii, ceea ce este consecvent deoarece aceea fuziune a rațiunii cu puterea pe care o dezvăluie critica lasă lumea, ca și cum ea *ar fi* lumea mitică, în seama luptei ireconciliabile a puterilor. Nietzsche a devenit, pe bună dreptate, prin intermediul lui Gilles Deleuze, influent în Franța structuralistă ca teoretician al puterii. Și Foucault a înlocuit modelul represiunii, dezvoltat de Marx și Freud în tradiția iluminismului, printr-un pluralism al strategiilor puterii care se intersectează unele cu altele, care se succed unele altora, care se deosebesc după tipul formării discursului și după gradul intensității lor, care nu pot fi însă *judecate* sub aspectele valabilității, așa cum era cazul prelucrărilor conștiente ale conflictelor față de cele inconștiente.²⁴⁹

O ieșire din încurcătura unei critici care atacă presupuzițiile proprii ei valabilități nu o oferă, ce-i drept, nici doctrina despre forțele active și cele pur reactive - ea deschide, totuși, drumul unei evadări din orizontul modernității. Ca teorie, ea este lipsită de bază, dacă diferențierea categorială dintre pretenții

Note:

²⁴⁷N.vol. 5,366.

²⁴⁸ Pe mine mă interesează în acest loc structura argumentului. Nietzsche își păstrează numai

printr-un recurs la o figură a gândirii mitice poziția criticului demascator, după ce a distrus fundamentele criticii ideologiei printr-o utilizare autoreflexivă a acestei critici. Pe o altă pagină se găsește conținutul ideologic al *Genealogiei moralei*, lupta lui Nietzsche în genere împotriva ideilor moderne pentru care, în rândurile celor care disprețuiesc democrația, savanții arată ca și înainte un interes surprinzător: R. Maurer, *Nietzsche und die Kritische Theorie*; G. Rohmoser, „Nietzsches Kritik der Moral”, în *Nietzsches Studieri*, voi. 10/11, Berlin 1982, 34 sqq. și 328 sqq.

²⁴⁹ H. Fink-Eitel, „Michel Foucaults Analytik der Macht”, în: F. A. Kittler (ed.), *Austrei-bung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn 1980, 38 sqq.; A. Honneth, H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Ffm. 1980, 123 sqq.

de valabilitate și de putere reprezintă baza pe care trebuie să se realizeze *orice* demers teoretic. De aceea se modifică și efectul demascării: nu *intuiția* fulgerătoare a unei confuzii care amenință identitatea produce șocul, așa cum în glumă *înțelegerea* poantei produce râsul eliberator; șocul îl transmite ștergerea afirmată a diferențelor, năruirea afirmată a acelor categorii, care pot face dintr-o greșeală, o uitare sau o promisiune o eroare categorială care amenință identitatea - sau din artă aparență. Această schimbare regresivă de direcție pune forțele emancipării în serviciul antiiluminismului.

Horkheimer și Adorno aleg o altă opțiune, prin faptul că adâncesc și mențin manifestă contradicția performativă a unei critici a ideologiei care se supralicitează pe sine și nu mai vor să o depășească teoretic. După ce la* nivelul atins al reflexiei orice încercare de a construi o teorie ar trebui să sfârșească într-o totală lipsă a fundamentelor, ei renunță la teorie și practică *ad hoc* negația determinată, opunându-se astfel acelei fuziuni dintre rațiune și putere care astupă toate fisurile: „Negația determinată nu respinge reprezentările imperfecte ale absolutului, idolii, așa cum o face rigorismul, opunându-le ideea pe care ele nu o pot satisface. Dialectica dezvăluie mai degrabă fiecare imagine ca scriere. Ea învață să citească în trăsăturile imaginii mărturisirea falsității ei, care îi suprimă puterea și o încredințează adevărului. Cu aceasta limba devine mai mult decât un sistem de semne. Prin conceptul negației determinate Hegel a reliefat un element care deosebește iluminismul de dizolvarea pozitivistă cu care el îl identifică. (DA, 36). Spiritul de contradicție practicat este ceea ce rămâne din „spiritul teoriei inflexibile”. Iar acest praxis este asemeni unei invocări, pentru a utiliza spiritul rău al progresului nemilos „la țelul său” (DA, 57).

Cine stăruie pe un paradox într-un loc pe care altădată filozofia îl ținea ocupat cu argumentările ei ultime nu adoptă doar o poziție incomodă; el poate să-și mențină poziția, doar dacă poate convinge că nu există *nici o ieșire*. Și retragerea dintr-o situație aporetică trebuie blocată, altfel există o cale, și anume tocmai cea care duce înapoi. După părerea mea, tocmai acesta e cazul.

Instructivă este comparația cu Nietzsche în măsura în care ea ne face atenți la orizontul estetic al experienței care dirijează și motivează privirea ce stabilește diagnosticul contemporaneității. Am arătat cum desprinde Nietzsche din relația cu rațiunea teoretică și practică acel moment al rațiunii care accede la valabilitate în obstinația sferei valorice estetico-expressive, în special în arta avangardistă și în

critica artei, și cum stilizează el facultatea de judecare estetică pe firul unei „aprecieri valorice” alungate în irațional, făcând din ea o facultate de diferențiere dincolo de adevăr și fals, bine și rău. Pe această cale, Nietzsche găsește criterii pentru o critică a culturii care

demaschează în mod asemănător știința și morala ca forme de expresie ideologice ale unei voințe de putere pervertite, tot așa cum *Dialectica iluminismului* denunță aceste configurații ca încorporări ale rațiunii instrumentale. Această împrejurare ne face să presupunem că Horkheimer și Adorno percep modernitatea culturală dintr-un orizont asemănător al experienței, cu aceeași sensibilitate crescută și cu aceeași optică îngustată care ne face insensibili la urmele și la formele existente ale raționalității comunicative. O dovedește și arhitectonica filozofiei adorniene târzii, în care *Dialectica Negativă* și *Teoria Estetică* se sprijină reciproc - prima, care dezvoltă conceptul paradoxal al non-identicalului, trimite la cea de-a doua, care descifrează conținutul mimetic deghizat în operele de artă avansate.

Nu a lăsat, oare, nici o ieșire felul în care Horkheimer și Adorno au pus problema cu care s-au văzut confrunțați la începutul anilor patruzeci? Cu siguranță că teoria pe care s-au sprijinit până atunci și procedeul criticii ideologiei nu mai erau viabile - deoarece forțele de producție nu mai dezvoltau nici o forță subversivă; deoarece crizele și conflictele de clasă nu mai susțineau o conștiință revoluționară și, în genere, nici o conștiință unitară, ci una fragmentată; deoarece în cele din urmă idealurile burgheze au fost confiscate sau, în orice caz, au luat forme care sustrăgeau unei critici care se exercita immanent suprafețele de atac. Pe de altă parte, Horkheimer și Adorno nu au mai investit nici un efort în revizuirea teoriei din perspectiva științelor sociale, deoarece scepticismul față de conținutul ideilor burgheze părea să pună sub semnul întrebării criteriile criticii ideologiei.

În fața acestui al doilea element, Horkheimer și Adorno au făcut o mutare cu adevărat problematică; ca și istorismul, ei s-au lăsat²⁵⁰ în voia unui scepticism fără opreliști față de rațiune, în loc să cântărească motivele care trezeau îndoieli față de însuși acest scepticism. Pe această cale, fundamentele normative ale teoriei sociale ar fi putut fi plasate atât de profund²⁵¹, încât nu ar fi putut fi afectate de o descompunere a culturii burgheze, așa cum s-a întâmplat la acea vreme, în Germania, sub privirile tuturor.

Critica ideologiei a și dus mai departe, într-o anumită privință, iluminismul nedialectic al gândirii ontologice. Ea a rămas prinsă în reprezentarea puristă, ca și cum în relațiile interne dintre geneză și validitate s-ar ascunde diavolul, care trebuie gonit pentru ca teoria, curățată de toate adaosurile empirice, să se poată mija în elementul ei propriu. De această moștenire critica devenită totală nu s-a eliberat.

Căci în intenția unei ultime „demas-

Note:

⁸⁰ H. Schnädelbach, „Ober historische Aufklärung“, în: *Allgemeine Zeitschr. f. Philos.* 1979, 17 sq.

²⁸¹ Cf. teoria mea a acțiunii comunicative, 2 voi. , Ffm. 1981.

cari" care vrea să îndepărteze dintr-un singur gest vălul de pe confuzia dintre rațiune și putere se trădează o aspirație puristă - asemenea aspirației ontologiei de a separa categorial, dintr-o lovitură, ființa de aparență. Precum sunt în comunitatea comunicativă a cercetătorilor așa-numitele *context of discovery* și *context of justification*, amândouă sferile sunt însă în așa fel întrețesute încât trebuie despărțite procedural prin gândirea *mijlocitoare*, iar aceasta înseamnă: de fiecare dată din nou. în argumentație critica și teoria, clarificarea și justificarea *se întrepătrund* permanent, chiar dacă participanții la discurs *trebuie să presupună* că între presupuzițiile comunicative inevitabile ale vorbirii argumentative, doar constrângerea nesilită a argumentului mai bun devine decisivă. Însă ei știu sau pot ști că această idealizare este necesară doar întrucât convingerile se formează și se păstrează într-un mediu care nu este „pur“, nu este mai presus, după tipicul ideilor platonice, de lumea fenomenelor. Doar vorbirea care își mărturisește aceasta poate dizolva farmecul gândirii mitice, fără a pierde lumina potențialului semantic păstrat de asemenea în mit.

VI. Subminarea raționalismului occidental prin critica metafizicii: Heidegger

Horkheimer și Adorno se luptă încă cu Nietzsche, Heidegger și Bataille se strâng sub stindardul lui Nietzsche pentru ultima înfruntare. Pe baza cursurilor despre Nietzsche din anii '30 și începutul anilor '40, aş vreau să urmăresc mai întâi cum Heidegger preia treptat mesianismul dionisiac în cea întreprindere care vizează să treacă pragul către gândirea postmodernă pe calea unei depășiri survenind din interior a metafizicii. Pe acest drum, Heidegger ajunge la o filozofie temporalizată a originii. Ce înțeleg eu prin aceasta vreau să caracterizez, anticipând, prin patru operații pe care le efectuează Heidegger în disputa sa cu Nietzsche.

I) în primul rând, Heidegger reasează filozofia în poziția dominantă din care ea a fost alungată de critica tinerilor hegelieni. La acel moment, desublimarea spiritului fusese deja făcută în propriile concepte ale lui Hegel — ca o reabilitare a exteriorului față de interior, a materialului față de spiritual, a ființei față de conștiință, a obiectivului față de subiectiv, a sensibilității față de intelect și a empiriei față de reflecție. Din această critică a idealismului a rezultat pierderea puterii filozofiei - nu doar în raport cu mersul specific al științei, moralei și artei, ci

și în raport cu propriul drept al lumii social-politice. Printr-o mișcare contrară, Heidegger restituie filozofiei plenitudinea pierdută a puterii sale. Conform concepției sale, destinele istorice ale unei culturi sau societăți sunt stabilite de fiecare dată în sensul lor printr-o preînțelegere valabilă colectiv a tot ceea ce poate surveni în lume. Această preînțelegere ontologică este dependentă de conceptele fundamentale care alcătuiesc orizontul și care prejudecă oarecum sensul ființării: „Indiferent cum este interpretată de fiecare dată ființarea, fie ca spirit în sensul spiritualismului, fie ca materie și forță în sensul materialismului, fie ca devenire și viață, ca voință, ca substanță sau subiect, ca *energeia*, ca eternă reîntoarcere a identicului, de fiecare dată ființarea apare ca ființare în lumina ființei.”²⁵²

În Occident, metafizica este locul unde această preînțelegere se articulează cel mai clar. Schimbările epocale ale înțelegerii ființei se oglindesc în istoria metafizicii. Deja pentru Hegel istoria filozofiei devenise cheia pentru filozofia istoriei. Un rang asemănător dobândește istoria metafizicii pentru Heidegger; prin ea filozoful se înstăpânește asupra surselor de la care fiecare epocă își primește destinul lumina. 2) Această optică idealistă este plină de consecințe pentru critica lui Heidegger a modernității. La începutul anilor '40 - în același moment în care Horkheimer și Adorno scriau în California acele fragmente disperate, care mai târziu au fost publicate sub titlul *Dialectica iluminismului* - Heidegger vede în formele politice și militare de manifestare ale totalitarismului „împlinirea dominației european-moderne a lumii”. El vorbește despre „lupta pentru dominația lumii”, despre „lupta pentru exploatarea nelimitată a lumii ca sursă de materii prime și pentru utilizarea lipsită de iluzii a materialului uman în slujba împuternicirii necondiționate a voinței de putere”.²⁵³ Pe un ton care nu este întotdeauna total lipsit de admirație, Heidegger caracterizează supraomul după imaginea unui ideal tipic de bărbat SA: „Supraomul este matricea acelei umanități care pentru prima dată se vrea pe sine și se modelează ca această matrice. Această matrice a omului instituie în interiorul întregului lipsit de sens voința de putere ca „sens al pământului”. Ultima perioadă a nihilismului european este „catastrofa” în sensul răsturnării afirmative.”²⁵⁴ Heidegger vede esența totalitară a epocii sale caracterizată prin tehnicile cu acțiune globală ale stăpânirii naturii, conducerii războaielor și ale selecției rasiale. În ele se manifestă raționalitatea absolutizată în raport cu un scop proprie „calculării oricărei acțiuni și planificări”. Însă aceasta se întemeiază la rându ei în înțelegerea specific modernă a ființei, care s-a radicalizat de la Descartes la Nietzsche: „Epoca pe care o numim epoca modernă... se determină prin faptul că omul devine măsura și centrul ființării, adică ceea ce se află în epoca modernă la baza oricărei obiectualizări și putințe de reprezentare, *subjectum*.”²⁵⁵ Originalitatea lui Heidegger rezidă în clasificarea metafizico-istorică a dominației moderne a subiectului. Descartes se află oarecum la mijloc între Protagoras și Nietzsche. El concepe subiectivitatea conștiinței de sine ca fundament absolut cert al reprezentării;

Note:

²⁵²

„Einleitung zu: Was ist Metaphysik", în Heidegger (1967), 361 sq. 'Heidegger (1961), voi. 2, 333. 'Heidegger (1961), voi 2, 313. 'Heidegger (1961), voi. 2, 61.

prin aceasta, ființarea în întregul ei se transformă în lumea subiectivă a obiectelor reprezentate, iar adevărul în certitudine subiectivă.²⁵⁶

Cu această critică a subiectivismului modern, Heidegger preia un motiv care aparține de la Hegel potențialului de temă al discursului modernității. Interesantă este mai puțin turnura ontologică pe care Heidegger i-o dă temei, cât mai cu seamă lipsa de echivoc cu care el judecă rațiunea centrată în subiect. Heidegger nu ține cont aproape deloc de acea diferență dintre rațiune și intelect, pornind de la care Hegel vroia încă să mai dezvolte dialectica iluminismului; în conștiința de sine el nu este capabil să găsească în afara laturii autoritare și una conciliatoare. Heidegger însuși, și nu iluminismul limitat, nivelează rațiunea la intelect. Aceeași înțelegere a ființei care împinge modernitatea la extinderea nelimitată a puterii sale de dispunere asupra proceselor obiectuali zate ale naturii și societății constrânge subiectivitatea, care a fost eliberată, la obligații ce servesc la asigurarea procedurii sale imperative. Obligațiile normative care s-au creat singure rămân acum idoli goi. Din această perspectivă Heidegger poate distruge rațiunea modernă atât de temeinic, încât nu mai distinge între conținuturile universaliste ale umanismului, iluminismului și chiar ale pozitivismului, pe de o parte, și reprezentările particulariste de autoafirmare ale rasismului și naționalismului sau doctrinele reacționare ale tipurilor în stilul lui Spengler și Jünger, pe de altă parte.²⁵⁷ Indiferent dacă ideile moderne apar în numele rațiunii sau al distrugerii rațiunii, prisma înțelegerii moderne a ființei descompune toate orientările normative în pretențiile de putere ale unei subiectivități obsedate de autodepășire.

Totuși, reconstrucția critică a istoriei metafizicii nu se poate descurca fără un etalon *propriu*. Pe acesta ea îl împrumută de la conceptul implicit normativ de „împlinire" a metafizicii.

3) Ideea originii și a sfârșitului metafizicii își datorează potențialul critic faptului că Heidegger se mișcă, nu mai puțin decât Nietzsche, în interiorul conștiinței moderne a timpului. Pentru el, începutul *epocii moderne* este caracterizat de cezura epocală a filozofiei conștiinței, care începe cu Descartes; iar radicalizarea prin Nietzsche a acestei înțelegeri a ființei marchează *timpul cel mai nou* care determină constelația prezentului.²³⁸ Acesta la rândul lui apare ca moment al crizei; prezentul stă sub presiunea deciziei „dacă această epocă finală este sfârșitul istoriei occidentale sau jocul opus unui alt în-

Note:

²⁵⁶ Heidegger (1961), voi. 2, 141 sqq., 195 sqq.

²⁵⁷ Heidegger (1961), voi. 2, 145 sq.

²⁵⁸

Heidegger (1961), voi. 2, 149.

ceput."²⁵⁹ Este vorba despre decizia „dacă Occidentul îndrăznește încă să creeze un scop dincolo de sine și de istorie sau preferă să decadă în păstrarea și intensificarea intereselor comerciale și vitale și să se mulțumească cu invocarea deja existentului ca și cum acesta ar fi absolutul.”²⁶⁰ Necesitatea unui alt început²⁶¹ atrage privirea în vârtejul viitorului. Reîntoarcerea la origini, la „proveniența esenței” nu poate fi gândită decât în modul apropiierii de „viitorul esenței”. Acest viitor intră în categoria absolut noului: „împlinirea unei epoci... este punerea pentru prima dată necondiționată și anticipativ completă a ceea ce este neașteptat și a ceea ce niciodată nu trebuie așteptat... noul.”²⁶² Totuși mesianismul lui Nietzsche, care mai lăsa spațiu de joc pentru „a cere salvarea” (precum se spune în mistica iudaică), se răstoarnă la Heidegger în așteptarea apocaliptică a survenirii catastrofice a noului. Totodată Heidegger preia de la modele romantice, în special de la H61-derlin, figura de gândire a zeului absent, pentru a putea concepe sfârșitul metafizicii ca „împlinire” și, astfel, ca semn neechivoc al „celuilalt început”. Tot așa cum altădată Nietzsche spera să facă saltul impetuos de la opera wagneriană în trecutul viitor al tragediei grecești, tot așa vrea Heidegger să se propulseze înapoi de la metafizica lui Nietzsche a voinței de putere la originile presocratice ale metafizicii. Înainte însă ca Heidegger să poată descrie istoria Occidentului, între începuturile metafizicii și sfârșitul ei, ca noapte a depărtării zeilor, înainte ca el să poată descrie împlinirea metafizicii ca reîntoarcere a zeului dispărut, el trebuie să creeze o corespondență între Dionysos și preocuparea metafizicii, care are de-a face cu ființa ființării. Semizeul Dionysos se oferă romanticilor, cât și lui Nietzsche, ca zeu absent, care dă de înțeles unei modernități părăsite de zeu, prin „marea sa depărtare”, ce forțe de coeziune socială i-au fost sustrate în decursul propriului ei progres. Ca punte de legătură între ideea lui Dionysos și întrebarea fundamentală a metafizicii servește acum ideea diferenței ontologice. Heidegger separă ființa, care întotdeauna a fost înțeleasă ca ființă a ființării, de ființare. Ființa poate servi ca purtătoare a survenirii dionisiace doar atunci când devine - ca orizont istoric în interiorul căruia ajunge mai întâi la apariție ființarea - într-o anumită măsură autonomă. Abia atunci ființa, separată ipostatic de ființare, poate prelua rolul lui Dionysos: „Ființarea este părăsită de ființa însăși. Părăsirea de către ființă privește ființarea în întregul ei și nu

Note:

¹Heidegger (1961), voi. 1,480.

²Heidegger(1961), voi. 2, 579.

Heidegger (1961), voi. 2, 656.

¹ Heidegger (1961), voi. 2,479.

doar ființarea de tipul omului, care își reprezintă ființarea ca atare și căruia ființa însăși în acest act al reprezentării i se sustrage în adevărul ei."²¹

Heidegger reliefează neobosit forța pozitivă a acestei sustrageri a ființei ca pe o survenire a refuzului. „Absența ființei este ființa însăși ca această absență.”²⁶⁴ în totala uitare modernă a ființei negativitatea părăsirii de către ființă nici măcar nu mai este resimțită. Astfel se explică semnificația centrală a unei anamneze a istoriei ființei care se prezintă acum ca destrucție a uitării de sine proprie metafizicii.²⁶⁵ Întregul efort al lui Heidegger năzuiește la „a experimenta omiterea stării de neascundere ca pe o venire a ființei înseși și a gândi ceea ce a fost astfel experimentat.”²⁶⁶

4) Heidegger nu poate totuși înțelege destrucția istoriei metafizicii ca pe o critică demascantă, iar depășirea metafizicii ca pe un ultim act de dezvăluire. Căci reflecția de sine, care face acest lucru, aparține încă epocii subiectivității moderne. Gândirea care se servește de diferența ontologică ca de un fir conducător trebuie să revendice o competență cognitivă de *dincolo* de reflecția de sine, de dincolo de gândirea discursivă în genere. Nietzsche putea încă să invoce faptul că „pune filozofia pe solul artei”; lui Heidegger nu-i mai rămâne decât gestul de a da asigurări că pentru inițiați „există o gândire care este mai riguroasă decât cea conceptuală”.²⁶⁷ Gândirea științifică și cercetarea realizată metodic cad pradă unei deprecieri globale, deoarece se mișcă înăuntrul înțelegerii moderne a ființei, prefigurată de filozofia subiectului. Chiar și filozofia rămâne, atâta vreme cât nu renunță la argumentare, pe orbita obiectivismului. Și ea trebuie să accepte obiecția că „orice contrazicere este ridicolă în câmpul gândirii esențiale.”²⁶⁸

Pentru a face chiar și numai într-un mod superficial plauzibilă necesitatea unei cunoașteri speciale, adică a unui acces privilegiat la adevăr, Heidegger trebuie, ce-i drept, să niveleze într-un mod șocant evoluțiile diferențiate ale științelor și filozofiei *de după* Hegel.

În cursul ținut în 1939 despre Nietzsche se găsește un capitol interesant care poartă titlul: „înțelege-rea și calcularea”. Aici Heidegger atacă permanent atitudinea monologică a filozofiei conștiinței. Aceasta pleacă de la subiectul individual care este opus în cunoaștere și acțiune unei lumi

Note:

Heidegger (1961), voi. 2, 355. Heidegger (1961), voi. 2, 353.

²⁶³

²⁶⁴

²⁶⁵ Deja în *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, § 6, Heidegger vorbește despre „Destrucția istoriei ontologiei”.

^{266 267}

Heidegger (1961), voi. 2, 367. Heidegger (1967), 353. Heidegger (1967), 333,

obiective de lucruri și evenimente. Asigurarea statorniciei subiectului apare ca raportare calculatoare la obiectele perceptibile și manipulabile. Înăuntrul acestui model, dimensiunea provizorie a înțelegerii subiecților între ei trebuie să apară și sub categoria lui „a face un calcul ca să vezi dacă te poți baza pe (Rechnenkonnen auf) (ceilalți) oameni”.²⁶⁹ Față de acest fapt Heidegger subliniază sensul nestrategic al acordului vizat la nivel intersubiectiv pe care se bazează în realitate „relația cu altul, cu lucrul și cu sine”: „A te înțelege cu privire la ceva înseamnă: a crede *același lucru*, iar în cazul divergenței de opinii înseamnă a stabili privințele în care există un acord, cât și o disensiune... Deoarece înțelegerea greșită și neînțelegerea sunt doar moduri derivate ale înțelegerii, întâlnirea acelorași oameni în identitatea și sineitatea lor trebuie întemeiată mai întâi prin înțelegere ...” {*op. cit.* 578 sq.) în această dimensiune a înțelegerii rezidă și resursele pentru subzistența grupurilor sociale, printre altele acele surse ale integrării sociale care se epuizează în modernitate {*op. cit.* 579).

În mod ciudat, Heidegger este de părere că *acest tip* de cunoștințe sunt rezervate criticii sale a metafizicii. El ignoră faptul că reflecții absolut asemănătoare constituie punctul de plecare atât pentru metodologia științelor umane și sociale bazate pe înțelegere, cât și pentru orientări filozofice influente ca pragmatismul lui Peirce și Mead, iar, mai târziu, pentru filozofia lingvistică a lui Wittgenstein și Austin sau pentru filozofia hermeneutică a lui Gadamer. Filozofia subiectului nu este deloc aceea putere absolut reificatoare, care capturează întreaga gândire discursivă și lasă deschisă doar salvarea în imediatețea cufundării mistice. Există *alte* drumuri care duc afară din *filozofia* subiectului. Faptul că Heidegger nu percepe în istoria filozofiei și a științei de după Hegel nimic altceva decât o silabisire monotonă a prejudecăților filozofiei subiectului poate fi explicat doar prin aceea că el rămâne încă prins în felul în care fuseseră puse problemele de filozofia subiectului în forma fenomenologiei husserliene.

II

Hegel și Marx s-au încurcat, în încercarea de a depăși filozofia subiectului, în propriile lor concepte fundamentale. Acest reproș nu-i poate fi adus lui Heidegger, dar lui i se poate ridica o obiecție la fel de gravă. Heidegger se desprinde atât de puțin de problemele puse de conștiința

transcendentală, încât nu poate sparge carcasa de concepte fundamentale a filozofiei conștiinței altfel decât pe calea negației abstracte. Chiar și în *Scrisoare despre umanism*, care reprezintă rezultatul a zece ani de interpretare a lui Nietzsche, Heidegger își caracterizează demersul prin trimiteri implicite la Husserl. El ar vrea, se spune aici, „să păstreze ajutorul esențial al vederii fenomenologice și, totodată, să abandoneze intenția de „știință” și „cercetare”.”²¹

Husserl înțelegea reducția transcendențială ca pe un procedeu care trebuia să permită fenomenologului stabilirea unei separații clare între lumea ființării, dată în atitudinea naturală, și sfera conștiinței pure, constitutive, care conferă ființării un sens. Heidegger nu a renunțat întreaga sa viață la *intuiționismul* acestui procedeu; în filozofia târzie, demersul este doar debarasat de pretenția metodicității și transformat în „situație în mijlocul adevărului ființei”. Și *punerea problemei* specifică lui Husserl rămâne pentru Heidegger determinantă, în măsura în care el mută întrebarea fundamentală a teoriei cunoașterii în ontologie. În ambele cazuri privirea fenomenologică este orientată către lume ca și corelat al subiectului cunoscător. La fel ca și, de exemplu, Humboldt, George Herbert sau Wittgenstein târziu, Heidegger nu se desprinde de privilegierea tradițională a comportamentului teoretic, a utilizării constatative a limbii și a pretenției de valabilitate a adevărului pro-pozițional. În mod negativ, Heidegger rămâne, în sfârșit, legat și *ăfunda-mentalismul* filozofiei conștiinței. În introducerea sa la *Ce este metafizica*, el compară filozofia cu un copac care se ramifică în științe, crescând el însuși din solul metafizicii. Aducerea-aminte „propovăduită” a ființei nu pune sub semnul întrebării poziția fundamentalistă - „nu smulge, pentru a vorbi în imagini, rădăcina filozofiei. Îi sapă baza și îi afânează solul.”²⁷¹ Deoarece Heidegger nu contrazice ierarhizările unei filozofii obsedate de autoîntemeiere, el poate să se confrunte cu fundamentalismul numai prin dezgroparea unui strat situat și mai adânc - și de acum nestatornic. Ideea destinului ființei rămâne înlănțuită în această privință de opusul ei negat în mod abstract. Heidegger depășește orizontul filozofiei conștiinței doar pentru a zăbovi în umbra ei. Înainte de a clarifica pe baza lucrării *Ființă și timp* această poziție ambiguă, ar vrea să indice trei consecințe dubioase:

a) Discursul modernității avusese de la sfârșitul secolului al 18-lea, sub titluri mereu noi, o singură temă: paralizarea forțelor de coeziune socială, retragerea în sfera privată și dezbinarea, pe scurt: acele deformări ale unui praxis cotidian unilateral raționalizat, care trezește nevoia unui echivalent la

Note:

²⁷⁰ Heidegger (1967), 353.

²⁷¹ Heidegger (1967), 363.

puterea unificatoare a religiei. Unii își pun speranța în forța reflexivă a rațiunii - sau cel puțin într-o mitologie a rațiunii; ceilalți invocă forța mitico-poetică a unei arte care trebuia să constituie centrul vieții publice regenerate. Ceea ce Hegel a numit nevoia de filozofie s-a transformat, de la Schlegel la Nietzsche, în nevoia criticii rațiunii de o nouă mitologie. Heidegger a ontologizat și fundamentalizat această nevoie concretă, volatilizând-o într-o ființă care se sustrage ființării. Prin această mutație, el face de nerecunoscut atât proveniența acestei nevoi din patologiile unei lumi a vieții raționalizate în mod ambiguu, cât și arta subiectivistă ca fundal de experiență al unei critici radicalizate a rațiunii. Heidegger încifrează desfigurările evidente ale praxisului comunicativ cotidian într-un destin incomprehensibil al ființei, administrat de filozofi. Totodată el blochează posibilitatea descifrării, eliminând praxisul deficitar al înțelegerii cotidiene ca pe un praxis care a uitat de ființă, unul comun, orientat pe calcul, al asigurării stabilității, și contestă totalității etice dezbinată a lumii vieții orice interes esențial.²⁷²

b) Din filozofia târzie a lui Heidegger rezultă ca o consecință ulterioară faptul că această critică a modernității a devenit independentă de analizele științifice. „Gândirea esențială” se refuză tuturor întrebărilor empirice și normative care pot fi prelucrate și, astfel, tratate în genere în formă argumentativă cu mijloacele științelor sociale sau ale istoriei. Cu atât mai nestingherite se înmulțesc intuițiile esențiale abstracte în orizontul opac de prejudecăți al criticii burgheze a culturii. Judecățile critice ale lui Heidegger despre impersonalitate, despre dictatura spațiului public și neputința celui privat, despre tehnocrație și civilizația de mase sunt lipsite de orice originalitate, deoarece aparțin repertoriului tipic de opinii al generației mandarinilor germani.²⁷³ În școala lui Heidegger au fost făcute cu siguranță încercări mai serioase de a adapta conceptele ontologice ale tehnicii, totalitarului, politicului în genere la scopurile analizei prezentului; însă tocmai în aceste eforturi se arată ironia faptului că gândirea ființei cade cu atât mai tare în plasa modelelor actuale ale științei, cu cât se crede mai mult deasupra praxisului științific.

c) Problematică este, în sfârșit, nedeterminarea destinului pe care Heidegger îl promite ca rezultat al depășirii metafizicii. Deoarece ființa se sustrage abordării asertorice a propozițiilor descriptive, deoarece ea nu poate fi decât circumscrisă prin vorbirea indirectă și „trecută sub tăcere”, destinele ființei rămân incomprehensibile. Vorbirea lipsită de conținut propozițional

Note:

²⁷² Heidegger (1961), voi. 1, 580.

F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, Cambr. Mass. 1969; v. și recenzia mea în: J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Ffm. 1981, 458 sqq.

despre ființă are totuși sensul ilocuționar de a pretinde resemnarea în fața destinului. Latura ei practică și politică rezidă în efectul perlocuționar al disponibilității, difuze ca și conținut, de a asculta de o autoritate aureolată, dar nedeterminată. Retorica târzie a lui Heidegger oferă compensații pentru conținuturile propoziționale pe care textul însuși le refuză: ea îi face pe cei cărora li se adresează să ia parte cu toții la contactul cu puteri pseudo-sacrale. Omul este „păstorul ființei”. Gândirea este faptul rememorativ „de a te lăsa luat în folosință”. Ea „aparține” ființei. Aducerea-aminte a ființei este supusă „legilor destinalității”. Gândirea „ia aminte” la destinul ființei. Păstorul umil este „chemat” de ființa însăși să păstreze adevărul acesteia. Astfel, ființa „oferă” celui salvat grația și celui înverșunat pornirea către nenorocire. Acestea sunt formulele cunoscute din Scrisoarea despre Umanism, care sunt repetate de atunci în mod stereotip. Limbajul din *Sein und Zeit* (*Ființă și timp*) sugerase decizionismul hotărârii goale; filozofia târzie recomandă obediența unei tot atât de goale disponibilități de a te supune. Cu siguranță că formula goală a „aducerii-aminte” poate fi înzestrată și cu un alt sindrom ati-tudinal, de exemplu, cu cerința anarhistă a unei atitudini de refuz ce corespunde mai degrabă dispozițiilor afective contemporane decât supunerea oarbă față de ceea ce este⁰ superior.²⁷⁴ Iritant rămâne însă caracterul arbitrar cu care poate fi actualizată din perspectiva istoriei contemporane aceeași figură de gândire.

Dacă luăm aminte la aceste consecințe, putem atunci, pe bună dreptate, să ne îndoim de faptul că filozofia târzie a lui Heidegger, ce supralicitează critica metafizicii realizată de Nietzsche, se sustrage cu adevărat discursului modernității. Ea se datorează unei cotituri care trebuia să ofere o ieșire din fundătura reprezentată de *Ființă și timp*. Această cercetare extrem de riguroasă din punct de vedere argumentativ a filozofului Heidegger poate fi

Note:

²⁷⁴ Reiner Schurman vede sfârșitul metafizicii în faptul că s-a încheiat succesiunea epocilor în care înțelegerea ontologică era determinată de dominația unor principii unice. Postmodernitatea stă sub seninul morții *oricărei* formt de interpretare unificatoare, condusă de principii; ea poartă trăsăturile anarhice ale unei lumi policentrice care a pierdut diferențierile categoriale anterioare.

O dată cu constelația cunoscută a științei și acțiunii se modifică și conceptul politicului. Schurman caracterizează transformarea structurală prin următoarele caracteristici: (1) Abolishing the primacy of teleology in action. (2) Abolishing the primacy of responsibility in the legitimation of action. (3) Change into action as a protest against the administered world. (4) Disinterest in the future of Mankind. (5) Anarchy as the essence of what is „Doable”. Cf. R. Schurman, *Questioning the Foundation of Practical Philosophy, Human Studies*, Voi. I, 1980, 357 sqq.; *ibidem*, *Political Thinking in Heidegger, Social Research*, Voi. 45, 1978, 191 sqq., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question d'agir*, Paris 1982.

înțeleasă ca o fundătură, dacă o inserăm într-un alt context al istoriei gândirii decât în acela în care o așează retrospectiv Heidegger.

III

Heidegger a subliniat în repetate rânduri că a efectuat analiza existențială a *Dasein-ului* numai cu scopul de a reînnoi întrebarea privitoare la sensul ființei, întrebare ocultată încă de la începuturile metafizicii. El vrea să ocupe locul expus în care istoria metafizicii se lasă recunoscută și, totodată, se împlinește în sensul ei creator de unitate.²⁷⁵ Această pretenție autoritară din faza târzie a lui Heidegger ascunde contextul mai apropiat în care s-a născut de fapt *Ființă și timp*. Nu mă refer doar la postidealismul secolului al 19-lea, ci și la acea revoluție neoontologică care a cuprins filozofia germană după primul război mondial de la Rickert și Scheler până la N. Hartmann. Din perspectiva istoriei filozofiei, în această eră a neokantianismului în descompunere, care înainte fusese singura filozofie de valoare universală, nu se pune problema unei reîntoarceri la ontologia prekantiană. Formele de gândire ontologice au servit mai degrabă la extinderea subiectivității transcendente dincolo de domeniul cogniției și, astfel, la „concretizarea” ei. Deja istorismul și filozofia vieții deschiseseră domenii de experiență cotidiene și extracotidiene precum transmiterea tradiției, creativitatea estetică, existența corporală, socială și istorică, făcându-le să fie demne de un interes filozofic - domenii de experiență care suprasoliciteau actele constitutive ale eului transcendental și care spulberau, în orice caz, conceptul clasic al subiectului transcendental. Dilthey, Bergson și Simmel înlocuiseră actele productive ale sintezei transcendente cu productivitatea neclară, colorată vitalist a vieții sau a conștiinței; totuși ei nu s-au desprins în această întreprindere de modelul expresivist al filozofiei conștiinței. Decisivă a rămas și pentru ei reprezentarea unei subiectivități care se alienează pentru a contopi aceste obiectivări din nou în trăire.²⁷⁶ Heidegger preia aceste impulsuri, dar recunoaște inadecvarea conceptelor fundamentale ale filozofiei conștiinței, l-a care acești filosofi nu pot renunța. El se află în fața problemei înlocuirii conceptului, dominant de la Kant încoace, de subiectivitate transcendentală,

Note:

⁷⁵ Din această perspectivă determină W. Schulz „locul în istoria filozofiei al lui Martin Heidegger”, în: *Phil. Rundsch.*, 65 sqq. și 211 sqq., în: O. Poggeler (ed.), *Heidegger*, Koln 1969, 95 sqq.

²⁷⁶ G. Simmel, „Zur Philosophie der Kultur”, în: *Philosophische Kultur*, Bln. 1983. Cf. și postfața mea: *Simmel als Zeitdiagnostiker*, op. cit. 243-253.

fără a nivela însă bogăția de diferențieri pe care o elaborase la final filozofia subiectului prin fenomenologia lui Husserl.

Contextul de probleme în care s-a născut *Ființă și timp* este amintit de Heidegger însuși în § 10, unde face referire la Husserl și Scheller: „Această persoană nu este un lucru, o substanță, un obiect. Prin aceasta este subliniat același lucru pe care îl indică Husserl, atunci când cere pentru unitatea persoanei o constituție fundamental diferită de cea a lucrurilor naturale ... Din esența persoanei face parte faptul că ea nu există decât prin efectuarea unor acte intenționale ... Ființa psihică nu are nimic de-a face cu ființa persoanei. Actele sunt efectuate, persoana este cea care efectuează acte.”²⁷⁷ Heidegger însuși nu se declară mulțumit cu această poziție și întreabă: „Care este însă sensul ontologic al lui „a efectua”, cum trebuie determinat pozitiv din punct de vedere ontologic modul de a fi al persoanei?” Heidegger se folosește de vocabularul revoluției neoontologice pentru a continua dizolvarea conceptului subiectivității transcendente; însă în această radicalizare, el nu renunță la poziția transcendentală a eLucidării reflexive a condițiilor de posibilitate ale ființei persoanei ca fapt-de-a-fi-în-lume. Altfel, plenitudinea articulată a structurilor ar trebui să se scufunde în vârtejul nediferențiat al terciului conceptual al filozofiei vieții. Filozofia, subiectului trebuie depășită prin conceptualitatea tot atât de exactă și de sistematică, însă *mai profundă* a unei ontologii existențiale care procedează transcendental. Sub acest titlu Heidegger alătură într-un mod original poziții teoretice, care până atunci fuseseră ireconciliabile și care indică acum o perspectivă rodnică în ceea ce privește scopul unei înlocuiri sistematice a conceptelor fundamentale ale filozofiei subiectului. În capitolul introductiv din *Ființă și timp*, Heidegger ia acele trei decizii pline de consecințe, privitoare la strategia conceptuală, ce deschid calea către ontologia fundamentală. *Mai întâi*, el conferă interogației transcendente un sens *ontologic*. Științele pozitive se ocupă cu probleme ontice, ele fac enunțuri despre natură și cultură, despre ceva din lume. Analiza, întreprinsă în atitudinea transcendentală, a condițiilor acestor moduri de cunoaștere ontice clarifică apoi constituția categorială a domeniilor de obiecte ca regiuni ale ființei. În acest sens, Heidegger înțelege critica lui Kant a rațiunii pure în mod original nu ca teorie a cunoașterii, ci ca „logică apriorică reală a domeniului de ființă care este natura” (II). Această coloratură ontologizantă a filozofiei transcendente devine inteligibilă, dacă ne raportăm la faptul că științele înseși nu se bazează pe acte cognitive care plutesc în gol, așa cum afirmase neokantianismul, ci sunt ancorate în contexte de viață concrete:

Note:

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tbg. 1949, 47 sq.

„Științele sunt moduri de a fi ale *Dasein-ului*” (13). Husserl numise acest fapt întemeierea științelor în lumea vieții. Sensul constituției categoriale a domeniilor științifice de obiecte sau a regiunilor de ființă se deschide abia prin recursul la înțelegerea ființei propriie acelor care sunt deja în existența lor cotidiană în relație cu ființările din lume și pot stiliza acest raport naiv în forma precisă a practicii științifice. Din existența situată, corporal-istorică face parte înțelegerea mereu difuză a unei lumi, din orizontul căreia a fost deja interpretat sensul ființării, care poate fi obiectivată apoi prin științe. Cu această înțelegere preontologică a ființei ne confruntăm atunci când în atitudinea transcendentă pătrundem cu interogația în *spatele* constituției categoriale a ființării dezvăluite de filozofia transcendentă pe firul științelor. Analiza înțelegerii premergătoare a lumii cuprinde acele structuri ale lumii vieții sau ale „faptului-de-a-fi-în-lume”, pe care Heidegger le numește existențiali. Deoarece aceștia sunt supraordonați categoriilor ființării în întregul ei și, în special, regiunilor ființării față de care omul de știință se comportă într-o manieră obiectivatoare, analiza existențială a faptului-de-a-fi-în-lume merită numele de ontologie fundamentală. Aceasta dezvăluie mai întâi fundamentele existențiale ale ontologiilor regionale, elaborate la rândul lor în atitudinea transcendentă. În stadiul *al doilea*, Heidegger conferă metodei fenomenologice sensul unei *hermeneutici* filozofice. Fenomen este în sens husserlian tot ceea ce se arată pe sine, pornind de la sine, ca fiind el însuși. Făcând ca ceea ce e evident să fie „ceea ce e deschis”, Heidegger face aluzie la conceptele opuse ale ascunsului, învăluitului, acoperitului. Fenomenele nu ajung decât indirect la apariție. Ceea ce apare este ființarea care tocmai ascunde felul de a fi al ființei date a acestei ființări. Fenomenele se sustrag accesului direct, deoarece ele nu se arată în aparițiile lor ontice ca ceea ce ele sunt pornind de la sine. Fenomenologia se deosebește, de aceea, de științe, prin faptul că ea nu are de-a face cu un tip special de fenomene, ci cu explicația a ceea ce se ascunde în toate fenomenele, anunțându-se doar prin intermediul acestora. Domeniul fenomenologiei este ființa obturată de ființare. De aceea, pentru a reprezenta fenomenele este nevoie de un efort apofatic special. Ca model pentru acest efort nu servește însă intuiția, ca la Husserl, ci interpretarea unui text. Nu evocarea intuitivă a unor esențialități ideale face ca fenomenele să se ofere singure, ci înțelegerea hermeneutică a unei context complex de sens scoate ființa din ascundere. Cu aceasta, Heidegger pregătește un concept apofatic al adevărului și răstoarnă sensul metodic al fenomenologiei vederii esențelor în contrariul de ordin existențial-hermeneutic: locul descrierii a

ceea ce este nemijlocit intuit este luat de interpretarea unui sens care se sustrage oricărei evidențe.

Într-un *ultim* stadiu, Heidegger leagă analitica *Existenței* de a fi sau de a nu fi el însuși, care procedează în același timp transcendentă și hermeneutică, de un motiv al *filozofiei existenței*.

Dasein-ul uman se înțelege pe sine pornind de la posibilitatea de a fi sau de a nu fi el însuși. El se află în fața alternativei inevitabile dintre inautenticitate și autenticitate. El este o ființă care „trebuie să fie” ființa sa. *Dasein-ul* uman trebuie să se înțeleagă din orizontul posibilităților sale și să-și ia în mâini propria existență. Cine încearcă să evite această alternativă s-a decis deja pentru o viață în modul lui „a lăsa lucrurile în voia lor” și al căderii. Acest motiv, intensificat existențialist prin Kierkegaard, al răspunderii pentru propria mântuire Heidegger îl traduce prin formula grijii față de propria existență: „*Dasein-ul* este o ființare preocupată în ființa sa de acest sine” (191).

Acest motiv secularizat al mântuirii Heidegger îl folosește din punctul de vedere al conținutului, astfel încât grija, intensificată în teamă, față de propria ființă să livreze firul conducător pentru analiza constituției temporale a existenței umane. Tot atât de importantă este însă utilizarea metodică de către Heidegger a acestui motiv. Nu doar filozoful se vede trimis, atunci când se întreabă asupra sensului ființei, la înțelegerea preontologică a lumii și ființei proprii omului în existența sa corporal-istorică; este mai degrabă o caracteristică a înseși acestei existențe să se preocupe de propria ființă, să sa asigure hermeneutic de posibilitățile existențiale ale „celei mai proprii puțințe de a fi”. În această măsură, omul este prin firea sa o esență ontologică pentru care întrebarea asupra ființei se impune în mod existențial. Analitica existențială provine din pornirea cea mai adâncă a înseși *existenței umane*. Heidegger o numește înrădăcinarea ontică a analizei existențiale: „Dacă interpretarea sensului ființei este o sarcină, atunci *Dasein-ul* nu este doar ființarea care trebuie interogată primar, ci este pe deasupra și ființarea care se raportează în ființa sa deja de fiecare dată la ceea ce face obiectul acestei întrebări. Întrebarea privitoare la ființă nu este atunci nimic altceva decât radicalizarea unei tendințe care aparține în mod esențial ființei *Dasein-ului* însuși” (15).

Cele trei decizii de strategie conceptuală pot fi rezumate în sensul următor:

Heidegger leagă mai întâi filozofia transcendentă de ontologie pentru a putea oferi analiticii existențiale statutul de ontologie fundamentală; el reinterpretează, mai departe, fenomenologia ca hermeneutică ontologică pentru a putea întreprinde ontologia fundamentală ca hermeneutică existențială; iar apoi înzestrează, în cele din urmă, hermeneutica existențială cu

motive ale filozofiei existenței pentru a putea insera tentativa ontologiei fundamentale în contexte de interese desconsiderate de altfel ca fiind pur ontice. Doar în acest loc se trece repede peste diferența ontologică, iar distincția metodică riguroasă între universalitatea existențialelor accesibile transcendentă și particularitatea problemelor de existență experimentate concret este depășită. Prin această asociere, Heidegger pare că reușește să suprimă importanța paradigmatică a relației subiect-obiect. Odată cu turnura către ontologie, el distrage primatul teoriei cunoașterii fără a renunța însă la interogația transcendentă. Deoarece ființa ființării rămâne raportată intern la înțelegerea ființei, deoarece ființa are nevoie de orizontul înțelegerii umane, ontologia fundamentală nu înseamnă un regres față de filozofia transcendentă, ci tocmai radicalizarea acesteia. Turnura către hermeneutica existențială încheie însă totodată preeminența metodică a autorefecției, care l-a constrâns pe Husserl la procedeul reducției transcendente. Locul raportării la sine a subiectului cunoscător, deci locul conștiinței de sine, este luat de interpretarea unei înțelegeri preontologice a ființei și, astfel, de explicația contextelor de sens în care existența cotidiană se găsește deja dintotdeauna. În cele din urmă, Heidegger prelucrează motivele existențiale în așa fel încât clarificarea structurilor faptului-de-a-fi-în-lume (care au luat locul condițiilor obiectivității experienței) se oferă totodată ca răspuns la problema practică referitoare la o viață corectă. Un concept emfatic al adevărului bazat pe revelație fundează validitatea judecăților pe autenticitatea unei existențe umane, care se raportează la ființare, înaintea tuturor științelor.

Acest concept al adevărului servește ca fir conducător cu ajutorul căruia Heidegger introduce conceptul-cheie al ontologiei fundamentale -conceptul de lume. Lumea constituie universul deschizător de sens, înăuntrul căruia ființarea se sustrage și totodată se revelează *Dasein-ului* preocupat existenței de ființa sa. Lumea precede întotdeauna subiectul, care se raportează în acțiune sau cunoaștere la obiecte. Căci nu subiectul intră în relații cu ceva din lume, ci lumea cîntorește mai întâi contextul din a cărui preîn-țelegere ființarea poate fi întâlnită. Prin această înțelegere preontologică a ființei, omul este prins din capul locului în relații mundane și este privilegiat față de toate celelalte ființări intramundane. El este acea ființare care nu poate fi întâlnită doar în lume; datorită modului său particular de a fi în lume, omul este în așa fel legat de procesele deschiderii lumii, care constituie contexte, dau spațiu și temporalizează, încât Heidegger îi caracterizează existența drept ființa-în-deschis (Da-sein), care „lasă să fie” ființarea, rapor-

tându-se la ea. Deschisul *Dasein-văui* este locul în care se deschide locul-de-deschidere (Lichtung) al ființei.

Câștigul în planul strategiei conceptuale față de filozofia subiectului este evident: cunoașterea și icțiunea nu mai trebuie concepute ca relații de tipul subiect-obiect. „Cunoașterea nici nu creează un *comercium* al subiectului cu o lume (obiecte reprezentabile sau manipulabile) și nici nu apare dintr-o acțiune a lumii asupra unui subiect. Cunoașterea este un mod al *Dasein-u\m* fundat în faptul-de-a-fi-în-lume" (62 sq.). în locul subiectului care se opune în cunoaștere și acțiune lumii obiective ca totalitate a situațiilor de fapt existente, actele de cunoaștere și acțiune efectuate în atitudinea obiectivantă pot fi concepute acum ca fiind derivate ale modurilor fundamentale ale situării într-o lume a vieții, într-o lume înțeleasă intuitiv ca fundal și context. Aceste moduri ale lui a-fi-în propriu unei lumi a vieții Heidegger le caracterizează, în ceea ce privește structura lor temporală, ca tot atâtea moduri ale preocupării, ale lui 'a purta de grijă'; ca exemple, el numește „a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a comanda ceva și a avea obiceiul, a renunța și a pierde ceva, a întreprinde, a impune, a se informa, a întreba, a considera, a determina etc." (56 sq.). În centru primei secțiuni din *Ființă și timp* se găsește analiza acestui concept de lume. Din perspectiva manipulării, din perspectiva în genere a comerțului practic, neobiectivănt, cu componentele fizice ale lumii vieții, Heidegger explicitează un concept de lume, racordat la pragmatism, ca un context funcțional (Bewandtniszusammenhang). Acesta este apoi generalizat dincolo de domeniul ființării aflate la îndemână și este explicat ca și context de referințe. De-abia cu ajutorul unei schimbări de atitudine (care ia distanță) este desprinsă natura din orizontul lumii vieții și obiectualizată. De-abia această dezlumire a unei regiuni a ființării ca ceea ce este pur și simplu reprezentat duce la apariția unei lumi obiective de obiecte și fenomene, la care un subiect se poate raporta în cunoaștere și acțiune în sensul filozofiei conștiinței.

IV

Nu consider necesar să intru în aceste analize (§§ 14-24) deoarece ele nu duc dincolo de ceea ce a fost tratat deja în pragmatismul de la Peirce la Mead și Dewey. Original este modul în care Heidegger utilizează acest concept de lume pentru o critică a filozofiei conștiinței. Această întreprindere se împotmolește însă repede. Acest lucru se vede în „întrebarea privitoare la

Cine este *Dasein-u*" (§25) la care Heidegger răspunde mai întâi în sensul că *Dasein-u* este ființarea care sunt de fiecare dată eu însumi: „La ‚cine’ se răspunde pornind de la eu însumi, de la subiect, de la sine. ‚Cine’-le este ceea ce se păstrează ca identic în schimbarea comportamentelor și trăirilor și se raportează la această diversitate" (114). Bineînțeles că această întrebare ar duce exact înapoi la filozofia subiectului. De aceea Heidegger extinde analiza lumii ustensilelor, care din perspectiva unui actor care o manipulează singur se prezentase ca și context funcțional, la lumea raporturilor sociale între mai mulți actanți: „Clarificarea faptului-de-a-fi-în-lume a arătat... că nu este niciodată dat mai întâi un subiect fără lume. Și tot atât de puțin este dat un eu izolat fără ceilalți" (116). Heidegger lărgeste analiza lumii din perspectiva raporturilor intersubiective pe care eul le stabilește cu alții. Așa cum vom vedea într-un alt context, schimbarea de perspectivă de la activitatea individuală orientată către un scop la interacțiunea socială promite cu adevărat să aducă o lămurire asupra acelor procese ale înțelegerii - și nu numai ale înțelegerii -, care mențin lumea prezentă ca un fundal al lumii vieții divizat intersubiectiv. În limbajul utilizat comunicativ se pot descifra structurile care explică cum se poate totuși reproduce lumea vieții, ea însăși lipsită de subiect, prin intermediul subiecților și a acțiunii lor orientate pe înțelegere. Cu aceasta s-ar răspunde la întrebarea privitoare la cine-le *Dasein-ul*ni, pe care Heidegger o readuce totuși înapoi la un subiect care constituie lumea faptului-de-a-fi-în-lume prin proiectul autentic al posibilităților sale de existență. Lumea vieții, în care existența umană este conținută, nu este în nici un caz produsă prin eforturile existențiale ale unui *Dasein*, care a luat pe tăcute locul subiectivității transcendente. Ea este oarecum prinsă în structurile intersubiectivității lingvistice și se menține tot prin același mediu în care subiecții capabili de vorbire și acțiune se înțeleg asupra a ceva din lume. Heidegger nu pășește, ce-i drept, pe drumul unui astfel de răspuns de ordinul teoriei comunicării. El devalorizează dinainte structurile fundalului constituit de lumea vieții, care trec dincolo de *Dasein-ul* izolat, ca structuri ale unei existențe cotidiene medii, adică ale unui *Dasein* neautentic. Co-*Dasein-ul* (Mit-*Dasein*) celorlalți apare în primă instanță ca o trăsătură constitutivă a faptului-de-a-fi-în-lume. Însă caracterul premergător al intersubiectivității lumii vieții în raport cu faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu propriu *Dasein-u*lui se sustrage unui limbaj conceptual, care rămâne prizonier solipsismului fenomenologiei husserliene. Aici însă n-are ce căuta ideea potrivită căreia subiecții sunt în același timp individualizați și socializați. Heidegger nu construiește în *Ființă și timp* ideea subiectivității

altfel decât Husserl în *Meditații carteziene*. *Dasein-ul* de fiecare dată al meu constituie faptul-de-a-fi-laolaltă (Mitsein) așa cum eul transcendental constituie intersubiectivitatea lumii pe care o împart cu alții. De aceea analiza „faptului-de-a-fi-laolaltă” nu poate deveni la el rodnică pentru întrebarea referitoare la modul în care se constituie și se menține lumea însăși. Cu problematica limbii el se ocupă de-abia după ce și-a îndreptat analiza într-o altă direcție (§ 34).

Praxisul comunicativ cotidian trebuie să facă posibil doar un fapt de a fi eu însumi în modul „dominației celorlalți”: „Impersonalul ,se’ însuși aparține celorlalți și le consolidează puterea ... Acest ,Cine’ nu este acesta sau acela, nu este cineva însuși, nu este câțiva și nici suma tuturor. Acest ,Cine’ este neutru, impersonalul ,se’” (126). Impersonalul „se” servește numai ca fundal pe care existența kiekegaardiană, radical însingurată în confruntarea cu moartea, a omului care are nevoie de mântuire în autenticitatea sa poate fi identificată ca cine al *Dasein-ului*. Doar ca „de fiecare dată a mea” este puțința-de-a-fi liber pentru autenticitate și neautenticitate. La fel ca și Kierkegaard, Heidegger nu mai vrea să gândească întregul *Dasein-ului* finit „ontoteologic” pornind de la un raport cu o ființare supremă sau cu ființarea în întregul ei, ci doar plecând de la el însuși - adică îl gândește ca paradoxal, ca autoafirmare lipsită de bază. W. Schulz caracterizează înțelegerea de sine din *Ființă și timp*, pe bună dreptate, ca nihilism eroic al unei afirmări de sine în neputința și finitudinea *Dasein-ului*.²⁷⁸

Deși Heidegger distruge într-un prim pas filozofia subiectului în favoarea unui context de referințe care face posibile relații subiect-obiect, el recade într-un al doilea pas, atunci- când încearcă să facă lumea inteligibilă pornind de la ea însăși ca proces al survenirii unei lumi, în constrângerile conceptuale ale filozofiei subiectului. Căci *Dasein-ul* instituit solipsistic ocupă din nou locul subiectivității transcendente. Aceasta nu mai apare, ce-i drept, ca eu primordial omnipotent, dar apare totuși ca și „acțiune primordială a existenței umane în care trebuie să fie înrădăcinată orice fapt de a exista în mijlocul ființării.”²⁷⁹ *Dasein-ului* îi este atribuită paternitatea proiectării lumii. Putința autentică de a fi un întreg a *Dasein-ului* sau acea libertate ale cărei structuri temporale sunt tratate de Heidegger în a doua secțiune din *Ființă și timp* se realizează în deschiderea prin transcendere a ființării: „Sineitatea sinelui care se află deja la baza oricărei spontaneități rezidă în transcendență. Libertatea este a lăsa prin proiecție-aruncare lumea

Note:

²⁷⁸ „Ober den philosophiegeschichtlichen Ort", idem (op. cit.) 115.

²⁷⁹ Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Ffm. 1949, 37.

să domnească" (41). Cerința clasică a filozofiei originii a unei autoîntemeieri ultime nu este respinsă, ci este satisfăcută în sensul unei acțiuni factuale fictiene transformate în proiect de lume. *Dasein-ul* se întemeiază pe sine pornind de la sine: „*JDasein-ul* ctitorește lumea numai ca întemeindu-se pe sine în mijlocul ființării" (43). Heidegger concepe lumea ca proces pornind din nou de la subiectivitatea voinței de autoafirmare. Acest lucru este dovedit de cele două scrieri care urmează imediat după *Ființă și timp: Was ist Metaphysik* (Ce este metafizica[^] și *Vom Wesen des Grundes* (Despre esența temeiului/

De ce ontologia fundamentală trebuia să rămână prinsă în fundătura filozofiei subiectului, din care ea trebuia să ofere o ieșire, este ușor de văzut. Ontologia orientată transcendentă se face vinovată de aceeași greșeală pe care ea o atribuie teoriei clasice a cunoașterii. Indiferent dacă se acordă întâietate întrebării privitoare la ființă sau celei privitoare la cunoaștere, în ambele cazuri relația cognitivă cu lumea și discursul constatativ, teoria și adevărul enunțurilor trec drept monopolul propriu-zis uman care necesită explicație. Acest primat ontologic/epistemologic al ființării ca ceea ce este cognoscibil nivelează complexitatea relațiilor lumii în care se cristalizează multitudinea forțelor ilocutionare ale limbilor naturale în favoarea unei relații privilegiate cu lumea obiectivă. Această relație rămâne determinantă și pentru praxis; realizarea monologică a unor intenții, adică activitatea orientată către un scop, e considerată ca fiind forma primară a acțiunii.²⁸⁰ Lumea obiectivă, deși concepută ca derivat al contextelor funcționale, rămâne, sub denumirea de ființare în întregul ei, punctul de referință și pentru ontologia fundamentală. Analitica *Dasein-ului* urmează arhitectonica fenomenologiei husserliene concepând raportarea la ființare după modelul relației cognitive -așa cum fenomenologia analizează toate actele intenționale după modelul percepției calităților elementare ale obiectelor. Acum apare în mod necesar în această arhitectură un loc pentru subiectul care constituie, pe calea ce trece dincolo de condițiile de cunoaștere transcendentale, domenii de obiecte. Heidegger înzestrează acest loc cu o instanță care este productivă în alt mod, și anume prin creația deschizătoare de lume a sensului. Așa cum Kant și Husserl disociază transcendentul de empiric, tot așa distinge Heidegger ontologicul de ontic sau existențialul de existențial.

Note:

¹⁰ Acest lucru este de altfel vizibil și în forma propozițiilor cu ajutorul cărora Tugendhaft realizează o reconstrucție semantică a conținutului celei de-a doua secțiuni din *Ființă și timp*, cf. *Tugendhaft, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* Ffm. 1979, 8.-10 Vorlesung.

Heidegger remarcă eșecul încercării sale de a ieși de pe orbita filozofiei subiectului; el nu remarcă însă că aceasta este o consecință a acelei întrebări privitoare la ființă care nu poate fi pusă decât în orizontul unei filozofii orientate întotdeauna transcendent. O ieșire îi este oferită de o operație, pe care el a criticat-o destul de des cu referire la „răsturnarea platonismului” făcută de Nietzsche: el întoarce filozofia originii cu capul în jos fără a se desprinde de problematizările acesteia. Am făcut deja cunoștință cu retorica care se anunță odată cu cotitura din gândirea lui Heidegger. Omul nu mai este locuitorul nimicului, ci păstorul ființei, menținerea-în-afară în teamă face loc bucuriei și recunoștinței pentru binecuvântarea ființei, înverșunarea în destin face loc dăruirii în destinul ființei, iar afirmarea de sine sacrificiului. Schimbarea de poziție poate fi descrisă sub trei aspecte: (a) Heidegger renunță acum la pretenția, atribuită metafizicii, la o «Mtoîntemeiere *ultimă*». Fundamentul care altădată trebuia să instituie ontologia fundamentală în forma unei analize efectuate transcendent a constituției fundamentale a *Dasein-ului* își pierde însemnătatea în favoarea unei surveniri contingente, căreia *Dasein-ul* îi este livrat. Survenirea în chip propriu (Ereignis) a ființei nu poate fi decât experimentată la modul aducerii-aminte și prezentată narativ, și nu explicată și recuperată argumentativ. (b) Heidegger respinge conceptul existențial-ontologic de libertate. *Dasein-ul* nu mai trece drept autorul unor proiectări de lume în a căror lumină ființa se arată și totodată se sustrage; mai degrabă *productivitatea* creației, deschizătoare de lume, a sensului trece asupra *ființei*. *Dasein-ul* se supune autorității sensului indisponibil al ființei și se eliberează de voința de autoafirmare ce e suspectă de subiectivitate, (c) Heidegger neagă în sfârșit fundamentalismul gândirii care recurge la ceva prim, indiferent dacă el apare în formele tradiționale ale metafizicii sau în formele filozofico-transcendentale de la Kant până la Husserl. Respingerea nu se referă, ce-i drept, la *ierarhia stadiilor de cunoaștere* care se bazează pe un fundament ultim, ci pe caracterul atemporal al acestei origini. Heidegger temporalizează începuturile, care păstrează oricum, în forma unui destin îndepărtat, suveranitatea a ceva prim. Temporalitatea *Dasein-ului* nu mai este decât încoronarea unui destin al ființei care survine temporal. E temporalizat ceea ce e prim în ordinea filosofiei originii. Acest lucru se vede în natura nedialectică a ființei: sacrul, sub a cărui formă ființa trebuie să acceadă la limbă în cuvântul poetic, e considerat acum, ca în metafizică, drept nemijlocitul pur și simplu. O consecință a fundamentalismului răsturnat este reinterpretarea intenției pe care Heidegger a anunțat-o pentru partea rămasă nescrisă din *Ființă și*

timp. Conform înțelegerii de sine din *Ființă și timp*, unei destrucții fenomenologice a istoriei ontologiei trebuia să-i rămână rezervată sarcina de a destinde istoria împietrită și de a trezi conștiința problematizatoare a contemporanilor pentru experiențele obturate ale ontologiei antice. La fel s-au raportat Aristotel sau Hegel la istoria filozofiei ca la preistoria propriului lor sistem. După cotitura gândirii, acestei sarcini concepute mai întâi *propede-utic* îi revine tocmai o semnificație *istorică universală*, căci istoria metafizicii - și cuvântul poetic decodat pe fundalul ei - avansează la rangul de unic mediu tangibil al destinelor ființei înseși. Sub acest aspect se ocupă Heidegger de reflecțiile metafizico-eritice ale lui Nietzsche, pentru a-l înscrie în istoria metafizicii ca pe filozoful care o împlinește în mod ambiguu și pentru a prelua moștenirea mesianismului său dionisiac.

Totuși Heidegger nu ar fi putut reinterpretă critica radicală nietzsche-eană a rațiunii într-o destrucție a istoriei ontologiei, dacă nu ar fi putut proiecta apocaliptic mesianismul dionisiac al lui Nietzsche asupra ființei, dacă prin istorizarea ființei *dezrădăcinarea adevărului propozițional* și devalorizarea gândirii discursive nu ar fi mers mână în mână. Numai din acest motiv poate critica rațiunii, făcută din perspectiva istoriei ființei, să dea impresia, în ciuda radicalității ei, că ar scăpa de paradoxurile acelei critici autorefe-rențiale a rațiunii. Numele de adevăr ea îl rezervă unei așa-numite surveniri a adevărului, care nu mai are nimic de-a face cu o pretenție de valabilitate ce transcende granițe spațio-temporale. Adevărurile, care apar la plural, ale filozofiei temporalizate a originii sunt de fiecare provinciale și, totodată, totale; ele se aseamănă mai degrabă cu enunțurile imperative ale unei puteri sacrale care s-a înzestrat cu aura adevărului. E. Tugendhat demonstrează deja pentru conceptul de adevăr dezvoltat apofatic în *Ființă și timp* (§ 44) modul în care Heidegger trece tocmai peste problema adevărului, „prin aceea că face din cuvântul adevăr un concept fundamental.”²⁸¹ Deja aici, proiectul de lume deschizător de sens, care (precum la Humboldt) este înscris în totalitatea unei lumi sau (ca la Wittgenstein) în gramatica unui joc de limbaj, se ridică deasupra oricărei instanțe critice. Forța de luminare a limbii deschizătoare de lume este ipostaziată. Ea nu mai are nevoie să dovedească faptul că poate lumina factic ființarea din lume. Heidegger pleacă de la faptul că ființarea poate fi deschisă, fără rezistență, în ființa ei de abordări oarecare. El nu sesizează faptul că orizontul înțelegerii sensului, orizont transpus asupra

Note:

²⁸¹ E. Tugendhat, „Heideggers Idee von Wahrheit", în: O. Poggeler (1969); *idem*, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Bln. 1967.

ființării, nu precede întrebării privitoare la adevăr, ci i se subordonează la rându-i.²⁸² Cu siguranță că odată cu sistemul de reguli al unei limbi se modifică și condițiile de validitate ale propozițiilor formulate în limbă. Faptul că aceste condiții de validitate sunt îndeplinite într-o asemenea măsură încât propozițiile pot funcționa nu depinde de forța deschizătoare de lume a limbii, ci de succesul intramundan al praxisului pe care aceasta îl face cu putință. Heidegger din *Ființă și timp* era, ce-i drept, încă destul de fenomenolog pentru a respinge ideea că hermeneutica existenței efectuată argumentativ este deasupra oricăror pretenții de întemeiere. L-a împiedicat în acest sens ideea - cu puternică încărcătură normativă - a putinței autentice de a fi, pe care el o asocia cu interpretarea existențială a conștiinței morale (Gewissen) indivi-'duale (§§ 54-60).

Chiar și această instanță de control a unei rezoluții decizioniste absolut îndoielnice - căci nu este decât o formă goală -, își pierde odată cu *acea cotitură* (Kehre,) orice valabilitate. Acea dimensiune a stării de neascundere, care premerge adevărului propozițional, trece de la proiectul - realizat la nivelul conștiinței morale - al individului preocupat de propria sa existență la un destin al ființei anonim, contingent, care cere supunere și care prejudică cursul istoriei concrete. În esența ei, *Kehre* rezidă în faptul că Heidegger înzestrează înșelător instanța metaistorică a unei puteri a originii, diluată temporal, cu atributul unei surveniri a adevărului. Acest pas este atât de neconvingător, încât nu poate fi explicat suficient prin motivele *interne* numite până acum. Bănuiesc că Heidegger nu a putut găsi drumul către filozofia temporalizată a originii din perioada sa târzie, decât prin identificarea sa temporară cu mișcarea național-socialistă, căreia în 1935 i-a atribuit încă adevăr .și măreție interioară.

Nu „mărturisirea de credință față de Adolf Hitler și statul național-socialist" (sub acest titlu a fost distribuită- cuvântarea lui Heidegger la manifestația electorală a științei germane din Leipzig, din 11 noiembrie 1933) provoacă judecata celui născut ulterior, care nu poate ști dacă într-o situație asemănătoare nu ar fi făcut aceeași greșeală. Iritantă este numai lipsa de voință și incapacitatea filozofului de a-și mărturisi la sfârșitul regimului

Note:

¹ Cf. excursul despre Castoriadis mai jos 380 sqq.

nazist, într-o propoziție, eroarea plină de consecințe politice. În loc de aceasta, Heidegger susține înverșunat maxima conform căreia nu făptașii, ci victimele sunt vinovate: „Cu siguranță - este întotdeauna nepotrivit ca oamenii să atribuie vina altor oameni. Dar dacă sunt căutați vinovați și se măsoară vina: nu există deja o vină a omisiunii esențiale? Aceia care altădată erau atât de înzestrați cu talent profetic încât au văzut totul întâmplându-se așa cum s-a întâmplat - atât de înțelept eu nu am fost - de ce au așteptat aproape zece ani pentru a face ceva împotriva răului? De ce aceia care credeau că știu n-au început în 1933 să îndrepte din temei totul în bine?”²⁸³ Iri-tant este doar refuzul vinovăției unui om care atunci când totul se terminase a mai scris și un certificat de dezvinovățire pentru a-și justifica opțiunea sa pentru fascism și din perspectiva, proprie cameristului, a unor intrigi universitare. Așa cum Heidegger a pus preluarea rectoratului și disputele care au urmat de aici pe seama „stării esențial metafizice a științei” (*op. cit.* p. 39), tot așa el disociază în genere acțiunile și enunțurile sale despre sine ca persoană empirică și le atribuie unui destin care nu poate fi tras la răspundere. Din această perspectivă și-a privit și propria evoluție teoretică; și așa-numita *Kehre* el nu a înțeles-o ca rezultat al unui efort de gândire care rezolvă probleme, al unui proces de cercetare, ci ca eveniment obiectiv al unei depășiri a metafizicii înscenată anonim de ființa însăși. Am reconstruit până acum tranziția de la ontologia fundamentală la gândirea evocatoare a ființei ca pe o ieșire motivată intern din fundătura filozofiei subiectului, cu alte cuvinte ca pe o *rezolvare a unei probleme*; Heidegger ar contesta acest lucru emfatic. Vreau să arăt că în acest proces se ascunde și un sâmbure de adevăr. *Kehre* este cu adevărat rezultatul experienței cu național-socialismul, deci rezultatul experienței cu un eveniment istoric cu care într-o anumită măsură Heidegger a fost *confruntat*. De-abia acest moment al adevărului poate face plauzibilă în înțelegerea de sine divinizată metafizic ceea ce din perspectiva internalistă a dezvoltării unei teorii în funcție de probleme nu putea să rămână decât de neînțeles: cum a putut Heidegger să înțeleagă istoria ființei ca survenire a adevărului și totuși să rămână imun la un istorism pur al imaginilor despre lume sau al interpretărilor epocale ale lumii. Pe mine mă

Note:

²⁸³ însemnarea lui M. Heidegger din anul 1945 a fost publicată de fiul acestuia prima dată în 1983: *idem, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Ffm. 1983, 26. Referitor la această publicație M. Schreiber relatează în *Fankfurter Allgemeine Zeitung* din 20 iulie 1984 asupra a „noi amănunte ale unei viitoare biografii heideggeriene” dezvăluite din cele mai recente cercetări ale istoricului freiburghez Hugo Ott.

interesează deci întrebarea privitoare la felul în care s-a reflectat fascismul în chiar dezvoltarea teoriei lui Heidegger.

Heidegger a resimțit poziția elaborată în *Ființă și timp* și explicată în mai multe rânduri până în 1933 ca fiind atât de puțin problematică, încât după preluarea puterii a utilizat într-un mod original tocmai implicațiile de ordinul filozofiei subiectului ale *Dasein-ului* care se afirmă pe sine în finitudinea sa, ce-i drept, într-un mod care mută considerabil conotațiile și sensul originar al analiticii existențiale. Heidegger a înzestrat în 1933 conceptele fundamentale, păstrate neschimbate, ale ontologiei fundamentale cu un nou conținut. Dacă până atunci a utilizat cuvântul „*JDasein*” în mod neechivoc ca nume pentru individul izolat existenței în premergerea către moarte, acum el substituie acestui *Dasein* de „fiecare-dată-al-meu” poporul existând destinai „de-fiecare-dată-al-nostru”.²⁸⁴ Toate existențialele rămân aceleași, dar își schimbă dintr-o dată sensul, și nu doar orizontul lor de semnificație expresiv. Conotațiile pe care le datorează provenienței creștine și, în special, lui Kierkegaard se transformă în lumina Noului Păgânism care pe atunci era în plină extindere.²⁸⁵ Coloratura obscenă a semanticii putem să ne-o aducem în fața ochilor prin citate care sunt de mult cunoscute: „Poporul german este chemat de *Fuhrer* să aleagă. *Fiihrer-ul* nu cere însă nimic de la popor. El acordă mai degrabă poporului posibilitatea cea mai nemijlocită a supremei decizii libere. Particularitatea acestei alegeri este măreția simplă a deciziei care trebuie îndeplinită în ea... Această ultimă decizie atinge limita ultimă a existenței poporului nostru... Alegerea pe care o face acum poporul german este ea singură survenirea - și independent de rezultat - cea mai bună mărturie a noii Realități Germane a statului național-socialist. Voința poporului nostru de a răspunde de sine vrea ca fiecare popor să găsească măreția și adevărul destinului său... Nu există decât o unică voință de existență deplină a statului. Această voință *Fuhrer-ul* a deșteptat-o în întregul popor și a adunat-o într-o singură decizie.”²⁸⁶ în timp ce anterior ontologia fusese înrădăcinată ontic în

Note:

²⁸⁴ Asupra acestui lucru mi-a atras atenția (deja în perioada studiilor) Oskar Becker. îi mulțumesc lui Victor Farias pentru puțința de a consulta cercetarea sa nepublicată încă asupra

fazei național-socialiste a lui Heidegger.

²⁸⁵ Este elocventă în acest sens de altfel și reacția lui Heidegger la reintrarea în legalitate a unei asociații studențești catolice. Într-o scrisoare către conducătorul imperial al stu-dențimii, el vorbește despre o „victorie publică a catolicismului”. El avertizează: „Nu cunoaștem încă tactica catolică. Și într-o zi acest lucru se va răzbuna.” (G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962, 206). Referitor la „noul păgânism” vezi și W. Brocker, *Dialektik, Positivismus, Mythologie*, Ffm. 1958, Ca 2 și 3.

²⁸⁶ Schneeberger (1962), 145 sq.

existența individului²⁸⁷, acum Heidegger evidențiază existența istorică a poporului unit de Fuhrer într-o voință colectivă ca acel loc în care trebuie să se decidă puțința-autentică-de-a-fi-un-întreg a *Dasein-ului*. Primele alegeri pentru Reichstag, care au loc în umbra lagărelor de concentrare umplute cu comuniști și social-democrați, acced la aura unei decizii existențiale ultime. Heidegger stilizează ceea ce s-a degradat de fapt în aclamație goală într-o decizie, care în lumina conceptualității din *Ființă și timp* dobândește caracterul proiectului unei noi forme autentice de existență a poporului.

La manifestăția deja menționată a științei pentru Fuhrer, *Ființă și timp* îi furnizează din nou lui Heidegger textul cuvântării sale care trebuie să trezească nu existența individuală, ci poporul și trebuie să-l împingă pe acesta la un adevăr eroic: „Poporul redobândește adevărul voinței sale de existență, căci adevărul este starea-de-revelare a ceea ce face un popor să” fie în acțiunea și cunoașterea sa sigur, senin și puternic.” Determinarea formală a deciziei anticipatoare, de care studenții își amintesc din 1927, este concretizată într-o izbucnire național-revoluționară - și într-o ruptură cu lumea raționalismului occidental: „Ne-am eliberat de venerarea unei gândiri lipsite de bază și putere. Vedem sfârșitul filozofiei aflate în slujba ei. Suntem siguri de faptul că duritatea clară și siguranța plină de speranță (werkgerecht) a interogației simple, neobosite asupra esenței ființei se reîntorc. Curajul original de a crește sau de ne frânge în confruntarea cu ființa este temeiul de mișcare cel mai interior al unei științe populare... Interogația ne poruncește: să nu ne închidem în fața spaimei neînblânzitului și tulburării întunericii... Și astfel recunoaștem cui trebuie încredințată pe viitor păstrarea voinței de cunoaștere a poporului nostru: revoluția național-socialistă nu înseamnă pur și simplu preluarea unei puteri prezente în stat de către un alt partid maturizat

Deja în *Ființă și timp* Heidegger duce în § 74 analizele sale asupra constituției fundamentale a istoricității până în punctul în care dimensiunea realizării destinului individului în destinul poporului devine vizibilă: „Când *Dasein-ului* destinați ca fapt-de-a-fi-în-lume există în mod esențial în faptul-de-a-fi-laolaltă cu alții, survenirea sa este o co-survenire și se determină ca destin. Prin aceasta desemnăm survenirea comunității poporului.” (384) Cu siguranță că pentru semnificația ulterioară a termenului „destin al ființei” nu este deloc întâmplător faptul că Heidegger introduce expresia „destin” în acest context al „poporului”. Preeminența existențială a *Dasein-ului* individual față de cel colectiv al comunității, pe care mai târziu reinterpretarea național-socialistă o va răsturna în contrariul ei, se deduce însă în mod neechivoc din context. Structura griii este dezvoltată în legătură cu *Dasein-ul* de „fiecare dată al meu”. „Decizia” la „puțința de a fi cea mai proprie” este chestiunea individului care trebuie să fie mai întâi decis pentru a putea experimenta apoi, de asemenea, „în și laolaltă cu generația sa”, un „destin

destinai". Cel indecis nu poate „avea nici un destin".

pentru această sarcină, ci această revoluție aduce transformarea completă a existenței noastre germane."²⁸⁸

Așa cum demonstrează prelegerile din 1935, Heidegger a rămas fidel acestei mărturisiri și după perioada scurtului său rectorat. Atunci când, în sfârșit, nu s-a mai lăsat înșelat asupra caracterului adevărat al regimului nazist, el s-a situat din punct de vedere filosofic într-o situație dificilă. Deoarece identificase „*Dasein* "-ui cu existența poporului, puțină autentică de a fi cu preluarea puterii, libertatea cu voința Fihrer-ului și văzuse în întrebarea privitoare la ființă revoluția național-socialistă cu munca obștească obligatorie cu tot, cu serviciul militar și serviciul în slujba științei, se crease între filozofia sa și evenimentele contemporane o relație internă nu prea ușor de retușat. O pură revalorizare politico-morală a național-socialismului ar fi atacat bazele ontologiei reînnoite și ar fi pus sub semnul întrebării poziția teoretică. Dacă, dimpotrivă, dezamăgirea produsă de național-socialism putea fi ridicată deasupra nivelului de suprafață al judecății și acțiunii responsabile și putea fi stilizată într-o eroare care s-ar fi dezvoltat ca fatală, continuitatea cu pozițiile inițiale din *Ființă și timp* nu ar fi fost primejduită. Heidegger a prelucrat experiența sa istorică cu național-socialismul într-un mod care nu pune sub semnul întrebării pretenția elitistă la un acces privilegiat al filozofului la adevăr. El interpretează neadevărul mișcării de care se lăsase purtat nu în conceptele unei stări existențiale de cădere în spațiul public, cădere de care trebuie să fii subiectiv responsabil, ci ca pe o absență obiectivă a adevărului. Pentru faptul că filozofului ajuns la rezoluția ultimă i s-au deschis ochii de-abia mai târziu asupra naturii regimului - pentru această lecție întârziată a istoriei universale răspunderea trebuie să o preia tocmai cursul lumii, ce-i drept nu istoria concretă, ci o istorie sublimată, avansată la înălțimea ontologiei. Astfel s-a născut conceptul de istorie a ființei. În cadrul acestui concept, eroarea fascistă a lui Heidegger dobândește o semnificație metafizico-istorică.²⁸⁹ Chiar și în 1935 Heidegger vedea „adev-

Note:

²⁸⁸ Schneeberger (1962), 159 sq.

²⁸⁹ William Richardson mi-a indicat punctul de legătură pe care această concepție îl găsește

deja în scrierea *Despre esența adevărului*. Secțiunea 7 tratează despre „ne-adevăr ca rătăcire”. Rătăcirea face parte precum adevărul din constituția <=>Kem-ului: „Rătăcirea este locul de desfășurare al erorii. Nu greșeli izolate, ci împărăția (domnia) istoriei tuturor modalităților, întretesute în sine, ale rătăcirii constituie eroarea.” (*Vom Wesen der Wahrheit*, Ffm. 1949, 22) Mai mult decât un punct de legătură nu oferă, ce-i drept, acest concept al rătăcirii ca spațiu obiectiv de joc; căci eroarea și adevărul se comportă una față de alta precum ieșirea din ascundere și ascunderea ființării ca atare (*o cit.* 23). Vreau să spun că textul publicat pentru prima dată în 1943, la baza căruia stă un text de

„rul intern și măreția” mișcării național-socialiste în „întâlnirea dintre tehnica determinată planetar cu omul modern”.²⁹⁰ Altădată el credea că revoluția național-socialistă poate pune potențialul tehnicii în slujba noii existențe germane. De-abia în faza târzie a disputei cu teoria lui Nietzsche a puterii a dezvoltat Heidegger conceptul istoriei ontologiei de tehnică ca „Gestell” (compunere). De atunci el a putut privi fascismul la rândul său ca simptom, l-a putut asimila pur și simplu cu americanismul și comunismul ca expresie a dominației metafizice a tehnicii. De-abia după această turnură ajunge fascismul să aparțină, ca și filozofia lui Nietzsche, fazei obiectiv ambigue a depășirii metafizicii.²⁹¹ Odată cu această reinterpretare, activismul și decizio-nismul *Dasein-ului* care se afirmă pe sine în *ambele* versiuni, cea existențială și cea național-revoluționară, își pierd funcția lor deschizătoare de ființă; de-abia acum patosul afirmării de sine devine trăsătura fundamentală a unei subiectivități care domină modernitatea. în filozofia târzie locul lui este luat de patosul lui 'a lăsa să fie' și de 'ascultare'.

Prezentarea motivației istorice a coteririi din gândirea lui Heidegger confirmă rezultatul reconstrucției noastre a dezvoltării interne a teoriei. Propagând pura răsturnare a modelului de gândire propriu filozofiei subiectului, Heidegger rămâne prins în problemele filozofiei subiectului. conferință „verificat de mai multe ori” din 1930, nu permite o interpretare neechivocă în sensul filozofiei târzii.

Note:

²⁹⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tbg. 1953, 152.

²⁹¹ V. prezentarea precisă a lui R. Schurmann, *Political Thinking in Heidegger*, *Soc. Research*, Voi. 45, 1978, 191.

VII. Supralicitarea filosofiei temporalizate a originii: Critica lui Derrida la adresa fonocentrismului

Câtă vreme Heidegger a fost receptat în Franța postbelică ca autor al *Scrisorii despre umanism*, Derrida reclamă pe bună dreptate rolul discipolului autentic care preia critic doctrina maestrului și o continuă productiv. Nu fără simț pentru kairos-ul situației contemporane, Derrida dă glas acestei pretenții în mai '68, atunci când revolta tocmai atinsese punctul ei culminant.²⁹² Derrida ia în considerare, ca și Heidegger, „Occidentul în întregul lui” și îl confruntă cu alteritatea sa care se anunță prin „zguduiri radicale” - economice și politice, adică la suprafață prin noul raport de putere dintre Europa și Lumea a Treia, iar metafizic prin sfârșitul gândirii antropocentrice. Omul ca ființă întru moarte a trăit totdeauna prin raportare la sfârșitul său natural. Însă acum este vorba de sfârșitul înțelegerii sale umaniste de sine: în lipsa de patrie a nihilismului, nu omul, ci esența omului rătăcește orbește. Iar acest sfârșit trebuie să se dezvăluie tocmai în gândirea ființei, inițiată de Heidegger. Heidegger pregătește împlinirea unei epoci care, în sens istorico-ontic, nu se va sfârși poate niciodată.²⁹³ Melodia cunoscută a autodepășirii metafizicii dă tonul și pentru întreprinderea lui Derrida; destrucția este rebo-tezată ca deconstrucție: „în cadrele împlinirii, conceptele critice trebuie inserate - cu mișcări ascunse, mereu periculoase, ce amenință permanent să recadă în ceea ce vor să deconstruiască - într-un discurs precaut și minuțios, trebuie indicată cu cea mai mare grijă apartenența lor la acea mașinărie ce-ar putea fi demontată cu ajutorul lor. Totodată trebuie descoperită falia prin care strălucește, fără a putea fi încă numit, ceea ce vine după împlinirea (epocii noastre).”²⁹⁴ Până aici nimic nou. Ce-i drept, Derrida se și disociază de filosofia târzie a lui Heidegger, în primul rând de metaforica acesteia. El se apără de „metaforica” regresiv

Note:

²⁹² J. Derrida, *Fines Hominis*, în: *idem, Randgänge der Philosophie*, Ffm. 1976, 88 sqq.

²⁹³ J. Derrida, *Grammatologie*, Ffm. 1974, 28.

²⁹⁴

¹⁹⁴ J. Derrida, (1974), 28 sq.

bagatelizantă a „aproprierii, a prezenței simple și nemijlocite care asociază cu apropierea ființei valorile vecinătății, ale găzduirii, casei, slujirii, păstrării, vocii și auzului”.²⁹⁵ În timp ce Heidegger împodobește, în stilul lui Schultze-Naumburg, fatalismul istoriei ființei cu imaginile casnic-sentimentale ale unei lumi țărănești preindustriale²⁹⁶, Derrida se mișcă mai degrabă în lumea subversivă a luptei de partizani - el vrea să demoleze și casa ființei, și să danseze în aer liber „la acea sărbătoare înfricoșătoare despre care vorbește *Genealogia moralei*”.²⁹⁷ Vrem să vedem dacă odată cu tenorul se schimbă și conceptul istoriei ființei sau dacă nu cumva aceeași idee capătă, în mâinile lui Derrida, doar o altă coloratură.

Prețul plătit de Heidegger pentru temporalizarea filosofiei originii este un concept de adevăr dinamizat istoric, însă dezrădăcinat. Dacă te lași, precum Heidegger, atât de puternic afectat de circumstanțe istorice contemporane și totodată pășești înainte cu gravitate pe dimensiunea conceptelor esențiale, pretenția la adevăr a fundamentalismului răsturnat împietrește în gesticulare profetică. Rămâne cel puțin neclar felul în care, în mobilitatea survenirii indisponibile a adevărului, ar putea fi conservat nucleul normativ al unei *pretenții* la adevăr ce transcende totuși timpul și spațiul. Nietzsche a făcut permanent trimitere, prin conceptul de dionisiac, la o sferă a experiențelor decisive; și Heidegger se putea orienta încă, în faza sa existențialistă, după conținutul normativ al unei existențe autentice. Grație ființei imemorale îi lipsește, dimpotrivă, orice structură; conceptul de sacru nu este, în cele din urmă, mai puțin difuz decât cel de viață. Distincțiile, de care asociem sensul validității, nu și găsesc nici un punct de sprijin într-un destin al ființei sustras oricărei confirmări. Puncte de sprijin mai oferă doar conotațiile religioase care sunt dezmințite însă, imediat, ca rămășițe onto-teologice.

Și Derrida resimte această situație ca fiind nesatisfăcătoare; structuralismul pare însă a oferi o soluție. Pentru Heidegger limba constituie mediul istoriei ființei; gramatica concepțiilor discursive despre lume dirijează înțelegerea preontologică dominantă în fiecare caz. Bineînțeles, Heidegger se mulțumește doar să desemneze global limba drept casă a ființei; în ciuda poziției privilegiate pe care i-o atribuie, el nu a cercetat niciodată în mod sistematic limba. Aici intervine Derrida. Un climat științific influențat de structuralismul lui Saussure îl încurajează să utilizeze lingvistica pentru scopurile criticii metafizicii. El recuperează acum și metodic trecerea de la

Note:

j. Derrida, (1976), 115.

¹ P. Bourdieu, *Die politische Ontologie M. Heideggers*, Ffm. 1976, 1 sqq.

'j. Derrida, (1976), 123.

filosofia conștiinței la filosofia limbii și deschide, cu gramatologia, un câmp de cercetare pentru analize care, după Heidegger, nu ar mai fi trebuit să existe la nivelul istoriei ființei. Din motive pe care le vom explica mai târziu, Derrida nu recurge la analiza limbajului comun, așa cum se face în spațiul anglo-saxon; el nu se ocupă de gramatica limbii sau de logica u.tilizării ei. Mai degrabă încearcă să clarifice, printr-o mișcare contrară foneticii structuraliste, bazele gramatologiei, adică ale științei scriiturii. El citează din dicționarul lui Littré definiția lexicală pentru gramatologie: „Doctrina despre litere, alfabet, silabisire, citire și scriere” și indică drept cercetare similară cartea lui I. J. Gelb²⁹⁸.

Gramatologia se recomandă ca fir conducător de sorginte științifică pentru critica metafizicii, deoarece ea abordează scriitura fonetică de la rădăcini, ca scriitura ce imită pronunțarea; ea nu este doar coextensivă, ci cooriginară cu gândirea metafizică. Derrida este convins de faptul „că scriitura fonetică, centrul marii aventuri metafizice, științifice, tehnice și economice a Occidentului, este limitată temporal” - și că astăzi ea și-a atins limita.²⁹⁹ în faza lui timpurie, Derrida vrea să întreprindă depășirea metafizicii în forma unei cercetări gramatologice care merge dincolo de începuturile scriiturii fonetice. Ea întreabă despre ce se află dincolo de acea scriitură care, ca simplă fixare de configurații sonore, rămâne în orbita elementului fonetic. Gramatologia trebuie, mai degrabă, să explice de ce trebuie conceput ceea ce este esențial în limbă după modelul scriiturii și nu al vorbirii. „Raționalitatea — dar poate ar trebui renunțat la acest cuvânt dintr-un motiv care va deveni vizibil la sfârșitul acestei propoziții” - raționalitatea care domină o scriitură astfel extinsă și radicalizată nu mai provine dintr-un logos. Mai degrabă ea începe cu destrucția, și, dacă nu cu distrugerea, atunci totuși cu de-sedimen-tarea, deconstrucția tuturor semnificațiilor a căror origine se află în semnificația logos-ului. Acest lucru este valabil în special pentru (conceptul de) adevăr. Toate determinările metafizice ale adevărului, chiar și acelea de care ne aduce Heidegger aminte, cele de dincolo de onto-teologie, nu pot fi separate de instanța unui logos.”³⁰⁰ Deoarece logos-ul este, așa cum vom vedea, în permanență inerent cuvântului scris, Derrida vrea să găsească logocen-trismul Occidentului în forma fonocentrismului. Pentru a înțelege această turnură surprinzătoare către gramatologie, este util să ne aducem aminte de metafora cărții naturii sau cărții lumii, care

Note:

²⁹⁸ I. J. Gelb, *Von der Keilschrift zum Alphabet. Gmndlagen einer Schriftwissenschaft*, Stuttg. 1958

J. Derrida (1974), 23. J. Derrida (1974), 23 sq.

trimite la scrisul greu de citit, însă descifrabil totuși, cu mult efort, al lui Dumnezeu. Derrida citează o vorbă a lui Jaspers: „Lumea este scrisul unei alte lumi, ce nu poate fi niciodată pe deplin citită; singură existența o descifrează.” Există cărți la plural numai pentru că textul original s-a pierdut. Totuși Derrida îi ia acestei imagini orice notă optimistă, radicalizând în manieră kafkiană ideea cărții pierdute. Acea carte scrisă de mâna lui Dumnezeu nu a existat niciodată; n-au existat decât urmele ei, și chiar și ele sunt șterse. Această conștiință marchează înțelegerea de sine a modernității, în orice caz începând din secolul al 19-lea: „Aceasta nu înseamnă doar că am pierdut convingerea teologică conform căreia fiecare pagină de carte se insera de la sine în textul incomparabil al adevărului... colecție genealogică, carte a rațiunii de data asta, manuscris nesfârșit pe care l-ar citi un zeu ce ne-ar fi împrumutat, mai mult sau mai puțin amăgitor, pana sa. Pierderea acestei certitudini, absența scriiturii divine, adică a Dumnezeului evreu în primul rând (care ocazional scria el însuși), nu definește, în mod neclar, doar ceva precum modernitatea. Ca absență a semnului divin și ca ispită prin semnul divin (această certitudine) determină întreaga estetică și critică modernă.”³⁰¹ Modernitatea este în căutarea urmelor unei scriituri care nu mai promite, precum cartea naturii sau Sfânta Scriptură, totalitatea unei context de sens.

În contextul catastrofal al tradiției, substratul semnului scris este singurul lucru care ține piept corupției. Textul scris asigură durată cuvântului care se pierde în mediul fluid al vocii; interpretării trebuie să-i preceadă descifrarea. Adesea textul este atât de corupt și fragmentat că refuză interpretului născut mai târziu orice acces la conținutul său. Dar și din textul ininteligibil rămâne însemnarea, rămân semnele - supraviețuiește materia ca urmă a unui spirit dispărut.

În mod evident, Derrida s-a inspirat, urmându-l pe Levinas, din acea înțelegere iudaică a tradiției, care s-a îndepărtat și mai mult decât cea creștină de ideea cărții și care tocmai de aceea rămâne și mai puternic îndatorată erudiției scriiturii. Programul unei științe a scriiturii cu pretenție metafizică a fost extras din surse religioase. Cu toate acestea, Derrida nu vrea să gândească teologic; ca Heideggerian, el își interzice orice idee a unei ființări supreme. Derrida vede mai degrabă, asemeni lui Heidegger, starea modernității ca fiind constituită prin fenomene de retragere ce nu pot fi concepute în orizontul istoriei rațiunii și al revelației divine. Așa cum asigură la începutul scrierii sale programatice asupra „diferenței”, el nu vrea să elaboreze nici o teologie, nici chiar una negativă. Însă tot atât de puțin vrea el să lase a-i

Note:

J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Ffm. 1972, 21 sq.

scăpa printre degete ceea ce se retrage, ca fluid al unei istorii a ființei în sine paradoxale.

Și din acest motiv, mediul scriiturii se oferă ca model care trebuie să-i ia aura survenirii adevărului, acelei ființe diferite atât de ființarea în întregul ei, cât și de ființarea supremă, și să-i confere o anumită consistență ludică. În acest caz, Derrida nu se referă nicicum la „permanența solidă a ceea ce este scris”, ci, înainte de toate, la faptul că forma scrisă desprinde de fiecare dată textul din contextul creării sale. Scriitura face deci ceea ce e rostit să fie independent de spiritul autorului și de respirația cititorului, ca și de prezența obiectelor despre care se vorbește. Mediul scriiturii conferă textului o autonomie împietrită față de toate contextele vii. Ea șterge toate raporturile concrete cu subiecții individuali și situații determinate, și conferă totodată textului caracterul său lizibil. Scriitura garantează că un text poate fi citit din nou, în contexte oricât de schimbătoare. Ceea ce-l fascinează pe Derrida este reprezentarea unei *descifrabilități absolute* - chiar și în absența tuturor cititorilor posibili, după moartea tuturor ființelor inteligibile, scrisul menține deschisă, printr-o abstracție eroică, posibilitatea (ce transcende întreg intra-mundanalul) a unei lecturi repetabile. Deoarece scrisul mortifică raporturile vii ale cuvântului rostit, el promite conținutului său semantic o salvare chiar și dincolo de ziua în care toți cei ce-ar putea vorbi și asculta ar cădea pradă Holocaustului.³⁰² „Fiecare grafem este în esența sa testamentar.”³⁰³

Firește, această idee nu face decât să varieze motivul dependenței vorbiri vii de structurile autosuficiente ale limbii. Plasând gramatologia, știința despre scriitură, în locul gramaticii ca știință a limbii, Derrida vrea să acu-tizeze și mai mult intuiția de bază a structuralismului. Lui Heidegger i-a lipsit concepția unui mediu lingvistic stabilizat prin sine însuși; de aceea a trebuit, în *Ființă și timp*, să reducă constituirea și conservarea lumii la *Dasein*-ul care proiectează lumea și se întemeiază pe sine, adică la un echivalent pentru activitatea subiectivității transcendente de producere. Derrida evită acel ocol prin *Ființă și timp*. Cu structuralismul în spate, el poate apuca drumul direct de la filosofia husserliană timpurie a conștiinței la filosofia heideggeriană târzie a limbii. Vreau să verific dacă concepția sa, înstrăinată gramatologic, a istoriei ființei scapă acelei obiecții pe care i-a adus-o Heidegger lui Nietzsche și căreia i se expune Heidegger însuși: „că distrugerea introdusă de Nietzsche este dogmatică și, ca toate (simplele) răsturnări, (rămâne) prinsă în construcția metafizicii pe care ea tocmai ar

Note:

³⁰² J. Derrida, *Signatur, Ereignis, Kontext*, în: *idem* (1976), 124 sqq., în special 133 și 141.

³⁰³ J. Derrida (1974), 120.

vrea să o demoleze."³⁰⁴ Pentru a anticipa asupra tezei mele: Derrida nu se eliberează nici el de constrângerile paradigmei filosofiei subiectului. Încercarea sa de a-l depăși pe Heidegger nu scapă structurii aporetice a survenirii adevărului private de orice validitate a adevărului. Derrida depășește funda-mentalismul răsturnat al lui Heidegger, însă rămâne pe traiectoria acestuia. Ce-i drept, punctul de fugă al filosofiei temporalizate a originii capătă contururi mai clare. Amintirea mesianismului misticii iudaice și a acelui loc părăsit, însă bine circumscris, ocupat cândva de Dumnezeu Vechiului Testament, îl protejează pe Derrida totodată de insensibilitatea politico-morală, precum și de lipsa de gust estetic a Noului Păgânism îmbogățit cu Holderlin.

II

Textul pe care putem verifica pas cu pas tentativa de evadare a lui Derrida din filosofia subiectului este critica teoriei lui Husserl a semnificației, critică apărută odată cu *Gramatologia* în 1967.³⁰⁵ Din punctul de vedere strategic al unei deconstrucții a filosofiei conștiinței, Derrida nu ar fi putut alege un subiect mai potrivit decât secțiunea despre „Expresie și semnificație” din volumul al doilea al *Cercetărilor logice*.TM Căci aici Husserl apără energic sfera conștiinței pure împotriva regnului intermediar al comunicării lingvistice; aici Husserl alocă emfatic semnificația laturii esen-țialității ideale și inteligibilului, pentru a o purifica de adaosurile empirice ale expresiei lingvistice fără de care nu putem intra în posesia semnificației.

Husserl distinge, după cum se știe, *semnul*, care exprimă o semnificație lingvistică, de simplul *indiciu*. Oase fosilizate indică existența unor animale antediluviene, flamuri sau insigne stau mărturie pentru naționalitatea de origine a celui care le poartă, nodul la batistă ne aduce aminte de o intenție nepusă încă în practică. În toate aceste cazuri, semnalul cheamă în conștiință o stare de fapt. Sub acest aspect, nu este important dacă indiciul este asociat cu existența stării de fapte pe care o indică prin raporturi cauzale, logice, iconice sau pur convenționale; ca indiciu, el funcționează, ca și nodul la batistă, atunci când percepția semnului trezește, în virtutea unei asociații cu efect psihic, reprezentarea unei stări absente de fapte. Într-alt mod reprezintă

Note:

J. Derrida (1974), 37.

J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Ffm. 1979; v. și articolul aferent: „La forme et le vouloir-dire. Note sur la phenomenologie du langage”, *Rev. int. philos.* LXXXI (1967), care a fost inserat în ediția engleză: *Speech and Phenomenon*, Evanston 1973.³⁰⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, voi. II, 1, Tbg. 1913/1980, 23 sq.

expresia lingvistică semnificația sa (respectiv obiectul la care se referă, atunci când apare cu funcția de desemnare). Altfel decât semnalul, expresia lingvistică are semnificație pe baza unei relații ideale și nu în virtutea asociației. Este interesant că Husserl socotește jocul mimicii și gestică drept indicii, deoarece el consideră că prin aceste expresii spontane corporale se măsoară voința sau intenția comunicării, pe scurt: intenționalitatea vorbitorului. Ele preiau, ce-i drept, o semnificație atunci când înlocuiesc expresii lingvistice. Expresiile pot fi delimitate de semne prin structura lor genuin lingvistică. „O expresie nu are doar semnificația sa, ci se și raportează la anumite obiecte”.³⁰⁷ Cu alte cuvinte, o expresie poate fi în permanență întregită până la a deveni o propoziție ce raportează conținutul a ceea ce a fost rostit la ceva despre care se enunță ceva. Din contră, indicelui îi lipsește această diferențiere în raportare la obiect și conținut predicat - iar prin aceasta și acea independență de situație care face specificul expresiei lingvistice.

Teoria lui Husserl a semnificației procedează, ca și cea a lui Saussure, semiotic și nu semantic. El nu extinde diferența semiotică dintre tipuri de semne (indiciu versus expresie) la diferența gramaticală între limbaj de semnalizare și limbă diferențiată prepozițional.³⁰⁸ Și critica lui Derrida se limitează la reflecții semiotice. Ea se referă în primul rând la utilizarea curioasă pe care o dă Husserl diferenței dintre semn și indiciu pentru a devaloriza expresiile folosite comunicativ în favoarea expresiilor lingvistice *stricto sensu*. Husserl avansează teza conform căreia expresiile lingvistice, care apar oarecum pur/oro *interno*, „în viața izolată a sufletului”, trebuie să preia suplimentar funcția de indicii, din momentul în care servesc scopului pragmatic al comunicării și trebuie să treacă în sfera exterioară a vorbirii. În vorbirea comunicativă expresiile „se împletesc” cu indiciile. Și în filosofia analitică se obișnuiește să se facă abstracție de aspectele pragmatice ale utilizării expresiilor în exprimări și să se țină cont numai de structura semantică a propozițiilor și a părților componente ale propozițiilor. Această sciziune conceptuală poate fi clarificată pe baza trecerii de la vorbirea intersubiectivă la monologul interior - perspectiva semantică se mulțumește tocmai cu aspecte care sunt constitutive pentru o utilizare monologică a expresiilor lingvistice. Din această decizie în favoarea nivelului analitic al semanticii formale nu rezultă încă, în mod constrângător, acea poziție semanticistă, care contestă relația internă a limbii caracterizate semantic cu vorbirea și

Note:

³⁰⁸

E. Husserl (1913), 46.

E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie*, Ffm. 1976, 212 sqq.; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1981, voi. II, 15 sqq.

procedează ca și cum funcțiile pragmatice ale limbii ar fi exterioare. în cadrul fenomenologiei, Husserl reprezintă exact această poziție; sub premisele filosofiei conștiinței el nu are, ce-i drept, nici o altă alegere.³⁰⁹

Abordarea monadologică a eului transcendentă îl constrânge pe Husserl să reconstruiască relațiile intersubiective create în comunicare din perspectiva conștiinței izolate, orientate către obiecte intenționale. Procesul de înțelegere se descompune în „actul de declarare” al unui vorbitor care produce sunete și asociază cu acestea acte care conferă sens, și în „actul de receptare” al unui receptor pentru care sunetele percepute *indică* trăirile psihice „declarate”: „Ceea ce face mai întâi cu puțință contactul spiritual și face din vorbire cu adevărat vorbire rezidă în acea corelație, mijlocită prin latura fizică a vorbirii, între trăirile fizice aferente și cele psihice ale persoanelor aflate în contact.”³¹⁰ Deoarece subiecții sunt mai întâi opuși unii altora în mod nemijlocit și se percep din exterior ca obiecte, comunicarea între ei este reprezentată după modelul semnalizării de conținuturi de trăiri, deci în mod expresiv. *Semnele* mijlocitoare funcționează ca *indicii* pentru actele pe care altcineva le realizează mai întâi în viața sufletească izolată: „Dacă luăm aminte la această relație, recunoaștem imediat că toate expresiile servesc în vorbirea comunicativă ca indicii. Ele servesc ascultătorului ca semne pentru gândurile vorbitorului, adică pentru trăirile psihice dătătoare de sens.”³¹¹

Deoarece Husserl instituie subiectivitatea actelor dătătoare de sens ca fiind originară în raport cu inter-subiectivitatea generată lingvistic a înțelegerii, procesul înțelegerii între subiecți trebuie reprezentat atunci după modelul transmiterii și descifrării de semnale ale trăirii. Cu referire la diferența dintre expresie și indice, el descrie utilizarea comunicativă a *semnelor* în așa fel încât acestea preiau funcția *simptomelor* exterioare pentru actele interioare ale vorbitorului. Dacă însă expresiile lingvistice se asociază de-abia în comunicare, adică *ulterior*, cu indiciile, atunci expresiile ca atare trebuie atribuite sferei vieții sufletești izolate; de-abia după ce ele au părăsit sfera interiorității intră sub determinările simptomului. Prin aceasta însă substratul fizic al semnului este devalorizat în raport cu semnificația expresiei lingvistice și este transpus într-o stare virtuală, existența îi este oarecum suspendată. Tot ceea ce este extern este atribuit categoriei indicelui. Deoarece expresia eliberată din funcția comunicativă, epurată de tot ceea ce este corporal, este sublimată în pură semnificație, nu mai știm prea bine de ce semnificațiile ar

Note:

³⁰⁹ De aici se poate vedea, de altfel, că și semanticismul clarificat prin analiza limbajului stă încă sub premisele filosofiei conștiinței.

³¹⁰ E. Husserl (1913), 33.

³¹¹ E. Husserl (1913), 33.

mai trebui exprimate cu ajutorul semnelor lexicale sau propoziționale. În monologul interior dispare necesitatea ca subiectul care comunică doar cu sine să-și *transmită* sie însuși ceva despre interioritatea sa: „Trebuie să spunem că subiectul izolat vorbește cu sine însuși, că și lui cuvintele îi servesc ca semne, ca indicii ale propriilor trăiri psihice? Nu cred că o asemenea concepție poate fi susținută.”³¹² În monologul interior semnul-substrat al semnificației exprimate se volatilizează în „ceva în sine indiferent”. Aici pare că „expresia deviază interesul de la sine către sens, trimite spre acesta, însă această trimitere nu este indicarea în sensul explicat de noi... Cee"â ce ne servește ca indiciu (semn distinctiv) trebuie să fie perceput de noi ca fiind existent. Acest lucru este valabil și pentru expresiile din vorbirea comunicativă, însă nu pentru cele din vorbirea izolată... în fantezie ne plutește în față un semn lexical rostit sau tipărit, în realitate însă el nu există absolut deloc.”³¹³

Virtualizarea semnului interiorizat care rezultă din situarea pe pozițiile filosofiei subiectului are o implicație importantă. Husserl se vede acum constrâns să ancoreze identitatea semnificației în *altceva* decât în regulile utilizării semnelor; această concepție, dezvoltată ulterior de Wittgenstein, ar presupune o relație internă între identitatea semnificațiilor și valabilitatea intersubiectivă a regulilor semnificației. Și Husserl compară semnele pe care le utilizăm în operațiile de calcul cu figurile pe care le mișcăm după regulile jocului de șah. Însă, spre deosebire de Wittgenstein, Husserl trebuie să postuleze primatul semnificațiilor pure; de-abia cunoscând aceste semnificații originare putem ști cum procedăm cu figurile de șah: „Tot așa și semnele aritmetice posedă, pe lângă semnificația lor *originară*, ca să spunem așa, semnificația lor de joc.. Dacă luăm semnele aritmetice pur și simplu ca mărci de joc în sensul acestor reguli, 'rezolvarea problemelor din jocul de calcul duce la semne numerice, respectiv la formule numerice a căror interpretare în sensul semnificațiilor originare și *propriu-zis* aritmetice reprezintă totodată rezolvarea problemelor aritmetice corespunzătoare.”³¹⁴

Semnificația unei expresii este întemeiată în actele intenției de semnificare și în realizarea intuitivă a acestei intenții - aceasta, ce-i drept, nu psihologic, ci în sensul unei întemeieri transcendente. Conținutul de semnificație este un în-sine ideal pe care Husserl vrea să-l extragă din esența intențională a actului conferirii sensului și, în cele din urmă, din esența actului realizării semnificației al unei intuiții ideale corespunzătoare. Nici o relație necesară nu subzistă însă „între unitățile ideale care servesc faptic ca sem-

Note:

¹E. Husserl (1913), 35.

²E. Husserl (1913), 36.

³E. Husserl (1913), 69.

nificații și semnele cu care sunt asociate, adică prin intermediul cărora ele se realizează în viața psihică a omului."³¹⁵ Acest *platonism* al semnificației, care îl leagă pe Husserl de Frege, permite în cele din urmă acea distincție între semnificații „în sine” și semnificații doar „exprimate” care amintește de distincția echivalentă a lui Popper între lumea a doua și lumea a treia. Expresia, care apare în monologul interior ca „fantasmă a semnului”, servește însușirii cognitive a unităților ideale, care pentru un subiect cunoscător nu sunt accesibile decât dacă sunt exprimate: „Fiecare caz al formării unui nou concept ne învață cum se realizează o semnificație care anterior nu a fost niciodată realizată.”³¹⁶

Am reconstruit pas cu pas teoria lui Husserl a semnificației pentru a indica exact punctul în care intervine critica lui Derrida. Derrida vrea să impună împotriva platonizării semnificației și împotriva interiorizării decor-poralizante a expresiei lingvistice împletirea strânsă a inteligibilului cu sub-stratul-semn al expresiei sale și chiar primarul transcendental al semnului în raport cu semnificația. Interesant este că obiecțiile sale nu se îndreaptă împotriva acelor premise ale filosofiei conștiinței care fac imposibilă identificarea limbii ca un spațiu intermediar constituit intersubiectiv, ce participă atât la caracterul transcendental al deschiderii lumii, cât și la caracterul empiric a ceea ce poate fi experimentat intramundan. Derrida nu pornește din acel punct nodal în care filosofia conștiinței și cea a limbajului se despart, adică acolo unde paradigma filosofiei limbajului se desprinde de cea a filosofiei conștiinței și în care identitatea semnificației devine dependentă de praxisul intersubiectiv al utilizării unor reguli de semnificație. Derrida îl urmează mai degrabă pe Husserl pe cărarea disocierii transcendente a tot ceea ce este intramundan de actele, care constituie lumea, ale subiectivității, pentru ca de-abia în curțile interioare ale acestora să înceapă lupta împotriva dominației esențialităților intuite ideal.

III

Critica lui Derrida pleacă de la conceptul husserlian al adevărului bazat pe evidență, așa cum altădată critica lui Heidegger pleca de la conceptul husserlian al fenomenului. Pentru a asigura statutul semnificațiilor existente „în sine” dincolo de orice corporalitate, Husserl trebuie să recurgă la o intuiție în care esențialitățile se arată „de la sine” și ajung să ni se dea ca fenomene

Note:

316

E. Husserl (1913), 104. E. Husserl (1913), 104.

pure. Această intuiție el o construiește ca realizare a unei intenții de semnificare, ca fapt de a fi dat de la sine al „obiectului” care este vizat printr-o expresie lingvistică. Actul intenției de semnificare se comportă față de cel al * realizării semnificației precum reprezentarea față de percepția actuală a unui obiect. Intuiția declanșează schimbarea pe care o expune semnificația exprimată. Prin această concepție Husserl adaptează, ce-i drept, *a priori*, toate semnificațiile exprimabile lingvistic la măsura dimensiunii cognitive.

Derrida obiectează, pe bună dreptate, că limba este astfel redusă la acele componente care sunt utilizabile pentru cunoaștere sau pentru vorbirea constatativă. Logica păstrează preeminența în fața gramaticii, funcția cunoașterii păstrează primatul în fața funcției înțelegerii. Pentru Husserl acest lucru este de la sine înțeles: „La întrebarea ce înseamnă o expresie ne vom adresa bineînțeles cazurilor în care ea exercită o funcție cognitivă.”³¹⁷ Husserl remarcă singur că semnificația termenilor singulari nu se poate explica simplu pe baza acestui model - există „expresii subiective” a căror semnificație variază în funcție de situația lingvistică. Însă Husserl preîntâmpină această dificultate cu afirmația că „fiecare expresie subiectivă poate fi înlocuită cu expresii obiective dacă intenția de semnificare care îi revine momentan este păstrată identică.”³¹⁸ Numele individuale trebuie să poată fi substituite prin semne distinctive, deictica spațială și temporală prin puncte spațio-temporale etc. Așa cum a arătat Tugendhat, acest program de transpunere a expresiilor subiective în expresii obiective independente de situație nu poate fi realizat; termenii singulari sunt, ca și expresiile performative, exemple pentru semnificații genuin pragmatice care nu pot fi explicate independent de un praxis exercitat intersubiectiv al aplicării regulilor. Bineînțeles, Derrida interpretează altfel această situație. Faptul că Husserl trebuie să asocieze *toate* semnificațiile lingvistice unor expresii obiective raportate la adevăr, care sunt direcționate către realizare prin intuiția actuală, fiind astfel modelate pentru funcția cognitivă, Derrida îl privește ca pe un simptom al unui logocentrism care vine de departe și care în nici un caz nu poate fi vindecat prin analiza limbajului: „De fapt este clar că afirmația conform căreia orice expresie subiectivă ar putea fi înlocuită printr-una obiectivă nu înseamnă în realitate nimic altceva decât lipsa de măsură a rațiunii obiective.”³¹⁹ Această limitare metafizică premergătoare a limbii prin rațiune, a semnificației prin cunoaștere este cea care trezește rezistența lui Derrida. El vede în conceptul

Note:

E. Husserl (1913), 56. 'E. Husserl (1913), 90. 'J. Derrida (1979), 90.

husserlian bazat pe evidență al adevărului o metafizică ce constrânge la a gândi ființa ca prezență, ca aducere sau stăruire în prezență.

Acesta este un loc în care Derrida aduce în joc exterioritatea semnului, care fusese lăsată la o parte în argumentația lui Husserl ca fiind neesențială -o intuiție semiotică și nicidecum una a pragmaticii. Pentru Derrida, în ideea identității atestate prin prezență a unei trăiri se dezvăluie nucleul metafizic al fenomenologiei - metafizic, în măsura în care modelul intenției semnificante realizate intuitiv face să dispară tocmai *diferența temporală și alteritatea*, care, ambele, sunt constitutive pentru actul rechemării intuitive în memorie a aceluiași obiect și, astfel, și pentru identitatea semnificației unei expresii lingvistice. În sugestia lui Husserl a prezenței simple a unui obiect dat de la sine se pierde acea structură a repetiției fără de care nimic nu poate fi smuls scurgerii timpului și curentului trăirilor și nu poate fi făcut prezent, adică tocmai reprezentat *ca* același.

În capitolul central 5 din *La Voix et le Phenomene* Derrida se referă la analizele lui Husserl asupra conștiinței interne a timpului pentru a prelucra cu Husserl, împotriva lui Husserl, structura diferențială a intuiției unui obiect dat actualmente, structură devenită posibilă prin retrospective și anticipări. Prezența simplă a unui obiect nescindat, identic cu sine se descompune, imediat ce ajunge la conștiință, în rețeaua potențiilor și retențiilor în care este înglobată fiecare trăire actuală. Trăirea prezență în „clipă” se datorează unui act de actualizare, percepția unei recunoașteri ce se reproduce, în așa fel încât spontaneității clipei vii îi este inerentă diferența unui interval temporal iar, odată cu aceasta, și un moment al alterității. Unitatea profund contopită a ceea ce este dat intuitiv se dovedește în realitate a fi ceva compus și produs. Deoarece Husserl în *Logische Untersuchungen* (*Cercetări logice*) nu recunoaște acest proces original al producerii și al schimbării din inima subiectivității transcendente, el se înșală asupra rolului semnului în constituirea unor obiecte și semnificații identice cu sine. Pentru fiecare reprezentare care pune în relație trecutul cu prezentul semnul este indispensabil: „Un fonem sau un grafem este până la un anumit grad cu necesitate de fiecare dată altfel, în funcție de reprezentarea sau de percepția în care el se prezintă; totuși el nu poate funcționa ca semn (și ca limbă în genere) decât în măsura în care identitatea sa formală permite utilizarea și recunoașterea lui repetată. Această identitate este cu necesitate una ideală.”³²⁰ În locul idealității semnificațiilor în sine, pe care Husserl le separă de actele opinării și comunicării tot atât de strict ca și de semnul substrat al exprimării și de referent

Derrida recurge la

„idealitatea formei sensibile a semnificantului”.³²¹ Aceasta el nu o explică însă pragmatic, pornind de la utilizarea coordonată de reguli, ci prin delimitarea față de ceea ce el numește metafizica husserliană a prezenței.

Husserl s-a lăsat orbit - aceasta este obiecția principală a lui Derrida - de reprezentarea fundamentală a metafizicii occidentale conform căreia idealitatea semnificației identice cu sine este garantată doar de prezența vie a trăirii actuale, intuitiv accesibile și nemijlocite, în interioritatea subiectivității purificate transcendentă de toate adaosurile empirice; altfel, el nu s-ar fi putut înșela asupra faptului că în punctul de proveniență al acestui prezent aparent absolut se deschide o diferență temporală și o alteritate, pe care Derrida le caracterizează ca *diferență pasivă și amânare generatoare de diferență*. Acest „nu-încă” al unui prezent potențial care deocamdată ni se sustrage așteptând să survină constituie fundalul trimiterilor, fără de care absolut nimic nu ar putea fi experimentat ca prezent. Derrida contestă că intenția de Semnificare se poate împlini de fiecare dată în intuiția care o realizează, că poate ajunge să se suprapună cu aceasta, că poate fuziona cu ea. O intuiție nu poate declanșa niciodată acea schimbare a intenției de semnificare produsă de expresie. Mai degrabă fluctuația temporală și alteritatea sunt pentru ambele constitutive - atât pentru funcția de semnificare a unei expresii lingvistice care trebuie să rămână inteligibilă tocmai în absența celui ceva la care se referă ceea ce s-a intenționat sau s-a spus; cât și pentru structura experienței obiectului, care numai prin anticiparea unei expresii interpretative ce depășește trăirea actuală și care ca atare nu este prezentă, poate fi identificat și menținut ca ceva perceput în prezent.

La baza fiecărei percepții se află o structură a repetiției, pe care Husserl a cercetat-o în termeni de potenție și retenție. Husserl nu a observat că această structură a actualizării devine posibilă doar prin forța de simbolizare sau prin funcția de substituit a semnului. Numai expresia în exterioritatea nesublimabilă, de substrat a caracterului de semn generează diferența ireductibilă, pe de o parte, între sine însăși și acel ceva pentru care stă -semnificația sa; și, pe de altă parte, între sfera semnificațiilor articulate prin limbă și sfera intramundă, căreia îi aparțin vorbitorul și interlocutorul cu trăirile lor, dar și vorbirea și, în primul rând, obiectele ei. Derrida interpretează raportul diferențiat în sine dintre expresie, semnificație și trăire ca falie prin care cade acea lumină a limbii în care ceva poate fi prezent ca ceva în lume. Numai expresia și semnificația luate împreună pot reprezenta ceva - și această reprezentare simbolică Derrida o concepe ca pe un proces al

Note:

J. Derrida (1979), 106.

survenirii timpului, ca pe acea amânare, acea absență și sustragere care se manifestă în structura actualizării și a venirii la lumină în actul intuiției. Husserl nu a recunoscut relația internă între această structură de repetiție și funcția de substitut a semnului lingvistic; pentru a explica acest lucru Derrida se referă acum la remarcă secundară a lui Husserl, conform căreia „eu fantasmez de fiecare dată în reprezentările cuvintelor, care îmi însoțesc și-mi sprijină gândirea tăcută, cuvintele *rostate de vocea mea*.^{m2} Derrida este convins că Husserl a putut neglija caracterul de substrat al semnului lingvistic ca moment neesențial, deoarece în tradiția occidentală forma sonoră, întruchiparea fonetică se bucură de un primat dubios în fața formei scrise, respectiv în fața însemnării grafice. Transparența fugitivă a vocii dă un impuls decisiv asimilării cuvântului cu semnificația exprimată. Deja Herder făcuse trimitere la raportarea curioasă la sine care există în „a te auzi vorbind”. Precum Herder (și Gehlen) Derrida subliniază intimitatea și transparența, apropierea absolută a expresiei însuflețite simultan de respirația mea și de intenția mea de semnificare. Percepându-se pe sine, vorbitorul realizează trei acte într-unui singur în mod aproape indisociabil: el produce forme sonore; el percepe, afectându-se pe sine, forma sensibilă a fonemului; și înțelege totodată semnificația intenționată: „orice altă formă a autoafectării trebuie sau să traverseze domeniul a ceea ce este străin, sau să renunțe la pretenția de a fi universală.”³²³ Această însușire nu explică doar primatul cuvântului rostit, ci și sugestia că ființa inteligibilului ar fi oarecum incorporai prezentă și confirmată de ceea ce este trăit ca prezent în evidență nemijlocită. În această măsura fonocen-trismul și logocentrismul sunt strâns înrudite: „Vocea poate arăta obiectul ideal sau semnificația ideală... fără a se pierde într-o aventură în afara idealității sau în afara interiorității vieții prezente sie înseși.”³²⁴ Aceasta devine teza gramatologiei pentru o critică a metafizicii: „în închiderea acestei experiențe cuvântul este trăit ca unitatea elementară și indisolubilă a semnificatului și a vocii, a conceptului și a unei substanțe transparente a expresiei. Dacă însă fonocentrismul constituie motivul privilegierii metafizice a prezentului și dacă această metafizică a prezenței explică la rândul ei de ce lui Husserl îi rămâne inaccesibilă cunoașterea semiotică fundamentală a funcției de substitut a semnului și funcția deschizătoare de lume a acestuia,

Note:

³²² E. Husserl (1913), 97.

³²³ J. Derrida (1979), 135.

³²⁴ J. Derrida (1979), 134.

³²⁵ J. Derrida (1979), 39.

se impune atunci să nu mai înțelegem caracterul de semn al expresiei lingvistice și funcția sa de substitut din orizontul lui „a te auzi vorbind”, ci să luăm ca punct de plecare al analizei *scriitura*. Expresia scrisă aduce aminte cu mai multă încăpățănare de faptul că semnele lingvistice fac posibilă, „în ciuda absenței depline a unui subiect și dincolo de moartea sa”, descifrarea unui text, iar dacă nu garantează înțelegerea acestuia, atunci cel puțin o promit. Scrierea este promisiunea testamentară a înțelegerii. Critica lui Derrida la adresa teoriei husserliene a semnificației vizează următorul punct strategic: până la Husserl (și chiar Heidegger) metafizica a gândit ființa ca prezență - ființa este „producția și adunarea ființării în prezență în calitate de cunoaștere și dominație.”³²⁶ Astfel, istoria metafizicii culminează într-un intuiționism fenomenologic ce distruge acea diferență originară a fluctuației timpului și a alterității - care ea de-abia face posibilă identitatea obiectelor și semnificațiilor în autoafectarea sugestivă - prin propria voce lipsită de diferență: „O voce lipsită de diferență, o voce fără scriitură este totodată absolut vie și absolut moartă.”

Traducătorul utilizează în această propoziție cuvântul artificial „diferanță” pentru a reda jocul de cuvinte a lui Derrida cu expresiile omofone „difference” și „différance”. Structura de semn care stă la baza structurii de repetiție a trăirii se asociază cu sensul temporal al amânării, al târâgănării prin ocolișuri, al rezervei calculate, al trimiterii la ceva ce se va produce mai târziu. Prin aceasta structura de referință a substituției, a reprezentării sau înlocuirii a ceva prin altceva dobândește dimensiunea *temporalizării* și a *ordonării ce diferențiază*: „*JDifferer* în acest sens înseamnă a temporaliza, înseamnă a recurge conștient sau inconștient la medierea temporală și temporizatoare a unei ocoliri care suspendă executarea sau realizarea unei ‚dorințe’ sau ‚voințe’”.³²⁷ Cu ajutorul acestui concept de „diferanță” încărcat cu dinamică temporală Derrida vrea să submineze prin radicalizare tentativa lui Husserl de a dezvălui un sens ideal al semnificațiilor „în sine”, purificat de toate adaosurile empirice. Derrida urmărește idealizările lui Husserl până în stratul cel mai profund al subiectivității transcendente pentru a concretiza aici, la originea spontaneității trăirii prezente sie înseși, acea diferență indestructibilă care, dacă este reprezentată după modelul structurii de referință a unui text scris, poate fi gândită, ca operație desprinsă de actele subiectivității, tocmai ca *survenire fără subiect*. Scriitura trece drept semn originar în

genere, semn desprins din toate relațiile pragmatice ale comunicării și devenit independent de vorbitor și interlocutor.

Această scriitură care precede oricărei fixări ulterioare a formelor sonore, „scriitura originară”, face cu puțință - ca să spunem așa, fără a presupune participarea subiectului transcendențial și actele acestui subiect - diferențierile deschizătoare de lume între inteligibilul semnificațiilor și empiricul care accede înăuntrul orizontului său la apariție, între lume și intra-mundan. Acest fapt de a face cu puțință este un proces al amânării în diferențiere. Din această perspectivă inteligibilul diferit de sensibil apare totodată ca fiind sensibilul amânat, conceptul diferit de intuiție apare ca intuiție amânată, iar cultura diferită de natură apare ca natura amânată. Astfel Derrida ajunge la o răsturnare a fundamentalismului husserlian, în măsura în care forța transcendențială a originii proprii subiectivității generatoare trece în productivitatea anonimă și întemeietoare de istorie a scriiturii. Prezența a ceea ce se arată de la sine în intuiția actuală devine în genere dependentă de forța de reprezentare a semnului.

Acum este important de văzut că Derrida nu rupe în decursul acestei mișcări de gândire nicidecum cu persistența fundamentalistă a filosofiei subiectului - el face doar ca acel ceva care conta pentru aceasta drept fundamental să fie dependent de baza situată și mai profund, devenită fluctuantă sau oscilantă, a unei puteri fluidizate temporal a originii. Derrida recurge nestânjenit, în stilul filosofiei originii, la această scriitură primordială care își lasă urmele anonim și în absența oricărui subiect: „Ar fi necesar un alt nume decât cel al semnului și al re-prezentării pentru a putea gândi și pentru a putea vorbi despre această epocă, pentru a putea gândi ca „normal” și „pre-originar” ceea ce Husserl a crezut că poate izola ca o experiență secundară particulară, întâmplătoare, dependentă: experiența derivării nesfârșite a semnelor care se deplasează încoace și încolo, schimbă între ele scenele și își vrăjesc reciproc fără început și sfârșit actualizarea.”³²⁸ Nu istoria ființei este începutul și sfârșitul, ci o imagine de puzzle: efectele de oglindire labirintice ale vechilor texte dintre care fiecare trimite în continuare la texte și mai vechi, fără a trezi speranța de a intra vreodată în posesiunea scrierii originare. Precum Schelling altă dată în speculația sa asupra îmbinării atemporal-tem-poralizante a trecutului, prezentului și viitorului, tot așa zăbovește Derrida asupra ideii amețitoare a unui trecut care nu a fost niciodată prezent.

IV

Pentru a face inteligibilă această idee a unei scriituri primordiale care premerge tuturor inscripțiilor identificabile, Derrida explică pornind de la *Principiile lingvisticii* (Berlin 1967) ale lui Saussure teza sa conform căreia scriitura este într-o anumită privință mediul de exprimare primordial al limbii. El atacă în repetate rânduri concepția aparent trivială după care limba se bazează, conform structurii sale, pe cuvântul vorbit, iar scrisul copiază pur și simplu foneme. Bineînțeles că Derrida nu susține afirmația empirică cum că scrisul ar fi fost reprezentat cronologic mai timpuriu decât vorbirea. El își sprijină argumentul chiar pe reprezentarea obișnuită, conform căreia scrisul reprezintă semnul devenit reflexiv prin excelență. Totuși scrisul nu este ceva parazitar; mai degrabă cuvântul vorbit tinde prin natura lui să fie suplimentul cuvântului scris, în așa fel încât esența limbii, anume stabilirea *convențională* și „instituționalizarea” semnificațiilor în semnul-substrat, poate fi explicată cu ajutorul însușirilor constitutive ale scriiturii. Toate mediile de exprimare sunt prin esență „scriitură”. Toate semnele lingvistice sunt arbitrare, se află într-o relație convențională cu semnificația pe care o simbolizează; iar „ideea asocierii nu poate fi gândită înaintea posibilității scrisului și în afara orizontului său”.³²⁹ Derrida se folosește de reprezentarea fundamentală a foneticii structuraliste, potrivit căreia caracteristicile definitorii ale fiecărui fonem particular sunt determinate numai prin relația stabilită sistematic a unui fonem cu toate celelalte. Însă în acest caz forma sonoră particulară nu este constituită prin substanța fonetică, ci printr-un mănunchi de caracteristici raportate la sistem, abstracte. Derrida citează cu satisfacție pasajul următor din *Principiile* lui Saussure: „în esența sa semnificantul lingvistic nu este nicidecum sonor; el este necorporal, nu este constituit prin substanța sa materială, ci doar prin diferențele care separă imaginea sa sonoră de toate celelalte.”³³⁰ Derrida se bazează pe proprietăți structurale ale semnului care se pot realiza la fel de bine în substanța cernelei, precum și în substanța aerului; în aceste forme abstracte de expresie care se comportă indiferent față de mediile de expresie diferite ale formei sonore și scrise el recunoaște caracterul de scriitură al limbii. Această scriitură primordială le stă amândurora la bază, atât cuvântului rostit, cât și celui scris.

²⁹ J. Derrida (1974), 78; v. și excelenta prezentare a lui J. Culler, *On deconstruction*, London 1983, 89-109.

F. d. Saussure (1967), 141 sq.

Scriitura primordială ia locul unui creator nesubiectual de structuri, care sunt, conform structuralismului, lipsite de orice autor. Ea instituie diferențele între elementele-semne, raportate reciproc unele la altele într-o ordine abstractă. Aceste „diferențe” în sensul structuralismului Derrida le îmbină nu fără violență cu cea diferanță - elaborată cu ajutorul teoriei husserliene a semnificației - care trebuie să depășească diferența ontologică a lui Heidegger: „Ea (diferanță) face cu puțință articulația cuvântului rostit și a scriiturii - în sens obișnuit -, așa cum ea fundează și opoziția metafizică între sensibil și inteligibil și, dincolo de acestea, între semnificant și semnificat, între expresie și semnificație.”³¹ Toate expresiile lingvistice, indiferent dacă apar în forma fonemelor sau a grafemelor, sunt oarecum puse în mișcare de o scriitură primordială care însă nu este prezentă. Precedând tuturor proceselor comunicative și subiecților participanți, ea îndeplinește funcția unei deschideri de lume, ce-i drept, în așa fel încât rămâne retrasă, rezistă parusiei și-și lasă urma doar în structura de trimitere a textului generat la „textul universal”. Motivul dionisiac al zeului care își face simțită prezența promisă fiilor și fiicelor Occidentului într-un mod și mai percutant printr-o absență mistuitoare revine în metafora despre scrierea primordială și urma ei: „însă mișcarea urmei este cu necesitate ascunsă, ea se ivește ca ascundere de sine. Dacă celălalt se anunță ca atare, el se actualizează în disimularea lui însuși.

Deconstrucțiile lui Derrida urmează cu exactitate mișcarea de gândire heideggeriană. Involuntar el demască fundamentalismul răsturnat al acestei gândiri, supralicitând încă o dată diferența ontologică și ființa prin diferanță unei scrieri care mută cu încă un etaj mai jos o origine deja pusă în mișcare. Astfel, câștigul pe care Derrida l-a sperat de la gramatologie și de la o textualizare aparent concretizatoare a istoriei ființei rămâne neînsemnat. Ca participant la discursul filosofic al modernității, Derrida moștenește slăbiciunile unei critici a metafizicii care nu se rupe de intenția filosofiei originii. În ciuda gestului schimbat, el nu realizează în cele din urmă decât o mistificare a unor patologii sociale evidente; și el desprinde gândirea esențială, și anume deconstructivă, de analiza științifică și ajunge la invocarea în formule goale a unei autorități nedeterminate. Aceasta nu este însă autoritatea unei ființe ocultate de ființare, ci autoritatea unei scrieri care nu mai este Sfântă Scriptură, a unei scrieri exilate, rătăcitoare, înstrăinate de propriul ei sens, care mărturisește testamentar despre absența sacralului. Derrida se deosebește

Note:

¹ J. Derrida (1974), 110. ¹ J. Derrida (1974), 82.

de Heidegger mai întâi printr-o pretenție de aparentă științificitate; apoi, însă, el nu face decât să se situeze cu a sa Nouă Știință peste pretinsa incompetență a științelor, în general, și a lingvisticii, în particular.³³³

Derrida dezvoltă istoria ființei codată în scris într-o altă variantă decât Heidegger.

Ce-i drept, el expediază ca și acesta politica și istoria contemporană într-un plan ontic de suprafață, pentru a putea zburda și mai nestingherit, purtat de asociații, pe tărâmul ontologic al scriiturii primordiale. Însă retorica, care la Heidegger servește inițierii în destinul ființei, promovează la Derrida o altă atitudine, una mai degrabă subversivă. Derrida se află mai aproape de dorința anarhistă de a întrerupe continuumul istoriei decât de indicația autoritară de a te supune destinului.³³⁴

Această atitudine contrară ține probabil de faptul că Derrida, în ciuda oricărei dezmințiri, rămâne aproape de mistica iudaică. El nu vrea să se reîntoarcă precum Noul Păgânism în urma începuturile monoteismului, în urma unui concept al unei tradiții ce rămâne legată de urmele scriiturii divine pierdute și care se continuă prin exegeza eretică a Scripturilor. Derrida citează aprobând o vorbă a rabinului Eliezer, transmisă de E. Levinas: „Dacă toate mările ar fi pline de cerneală, toate iazurile plantate cu trestie de scris, dacă cerul și pământul ar fi din pergament, și toți oamenii ar practica arta scrierii, ele tot nu ar epuiza Thora, pe care eu am studiat-o; prin aceasta Thora ar scădea la fel de puțin ca marea în care este înmuiată o pană.”³³⁵

Cabaliștii au avut deja totdeauna interesul să valorizeze Thora vorbită, care se bazează pe cuvântul omului, față de cuvântului presupus divin al Bibliei. Ei conferă un rang superior comentariilor prin care fiecare generație își reînsoșește revelația. Căci adevărul nu este fixat, nu a devenit pozitiv o dată pentru totdeauna într-un număr bine determinat de enunțuri. Această concepție cabalistică a fost mai târziu încă o dată radicalizată. Acum până și Thora scrisă trece drept o traducere problematică a cuvântului divin în limba oamenilor - ca o simplă interpretare, chiar contestabilă. *Totul* este o Thora orală, nici o silabă nu este transmisă autentic, nu este transmisă, pentru a spune așa, în scriitura primordială. Thora copacului cunoașterii este de la bun început o Thora ocultată. Ea își schimbă permanent veșmintele, iar aceste veșminte sunt tradiția.

Note:

³³³ J. Derrida (1974), 169 v. și interviul cu Julia Kristeva în: J. Derrida, *Positions*, Chicago 1981, 35 sq.

³³⁴ Derrida spune despre diferență: „Ea nu stăpânește, nu domnește peste nimic, nu exercită nici o autoritate. Nu se anunță prin nici o majusculă. Nu numai că nu există nici un imperiu al diferenței, ci aceasta este pentru orice imperiu subversivă” (Derrida, 1976, 29).

³³⁵ J. Derrida (1974), 31.

G. Scholem relatează despre discuții declanșate de întrebarea dacă toate cele zece porunci au fost transmise nefalsificat de către Moise poporului lui Israel. Câțiva cabaliști erau de părere că doar primele două porunci, care constituie monoteismul, provin de la însuși Dumnezeu; alții puneau la îndoială chiar și autenticitatea primelor cuvinte transmise de Moise. Rabinul Mendel din Rymanow radicalizează și mai mult o idee a lui Maimonides: „După părerea lui, nici măcar primele două porunci nu provin dintr-o revelație nemijlocită făcută întregii comunități a lui Israel. Tot ce a auzit Israel nu era nimic altceva decât acel *Aleph* cu care începe în textul ebraic al Bibliei prima poruncă... Aceasta mi se pare”, adaugă Scholem, „a fi o propoziție demnă de toată atenția și adevărată într-un mod care dă de gândit. Consoana *Aleph* nu reprezintă în ebraică nimic altceva decât aspirarea laringală care precede unei vocale la începutul cuvântului. *Aleph* reprezintă deci totodată elementul din care provine fiecare sunet articulat... A auzi *Aleph-u* nu înseamnă propriu-zis nimic, ci este doar trecerea la toate limbile perceptibile, și nu se poate spune despre el că transmite în sine un sens specific. Cu propoziția sa îndrăzneată... rabinul Mendel reduce revelația la o revelație mistică, adică la o revelație, ce-i drept, infinit înzestrată în sine cu sens, însă *fără* unul *specific*. Ea reprezenta ceva ce, pentru a întemeia autoritatea religioasă, trebuia tradus în limbile omenești; și ceea ce a făcut Moise este exact în sensul acestei idei. Fiecare enunț întemeietor de autoritate ar fi o interpretare care, oricât de valabilă și înaltă ar fi, rămâne totuși o interpretare umană a ceva care o transcende.”³³⁶ *Aleph-u* rabinului Mendel este înrudit cu „a”-ul aton, discriminat doar în scris din „difference”, numai prin faptul că în indeterminarea acestui semn fragil și ambiguu este concentrată întreaga plenitudine a promisiunii. Conceptul lui Derrida circumscrie gramatologic al unei scriituri primordiale ale cărei urme nu fac decât să provoace cu atât mai multe interpretări, cu cât devin mai indescifrabile, înnoiește conceptul mistic al tradiției ca un proces de revelație *care întârzie*. Autoritatea religioasă nu-și păstrează forța decât atâta vreme cât își disimulează adevăratul chip și hrănește astfel febra descifratoare a interpreților. Deconstrucția realizată în mod stăruitor reprezintă munca paradoxală a unei continuări a tradiției, în care energia salvatoare nu se reînnoiește decât prin efort epuizant. Munca deconstrucției face să crească și mai mult grămada de moloz a interpretărilor pe care vrea să le demoleze pentru a dezvălui fundamentele învăluite.

Note:

¹ G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Ffm. 1973, 47 sq.

Derrida crede că îl depășește pe Heidegger; din fericire, el merge în urma acestuia. Experiențele mistice și-au putut desfășura, în tradițiile iudaice și creștine, forța lor distructivă, forța lor de lichidare amenințătoare pentru instituții și dogme, doar fiindcă au rămas, în aceste contexte, raportate la Dumnezeu unic, ascuns, care transcende această lume. Iluminările rupte de această sursă concentrată de lumină devin ciudat de difuze. Calea profanării ei consecvente trimite către acel domeniu al experiențelor radicale pe care l-a deschis arta avangardistă. Nietzsche și-a extras orientările din desfătarea pur estetică a subiectivității extatice, ieșite din sine. Heidegger s-a oprit la jumătatea drumului; el vroia să păstreze forța unei iluminări care *și-a pierdut direcția*, fără a plăti însă prețul pentru profanarea acesteia. El se joacă astfel cu o aură care și-a pierdut sacralitatea. În mistica ființei iluminările recad în magie. În mistica neopăgână, din charisma distrugătoare de limite a extracotidianului nu izvorăște nici ceva eliberator, precum în estetic, nici ceva înnoitor, precum în religios - izvorăște însă, în tot cazul, farmecul șarlataniei. Derrida purifică acum de acest farmec mistica ființei readusă în contextul tradiției monoteismului.³³⁷ Dacă această presupunere nu este pe de-a întregul

Note:

³³⁷ Îmi văd confirmată această interpretare printr-un articol al lui Susan Handelman pe care nu l-am cunoscut decât ulterior (grație unei trimeri a lui J. Culler): *J. Derrida and the Heretic Hermeneutic*, în: M. Krapnick (ed.), *Displacement, Derrida and After*, Bloomington, Indiana, 1983, 98 sqq. S. Handelman amintește de un citat interesant din Levinas pe care Derrida și-l însușește (în esul său despre Levinas): „A iubi mai mult Thora decât pe Dumnezeu înseamnă protecție împotriva nebuliei contactului direct cu sacrul”, și subliniază înrudirea lui Derrida cu tradiția rabinică și în special cu radicalizările cabalistice și eretice ale acesteia: „The statement (of Levinas) is striking and eminently Rabbinic - the Thora, the Law, Scripture, God, he says, are even more important than He. We might say that Derrida and the Jewish heretic hermeneutic do precisely that: forsake God but perpetuate a Thora, Scripture or Law in their own displaced and ambivalent way” (115). S. Handelman se referă, de asemenea, la devalorizarea transmiterii originale a cuvântului lui Dumnezeu în favoarea Thorei orale care, în decursul istoriei exilului, ridică pretenția la o autoritate crescândă și în cele din urmă chiar decisivă: „That is, all later Rabbinic interpretation shared the same divine origin as the Thora of Moses; interpretation, in Derridean terms, was 'always already there'. Human interpretation and commentary are fluid in a way that it is difficult to imagine for a sacred text, but this fluidity is

a central tenet of contemporary critical theory, especially in Derrida." (101) Mai departe S. Handelman plasează în mod convingător denunțarea de către Derrida a logocentrismului occidental ca fonocentrism în contextul istorico-religios al unei apărări repetate a literei împotriva spiritului. Derrida dobândește astfel un loc în cadrul apologeticii iudaice. Creștinismul paulian a discreditat istoria interpretării Thorei orale ca „litere moarte” (2 Corintinieni 3, 6) în fața „spiritului viu” al prezenței nemijlocite a lui Cristos. Pavel critică evreii care se agață de litere și care nu vor să renunțe la „scriere” în favoarea „logos-ului” revelației eristice: „Derrida's choice of writing to oppose to Western logocentrism is a re-emergence of Rabbinic hermeneutics in a

falsă, Derrida se reîntoarce în acel loc istoric unde cândva mistica s-a transformat în iluminism. Scholem a intuit o viață întreagă această schimbare radicală produsă în secolul al 18-lea. În condițiile secolului al 20-lea, mistica și iluminismul s-au reîntâlnit pentru „o ultimă dată” la Benjamin, și aceasta s-a întâmplat cu mijloacele conceptuale ale Materialismului Istoric. Că această mișcare singulară de gândire se poate repeta cu mijloacele unui fundamentalism negativ mi se pare îndoielnic; în orice caz, ea ar trebui să ne conducă și mai adânc în modernitatea pe care Nietzsche și urmașii săi vroiau să o depășească.

Excurs asupra nivelării diferenței de gen dintre filosofie și literatură

I

„Dialectica negativă” a lui Adorno și „deconstrucția” lui Derrida pot fi înțelese ca răspunsuri diferite la aceeași problemă. Autocritica totalizatoare a rațiunii se încurcă în contradicția performativă de a vrea să dezvăluie natura autoritară a rațiunii centrate în subiect numai prin recurs la propriile mijloace ale acesteia. Mijloacele de gândire care ratează „non-identicul” și care rămân prizoniere în „metafizica prezenței” sunt totodată singurele mijloace disponibile pentru a dezvălui insuficiența proprie a acesteia. Heidegger scapă de acest paradox refugiindu-se în înălțimile imponderabile ale unui discurs ezoteric special, care se desprinde în general de limitările vorbirii discursive și se imunizează, prin indeterminare, față de oricare obiecție specifică.

Note: continuare

displaced way. Derrida will undo Greco-Christian theology and move us back from ontology to grammarology, from Being to Text, from Logos to Ecriture-Scripture." (111) în acest context este de mare importanță faptul că Derrida nu-și procură motivul zeului activ prin absență și retragere, precum Heidegger prin Holderlin, din receptarea romantică a lui Dionysos, neputând să-l opună monoteismului ca pe un motiv *arhaic*. Mai degrabă absența activă a lui Dumnezeu

este un motiv pe care Derrida îl găsește prin Levinas în chiar tradiția iudaică: „The absent God of the Holocaust, the God who obscures his face, paradoxically becomes for Levinas the condition of Jewish belief... Judaism is then defined as this trust in an absent God". (115) Prin aceasta critica metafizicii dobândește la Derrida o altă semnificație decât la Heidegger. Trăvialul deconstrucției servește unei înnoiri nemărturisite a unui discurs cu Dumnezeu, care a fost întrerupt în condițiile *moderne* ale unei ontoteologii care și-a pierdut caracterul obligatoriu. Nu depășirea modernității prin recursul la surse arhaice ar fi atunci intenția, ci o luare specifică în considerație a condițiilor gândirii moderne postmetafizice, în care discursul cu Dumnezeu protejat ontoteologic nu mai poate fi continuat.

Heidegger se folosește, în demersul criticii metafizicii, de conceptele metafizice ca de o scară pe care o aruncă după ce a escaladat pervazul. O dată ajuns sus, Heidegger cel din perioada târzie nu se retrage însă, ca tânărul Wittgenstein, în contemplarea tăcută a misticului, ci ridică cu gesturi profetice, într-un șuvoi de cuvinte, pretenții la autoritatea celui inițiat.

Altfel procedează Adorno El nu se strecoară afară din paradoxul criticii autoreferențiale a rațiunii; el face din contradicția performativă, recunoscută ca fiind inevitabilă și în care această gândire se mișcă de la Nietzsche încoace, forma de organizare a comunicării indirecte. Gândirea identificatoare întoarsă împotriva ei înseși este constrânsă la o dezmințire continuă. Ea lasă să se vadă rănilor pe care și le provoacă sieși și obiectelor. Acest exercițiu poartă pe bună dreptate numele de dialectică negativă; căci Adorno practică neabătut, ca pe un fel de fetișism al dezvrăjirii, negația determinată, deși ea și-a pierdut orice punct de sprijin în configurația categorială a logicii hegeliene. Cramponarea de o procedură critică ce nu mai poate fi sigură de propriile baze se explică prin faptul că Adorno, spre deosebire de Heidegger, nu disprețuiește de pe poziții elitiste gândirea discursivă. Rătăcim pe tărâmul discursivului, desigur, într-un exil; și, totuși, numai forța insistentă, mobilizată împotriva ei înseși a unei reflecții lipsite de fundament păstrează relația cu utopia unei cunoașteri neconstrângător-intuitive de mult apuse, ce aparține trecutului imemorial.³³⁸ Ca formă decăzută a acesteia gândirea discursivă nu se poate identifica de la sine; abia experiența estetică dobândită prin contactul cu arta avangardistă o ajută să facă acest lucru. Promisiunea, pe care o tradiție filosofică învechită nu o mai poate onora, s-a retras în scriitura inversată a operei de artă ezoterice și necesită o descifrare negativă. Din această muncă de descifrare filosofia ia acel rest al unei încrederi paradoxale în rațiune, cu care Dialectica Negativă execută, cu obstinație, contradicțiile (în dublul sens al cuvântului) sale performative. Derrida poate să nu împărtășească încrederea reziduală, confirmată estetic, a lui Adorno într-o rațiune de-plasată, alungată din domeniile filo-sofiei și chiar devenită utopică. Tot atât de puțin crede el, ce-i drept, că Heidegger, care folosește conceptele metafizice pentru a le „elimina prin epuizare", s-a sustras cu adevărat constrângerilor conceptuale ale filosofiei subiectului. Cu siguranță că Derrida vrea să continue drumul deschis al criticii metafizicii; și el vrea să evadeze mai degrabă din paradox, decât s-ă-i tot dea târcoale, gândindu-se la el. Însă, ca și Adorno, el s-a opus gestului pro-

Note:

³³⁸ H. Schnädelbach, *Dialektik als Vernunftkritik*, în: L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz* 1983, 66 sqq.

funzimii, pe care Heidegger îl imită necugetat față de interlocutorul său, filosofia originii. De aceea, există paralele și între Derrida și Adorno.

Această înrudire în gestul gândirii ar necesita o analiză mai exactă. Adorno și Derrida sunt sensibilizați în același mod împotriva modelelor definitive, totalizatoare, care-și încorporează totul, în special împotriva organicului din opera de artă. Astfel, ambii accentuează primatul alegoricului față de simbolic, al metonimiei față de metaforă, al romanticului față de clasic. Ambii folosesc fragmentul ca formă a prezentării și sunt suspicioși în fața oricărui sistem. Ambii descifrează, cu multă inspirație, cazul normal pornind de la cazurile limită; ei se întâlnesc într-un extremism negativ, descoperă esențialul în marginal și secundar, dreptatea de partea subversivului și repudiului, adevărul la periferie și în neautentic. Unei neîncredere față de tot ceea ce este nemijlocit și substanțial îi corespunde căutarea intransigentă a medierilor, a presupuzițiilor și dependențelor ascunse. Criticii originilor, originalelor, primordialităților îi corespunde un anumit fanatism de a demonstra în toate existența a ceva doar produs, imitat și secundar. Ceea ce străbate ca un motiv materialist opera lui Adorno, demascarea instituirilor idealiste, răsturnarea falselor contexte de constituire, teza despre primatul obiectului, - toate acestea își găsesc o paralelă în logica lui Derrida a suple-mentarității. Munca revoltătoare a deconstrucției vizează distrugerea ierarhiilor cizelate de concepte fundamentale, demolarea contextelor de întemeiere și a relațiilor conceptuale de dominație, ca de exemplu între vorbire și scriitură, între inteligibil și sensibil, natură și cultură, interior și exterior, spirit și materie, bărbat și femeie. Una dintre aceste perechi conceptuale o formează logica și retorica. Derrida are un interes deosebit să răstoarne primatul, canonizat deja de Aristotel, al logicii în fața retoricii. Să nu ne închipuim cumva că Derrida s-ar fi ocupat de această întrebare controversată din perspectivele firești ale istoriei filosofiei. Altfel ar fi trebuit să relativizeze valoarea propriului său proiect, comparându-l cu moștenirea constituită de la Dante până la Vico, și păstrată vie de Hamann, Humboldt și Droysen până la Dilthey și Gadamer. În această tradiție s-a făcut auzit acel protest împotriva primatului platonico-aristotelic al logicului în fața retoricului, căruia Derrida îi dă din nou glas. Derrida vrea să extindă suveranitatea retoricii asupra domeniului logicului pentru a rezolva acea problemă în fața căreia se află critica totalizatoare a rațiunii. Așa cum am arătat, el nu vrea să se declare mulțumit nici cu dialectica negativă a lui Adorno, nici cu critica metafizicii a lui Heidegger - prima rămâne prizoniera fericirii raționale a dialecticii, a doua vorbăriei despre origine a metafizicii. Heidegger evită paradoxul criticii autoreferențiale a rațiunii numai prin

factul că reclamă

pentru gândirea evocatoare (Andenken) un statut special, și anume dezlegarea de constrângerile discursive. Heidegger păstrează tăcerea asupra accesului privilegiat la adevăr. Derrida năzuiește, în cele din urmă, la același acces ezoteric la adevăr, însă el nu dorește să accepte acest acces ca pe un privilegiu - indiferent de la care instanță. El nu ignoră cu un aer suveran obiecția de inconsistență pragmatică, ci o face pe aceasta *lipsită de obiect*.

Despre „contradicție” nu poate fi vorba decât în lumina unor cerințe de consistență, care își pierd autoritatea sau care, în orice caz, sunt subordonate unor alte cerințe, ca de exemplu unora de natură estetică, în caz că logica își pierde primatul ei tradițional în fața retoricii. Apoi, deconstrucționistul poate trata operele filosofiei ca pe cele ale literaturii și poate adapta critica metafizicii la criteriile criticii literare, care nu face greșea de a se crede științifică. Imediat ce luăm în serios caracterul *literar* al scrierilor lui Nietzsche, îndreptățirea criticii sale a rațiunii trebuie măsurată după criteriile reușitei retorice, și nu după consistența logică. O asemenea critică adaptată obiectului ei nu se orientează nemișlocit după rețeaua raporturilor discursive din care se construiesc argumente, ci după figurile producătoare de stil care decid asupra forței de explicare literară și de deschidere retorică a unui text. Pe cât de puțin intră în cadrele științei o critică a literaturii, care într-un anumit mod nu face decât să *continue* procesul literar al obiectelor ei, pe atât de puțin se supune o deconstrucție a marilor texte filosofice - care, într-un sens mai larg, procedează în maniera criticii literare - normelor întreprinderilor pur cognitive ce urmăresc să rezolve anumite probleme.

Derrida *subminează*, deci, acea problemă pe care Adorno o recunoaște ca fiind inevitabilă și din care el face punctul de plecare al gândirii identitare ce se transformă reflexiv. EJentru Derrida problema devine fără obiect, deoarece travaliul deconstructivist nu poate fi legat de obligațiile discursive ale filosofiei și științei. Derrida numește procedeul său deconstrucție, deoarece ea trebuie să *demoleze eșafodajul* ontologic pe care filosofia l-a ridicat în decursul istoriei rațiunii centrate în subiect. În acest travaliu al deconstrucției, Derrida nu procedează analitic în sensul identificării unor presupuziții sau implicații ascunse. În acest fel a criticat fiecare generație operele generației precedente. Derrida procedează mai degrabă în maniera criticii stilistice, descifrând în abundența retorică de semnificație a straturilor literare ale unui text care apare ca ne-literar ceva de ordinul unor comunicări indirecte prin care textul însuși își dezmințe conținuturile sale manifeste. În acest mod, Derrida constrânge texte, precum sunt cele ale lui Husserl, Saussure

sau Rousseau, să depună mărturie împotriva părerii explicate a autorilor lor. Textele răstălmăcite contrazic ele însele, datorită conținutului

lor *retoric*, ceea ce ele enunță, de exemplu primatul afirmat explicit al semnificației față de semn, al vocii față de scriitură, a ceea ce este intuitiv dat și nemijlocit prezent față de ceea ce doar ține locul și este amânat sau amână el însuși. Într-un text filosofic, pata invizibilă poate fi tot atât de puțin identificată la nivelul conținuturilor manifeste ca și într-un text literar. „Blindness and Insight” sunt împletite retoric una cu alta. Astfel, acele limitări constitutive pentru cunoaștere ale unui text filosofic devin accesibile interpretului de-abia atunci când el tratează textul ca pe ceva ce acesta nu ar vrea să fie - ca pe un text literar.

Dacă însă textul filosofic (sau științific) ar fi prin aceasta doar *înstrăinat* într-unui aparent literar, deconstruirea ar rămâne un act arbitrar. Țelul lui Heidegger de a distruge din interior formele de gândire metafizice Derrida îl poate atinge cu ajutorul unui procedeu esențialmente retoric, numai dacă textul filosofic este *cu adevărat* un text literar - dacă se poate *arăta* că diferența de gen dintre filosofie și literatură se dizolvă la o privire mai atentă. Această dovadă trebuie să poată fi adusă ea însăși pe calea deconstrucției; în orice caz, aici se dovedește încă o dată imposibilitatea de a specializa limbajele filosofiei și științei pe țeluri cognitive, așa încât ele să fie purificate de tot ceea ce este metaforic și retoric, să fie păstrate nealterate de adaosuri literare. În praxisul deconstructiv se dovedește că diferența dintre filosofie și literatură este caducă; la sfârșit, toate diferențele specifice dispar într-un context textual cuprinzător, care înglobează totul. Ipostaziind, Derrida vorbește despre „text universal”. Nu rămâne decât scriitura care se scrie pe sine, ca mediu în care fiecare text este întrețesut cu toate celelalte. Fiecare text în parte, fiecare gen particular și-a pierdut deja autonomia, înainte de a ajunge să se manifeste, în favoarea unui context care înghite totul și a unui proces incontrollabil de producere spontană de text. Pe aceasta se bazează primatul retoricii - care are de-a face cu calitățile textelor - față de logică ca un sistem de reguli, căruia nu îi sunt subordonate în mod exclusiv decât anumite tipuri de discurs bazate pe argumentare.

II

Transformarea, la început greu de remarcat, a „destrucției” în „deconstrucție” a tradiției filosofice transpune, deci, critica radicală a rațiunii în domeniul retoricii și îi indică, astfel, o ieșire din aporia autoreferențialității: cine vrea să acuze de paradoxuri critica metafizicii după această transformare

a formei ei a înțeles-o greșit ca fiind știință. Acest argument este corect numai dacă sunt corecte următoarele presupozii:

- 1) critica literară nu este o întreprindere la origine științifică, căci ea se supune aceluiași criterii retorice ca și obiectele ei literare;
- 2) între filosofie și literatură există atât de puțin o diferență de gen, încât textele filosofice pot fi revelate în conținuturile lor esențiale prin critica literară;
- 3) primatul retoricii în fața logicii înseamnă competența generală a retoricii pentru calitățile generale ale unui cadru textual care înglobează totul și în care, în cele din urmă, se dizolvă toate diferențele specifice: tot atât de puțin pe cât constituie filosofia și știința universuri proprii, constituie și arta și literatura un imperiu al ficțiunii care și-ar putea afirma autonomia în fața textului universal.

Propoziția (3) explică propozițiile (2) și (1) în măsura în care nu mai iau „criticii literare” în manieră specifică. Critica literară servește ce-i drept ca un caz model care se explică pe sine printr-o lungă tradiție; însă el trece, de asemenea, ca model pentru ceva mai general, și anume pentru o critică făcută după calitățile retorice ale discursurilor cotidiene și extracotidiene. Procedul deconstrucției se folosește de această critică generalizată în scopul aducerii la lumină a abundenței retorice de semnificații a textelor filosofice și științifice, împotriva sensului lor manifest. Pretenția lui Derrida, potrivit căreia „deconstrucția” este un mijloc pentru a scoate critica nietzscheană radicală a rațiunii din fundătura autoreferențialității ei aporetice, depinde, deci, de teza numărul (3).

Tocmai această teză se află și în centrul interesului receptării însuflețite pe care o cunoaște opera lui Derrida în departamentele de critică literară din universitățile americane proeminente.³³⁹ În SUA critica literară este de mult instituționalizată în activitatea științifică ca disciplină academică. O dată cu ea a fost de la început instituționalizată și întrebarea chinuitoare privitoare la științificitatea criticii literare. Fundalul pentru receptarea lui Derrida îl constituie, cu siguranță, această îndoială endemică, dar și dizolvarea Noii Critici, care domina de decenii și care era convinsă de autonomia operei de artă lingvistice, fiind în cele din urmă mistuită de patosul structuralist al științei. În această constelație ideea „deconstrucției” s-a putut impu-

Note:

⁹ Acest lucru este valabil în special pentru criticii de la Yale - Paul de Man, Geoffrey Hartmann, Hillis Miller und Harold Bloom; v. J. Arac, W. Godzich, W. Martin (ed.), *The Yale Critics: Deconstruction in America*, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. Centre importante ale deconstructivismului sunt pe lângă Yale-University printre altele John Hopkins University, precum și Cornell-University, Ithaca, N. Y.

ne deoarece ea deschidea criticii literare, sub premise exact contrare, o sarcină de o semnificație incontestabilă: Derrida contestă autonomia operei de artă lingvistice și sensul propriu al aparenței estetice tot atât de energic precum contestă și posibilitatea ca știința să atingă vreodată un statut științific. Totodată critica literaturii îi servește ca model pentru un procedeu care, prin depășirea gândirii propriie metafizicii prezenței și a epocii logo-centrice, preia de-a dreptul o misiune istorică.

Nivelarea diferenței de gen dintre critica literară și literatură eliberează travaliul critic de constrângerea anevoioasă de a se supune unor standarde pseudoștiințifice; totodată, acest lucru o ridică deasupra științei, până la nivelul înalt al activității creatoare. Critica nu mai are nevoie să se înțeleagă pe sine ca ceva secundar, ea dobândește rang literar. Cu texte din Miller, Hartmann și de Man se susține noua conștiință de sine „that critics are no more parasites than the texts they interpret, since both inhabit a host-text of pre-existing language which itself parasitically feeds on their hostlike willing-ness to receive it”. Deconstructiviștii se despart de concepția, moștenită de la Matthew Arnold, despre funcția pur subordonată a criticii: „Criticism is now crossing over into literature, rejecting its subservient, Arnoldian stance and taking the freedom of interpretative style with a matchless gusto.”³⁴⁰ Astfel Paul de Man tratează în cartea sa, poate cea mai strălucitoare, texte critice din Lukács, Barthes, Blanchot și Jakobson după aceeași metodă și cu aceeași finețe ce se întâlneau altădată doar în textele literare: „since they are not scientific, critical texts have to be read with the same awareness of ambivalence that is brought to the study of non-critical literary texts.”³⁴¹

Tot atât de importantă ca și adaptarea criticii literare la caracteristicile producției literare creatoare este însă creșterea în importanță pe care o cunoaște critica literară ca participantă la activitatea criticii metafizicii. Această valorizare prin critica metafizicii cere o întregire opusă interpretării lui Derrida a nivelării diferenței de gen dintre filosofie și literatură. Jonathan Culler amintește de sensul strategic la Derrida al unei tratări a textelor filosofice prin critica literară, cu scopul de a recomanda criticii literare să trateze la rândul ei textele literare ca texte filosofice. Distincția menținută și, totodată, decis relativizată între cele două specii „is essential to the demonst-ration, that the most truly philosophical reading of philosophical texts ... is one that treats the work as literature, as a fictive, rhetorical construct whose elements and order are determined by various textual exigencies”. Apoi el

Note:

³⁴⁰ Ch. Norris, *Deconstruction. Theory and Practice*, London și N. Y. 1982, 93 și 98.

³⁴¹ P. de Man, *Blindness and Insight*, ed. a 2-a, Minneapolis, 1983, 110.

continuă: „Conversely, the most powerful and opposite readings of literary works may be those that treat them as philosophical gestures by teasing out the implications of their dealings with the philosophical oppositions that support them.”³⁴² Propoziția (2) este deci variată în sensul următor:

(2') între filosofie și literatură există atât de puțin o diferență de gen, încât textele literare pot fi revelate în conținutul lor esențial cu ajutorul criticii metafizicii.

Totuși, ambele propoziții (2) și (2') trimit la primatul afirmat de propoziția (3) al retoricii față de logică. De aceea este important pentru criticii literari americani să dezvolte un concept de literatură *universală* care e identic ca sferă de cuprindere cu retorica în genere și care ar corespunde „textului universal” al lui Derrida. O dată cu conceptul tradițional de filosofie, care neagă bazele metaforice ale gândirii filosofice, este deconstruit și conceptul de literatură limitat la elementul de ficțiune:

„The notion of literature or literary discourse is involved in several of hierarchical oppositions on which deconstruction has focused: serious/non-serious, literal/metaphorical, truth/fiction ... Deconstruction's demonstration that these hierarchies are undone by the working of the texts that propose them alters the standing of literary language.” Iar acum urmează, în forma unei propoziții condiționale, teza de care depinde totul - atât noua înțelegere de sine a criticii literare, valorizate ca critică a metafizicii, cât și dizolvarea deconstructivistă a contradicției performative a unei critici autoreferențiale a rațiunii: „If serious language is a special case of non-serious, if truths are fictions whose fictionality has been forgotten, then literature is not a deviant, parasitical instance of language. On the contrary, other discourses can be seen as cases of a generalized literature, or archi-literature.”³⁴³ Deoarece Derrida nu face parte dintre filosofi care iubesc argumentarea, este recomandabil să-i urmărim pe discipolii lui critici literari crescuți în climatul argumentativ anglo-saxon, pentru a vedea dacă această teză se poate susține cu adevărat.

J. Culler reconstruiește foarte clar discuția, oarecum netransparentă, dintre Jacques Derrida și John Searle pentru a arăta, luând ca exemplu teoria actelor de vorbire ale lui Austin, că fiecare încercare de a delimita domeniul cotidian al limbii normale de o utilizare „neobișnuită”, care „deviază” de la cazurile standard, este sortită eșecului. Teza lui Culler este completată și confirmată indirect de o cercetare cu metoda teoriei actelor de vorbire, efectuată de Mary Louise Pratt, care dorește să demonstreze pe exemplul

Note:

³⁴² J. Culler, *On deconstruction*, London 1983, 150.

³⁴³ J. Culler (1983), 181.

poeticii structuraliste, că și încercarea de a delimita domeniul extracotidian al vorbirii ficționale de discursurile cotidiene eșuează (vezi Secțiunea III). Totuși, să ne referim mai întâi la disputa dintre Derrida și Searle.³⁴⁴

Din această discuție complexă, J. Culler reliefează ca punct central de dispută întrebarea dacă Austin reușește să facă, așa cum pare, un pas absolut neechivoc, provizoriu și pur metodic. Austin vrea să analizeze regulile stăpânite intuitiv de către vorbitorii competenți, pe baza cărora pot fi efectuate cu succes acțiuni de vorbire tipice. El realizează această analiză asupra unor propoziții enunțate *cu seriozitate*, pe cât posibil *de simple* și folosite *în sens literal* din praxisul cotidian *normativ*. Această unitate de analiză a actului standard de vorbire se datorează, deci, unor anumite abstracții. Teoreticianul actului de vorbire își orientează atenția către un eșantion de enunțuri din limbajul normal, din care sunt excluse toate cazurile complexe, derivate, parazitare și deviante. La baza delimitării se află un concept al praxisului lingvistic „obișnuit” sau normal, un concept de „ordinary language” de al cărui caracter inofensiv și consistență Derrida se îndoiește. Intenția lui Austin este clară: el vrea să analizeze proprietățile generale, să spunem ale „promisiunii”, pe acele cazuri în care exprimarea unor propoziții corespunzătoare *funcționează* cu adevărat ca o promisiune. Există contexte în care aceleași propoziții își pierd forța ilocutionară a unei promisiuni. Pronunțată de un actor pe scenă, ca parte componentă a unei poezii sau doar în cadrul unui monolog, o promisiune devine, crede Austin, „într-un mod curios goală și nulă”. Același lucru este valabil și pentru promisiunea care apare într-un citat sau este doar menționată. În aceste contexte nu apare o utilizare *serioasă* sau *cu caracter obligatoriu*, și nici măcar o utilizare *literală* a propoziției performative corespunzătoare -, ci o utilizare derivată sau parazitară. Modulile fictive, sau simulate, sau indirecte ale utilizării sunt, așa cum repetă insistent Searle, „parazitare” în sensul că presupun logic posibilitatea unei utilizări serioase, literale și cu caracter obligatoriu a propozițiilor adecvate gramatical pentru o promisiune. Culler desprinde din textele lui Derrida în principal trei obiecții care ar viza imposibilitatea unei asemenea operații și ar arăta că diferențierile curente între modul de vorbire serios și simulat, literal și metaforic, cotidian și fictiv, obișnuit și parazitare se năruiesc.

Note:

în articolul său *Signatur, Ereignis, Kontext*, Derrida dedică ultima parte unei controverse cu teoria lui Austin: J. Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Bln. 1976, 142 sqq. La aceasta se referă J. Searle, *Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*, *Glyph*, Nr. 1, 1977, 198 sqq. Răspunsul lui Derrida a apărut în *Glyph* nr. 2, 1977, 202 sqq. sub titlul: *Limited Inc.*

a) Cu primul argument, Derrida produce o relație care nu explică prea multe despre posibilitatea citării și repetiției, pe de o parte, și ficționalitate, pe de alta. Citatul unei promisiuni este față de promisiunea făcută direct doar în aparență ceva secundar; căci redarea indirectă în citat a unei exprimări performative este o formă a repetiției; și deoarece citarea presupune posibilitatea repetării după o regulă, deci caracterul convențional, ține de esența oricărei exprimări produse în mod convențional, deci și a exprimării performative faptul că poate fi citată - și, în sens mai larg, imitată fictiv: „If it were not possible for a character in a play to make a promise, there could be no promise in real life, for what makes it possible to promise, as Austin teii us, is the existence of a conventional procedure, of formulas one can repeat. For me to be able to make a promise in real life there must be iterable procedures or formulas such as are used on stage. Serious behavior is a case of role-playing.”³⁴⁵

În mod evident, Derrida presupune deja în argument ceea ce el vrea să demonstreze: că fiecare convenție care permite repetarea acțiunilor exemplare nu posedă doar caracter simbolic, ci și unul din capul locului fictiv. Faptul că, în cele din urmă, convențiile de joc *nu* se deosebesc de normele de acțiune ar trebui mai întâi să fie arătat. Austin se referă la citatul unei promisiuni ca la un exemplu de formă derivată sau parazită, deoarece promisiunii citate îi este sustrasă, prin forma redării indirecte, forța ilocuționară: ea este astfel scoasă dintr-un context în care „funcționează”, deci coordonează acțiunile diferiților participanți la interacțiune și declanșează consecințe relevante pentru acțiune. *Eficient pe planul acțiunii* este doar actul de vorbire efectuat de fiecare dată în mod actual, de care promisiunea amintită printr-un citat sau relatată depinde gramatical. Această încadrare, care neutralizează forța ilocuționară, constituie și puntea între redarea prin citat și prezentarea fictivă. Și o acțiune scenică se sprijină bineînțeles pe o bază de acțiuni cotidiene (ale actorilor, ale regizorului, ale specialiștilor de scenă și funcționarilor de la teatru); și în acest context-cadru promisiunile pot funcționa *într-un alt mod* „decât pe scenă”, și anume ca obligații cu urmări relevante pentru acțiune. Derrida nu face nici o încercare de a „deconstrui” acest mod special de funcționare al limbajului cotidian în acțiunea comunicativă. Austin a descoperit în forța de coeziune ilocuționară a enunțurilor lingvistice un mecanism de coordonare a acțiunii care supune vorbirea normală, permisă în praxisul cotidian, altor limitări decât vorbirea fictivă, simularea și monologul interior. Limitările în care actele ilocuționare dezvoltă o forță de coordonare

a acțiunii și declanșează urmări relevante pentru acțiune definesc domeniul limbii „normale”. Ele pot fi analizate ca acele presupoziii idealizante pe care noi trebuie să le facem în acțiunea comunicativă.

b) La asemenea idealizări se referă al doilea argument, pe care Culler îl aduce împreună cu Derrida împotriva lui Austin și Searle. Orice analiză generalizantă a acțiunilor verbale trebuie să poată specifica condiții universale de context pentru succesul ilocutionar al acțiunilor verbale standardizate. Această sarcină a fost abordată în special de Searle.³⁴⁶ Expresiile lingvistice își schimbă însă semnificația în funcție de contexte schimbătoare: mai întâi contextele sunt astfel create încât sunt deschise pentru specificări din ce în ce mai largi. Ține de particularitățile limbii noastre faptul că putem desprinde enunțuri din contextul lor original și le putem pune în alte contexte - Derrida vorbește despre „altoire”.

În acest mod ne putem imagina pentru un act de vorbire, precum „promisiunea luării în căsătorie”, contexte din ce în ce mai noi și mai extravagante: specificarea condițiilor contextuale generale nu se izbește de nici o limită naturală: „Suppose that the requirements for a marriage ceremony were met but that one of the parties were under hypnosis, or that the ceremony were impeccable in all respects but had been called a 'rehearsal', or finally, that while the speaker was a minister licensed to perform weddings and the couple had obtained a license, that three of them were on this occasion acting in a play that, coincidentally, included a wedding ceremony.”³⁴⁷

Această variație de context care modifică semnificația nu poate fi în principiu oprită sau controlată, deoarece contextele nu pot fi epuizate, adică stăpânite teoretic o dată pentru totdeauna. Culler arată în mod clar că Austin nu poate evita această dificultate nici măcar prin recurgerea la intențiile vorbitorului și ascultătorului. Nu ideile miresei, mirelui sau a preotului decid asupra validității ceremoniei, ci acțiunile lor și circumstanțele în care acestea sunt efectuate: „What counts is the plausibility of the description: whether or not the features of the context adduced create a frame that alters the illocutionary force of the utterances.”³⁴⁸

Searle a reacționat la această dificultate introducând limitarea conform căreia semnificația literală a unei propoziții nu stabilește complet condițiile de validitate ale actului de vorbire în care este utilizată, ci aceasta este dependentă de completarea tacită printr-un sistem de presupoziii de fundal

Note:

³⁴⁶ John Searle, *Speech Acts*, Cambr. 1969 (germ. 1971); *idem*, *Expression and Meaning*, Cambr. 1979 (germ. 1982).

³⁴⁸

J. Culler (1983), 121 sq. J. Culler (1983), 123.

asupra normalității stărilor generale ale lumii. Aceste certitudini de fundal prereflexive sunt de natură holistă; ele nu pot fi epuizate printr-o mulțime numărabilă finită de specificări. Semnificațiile propozițiilor, oricât de bine analizate, sunt valabile numai în raport cu o cunoaștere de fundal împărtășită, care este constitutivă pentru lumea vieții a unei comunități lingvistice. Searle sublinează însă că prin această relaționare nu este nicidecum introdus relativismul semnificației pe care îl vizează Derrida. Atâta vreme cât jocurile de limbaj funcționează și preînțelegerea constitutivă de lume lingvistică a vieții nu se năruiește, persoanele implicate se bazează, pe bună dreptate, pe stările lumii care sunt considerate ca „normale” în comunitatea lor. Iar în cazul în care convingerile de fundal individuale devin problematice, ei pleacă totuși de la faptul că pot ajunge în principiu la un acord motivat rațional. Ambele sunt supoziții tari, și anume idealizante; însă aceste idealizări nu sunt acte logocentrice arbitrare pe care teoreticianul le asociază unor contexte greu de îmblânzit pentru a le controla în aparență; ci presupuziții pe care participanții înșiși la comunicare trebuie să le asume pentru ca acțiunea comunicativă să fie în genere posibilă.

c) Rolul unor supoziții idealizante ni-l putem clarifica, de asemenea, prin raportare la alte consecințe ale aceleași stări de fapt. Deoarece contextele sunt schimbătoare și pot fi extinse în direcții arbitrare, același text se poate deschide unor lecturi diferite; textul însuși face posibilă istoria incontrolabilă a receptării sale. Totuși, din această intuiție hermeneutică venerabilă nu decurge enunțul voit paradoxal al lui Derrida, după care fiecare interpretare este inevitabil o interpretare greșită, fiecare înțelegere o înțelegere greșită. J. Culler justifică propoziția: „every reading is a misreading” în felul următor: „If a text can be understood, it can be in principie understood repeatedly, by different readers in different circumstances. These acts of reading or understanding are not, of course, identical. They involve modifications and differences, but differences which are deemed not to” matter. We can thus say, that understanding is a special case of misunderstanding, a particular deviation or determination of misunderstanding. It is misunderstanding whose misses do not matter.”³⁴⁹ Culler nu ține cont totuși de o anume împrejurare. Productivitatea procesului de înțelegere rămâne neproblematică doar atâta timp cât toți participanții se raportează la punctul de referință al unei înțelegeri posibile actualizate în care ei atribuie *acelorași* enunțuri *aceeași* semnificație. Și efortul hermeneutic care vrea să depășească

diferențele temporale și culturale rămâne orientat, așa cum a arătat Gadamer, după ideea unui acord posibil obținut în mod actual.

Sub presiunea decizională a praxisului comunicativ cotidian, participanții se bazează pe un acord cu rol de coordonare a acțiunii. Cu cât interpretările se îndepărtează mai mult de acest „caz serios”, cu atât mai repede se pot ele elibera cu adevărat de supoziția idealizantă a unui consens realizabil. Însă niciodată nu se pot desprinde complet de ideea că interpretările greșite ar trebui să poată fi în principiu criticate pe baza unui consens realizabil în mod ideal. Această idee interpretul nu o transpune asupra obiectului; mai degrabă el o preia, cu atitudinea performativă a unui observator participant, de la părtașii direcți care pot *în genere acționa comunicativ doar sub presupuziția unor atribuiri de semnificație intersubiectiv identice*. N-aș dori, așadar, să invoc împotriva tezei lui Derrida un pozitivism wittgensteinian al jocurilor de limbaj. Nu praxisul de limbaj pus de fiecare dată în joc decide ce semnificație revine unui text sau unei exprimări.³⁵⁰ Mai degrabă jocurile de limbaj funcționează doar pentru că presupun idealizări care trec dincolo de jocurile de limbaj, care - ca o condiție necesară a înțelegerii posibile — generează perspectiva unui acord care poate fi criticat în funcție de pretenții de valabilitate. Un limbaj care operează sub astfel de limitări este supus unui test de durată. Praxisul comunicativ cotidian în care actanții trebuie să se înțeleagă asupra a ceva din lume se află sub constrângerea confirmării, confirmare pe care abia niște supoziții idealizante o fac posibilă. Iar cu ajutorul acestei constrângeri la confirmare, legată de praxisul cotidian, poate fi diferențiată odată cu Austin și Searle utilizarea „obișnuită” a limbii de cea „parazitară”.

III

Până acum am criticat presupuziția a treia, fundamentală a lui Derrida, doar în măsura în care am apărât (împotriva reconstrucției lui Culler a argumentelor lui Derrida) posibilitatea unei delimitări a limbajului normal de forme *derivate*. Nu am arătat încă cum poate fi delimitată vorbirea fictivă de utilizarea normală, adică cotidiană a limbajului. Pentru Derrida acest aspect este cel mai important. Dacă „literatura” și „scrierea” constituie modelul pentru un ansamblu textual universal și de nedepășit, în care în cele din urmă toate diferențele de gen se dizolvă, atunci ele nu au voie să se separe de celelalte discursuri ca un imperiu autonom al ficțiunii. Pentru adepții lui Derrida în USA, din rândul criticilor literari, teza despre

literare este de neacceptat, așa cum am mai spus, și din cauza faptului că ei vor să se despartă de formalismul specific Noii Critici și esteticii structuraliste.

Inițial, structuraliștii praghezi încercaseră să diferențieze limbajul poetic de cel obișnuit prin referire la raportul față de realitatea extralingvistică. În măsura în care limbajul se manifestă în *funcțiile comunicative*, el trebuie să producă relații între expresia lingvistică și vorbitor, ascultător și starea de fapt prezentată; acest lucru Biihler l-a conceput în schema sa semiotică ca funcție de expresie, de apel și reprezentare a semnului.³⁵¹ În măsura în care limbajul îndeplinește însă o funcție poetică, el o realizează pe aceasta în relația reflexivă a expresiei lingvistice cu sine. Prin urmare, raportul cu obiectul, conținutul informativ și valoarea de adevăr, condițiile de valabilitate în genere, sunt exterioare limbajului poetic - o exprimare poate fi poetică în măsura în care se orientează după însuși mediul limbajului, după propria formă lingvistică. Roman Jakobson a preluat această determinație într-o schemă extinsă de funcții; el atribuie tuturor enunțurilor lingvistice (pe lângă funcțiile fundamentale - care coboară înapoi până la Biihler - de exprimare a intențiilor vorbitorului, producerii unor relații interpersonale și reprezentării unor stări de lucruri, precum și alte două funcții referitoare la stabilirea de contact și la cod) o funcție poetică care dirijează „raportarea la mesajul ca atare”.³⁵²

Caracterizarea mai exactă a funcției poetice (conform căreia principiul echivalenței este transmis de pe axa selecției pe axa combinației) ne interesează aici mai puțin decât o consecință interesantă, importantă pentru problema noastră legată de delimitare: „Orice încercare de a limita sfera funcției poetice la poezie sau poezia la funcția poetică ar fi o simplificare înșelătoare. Funcția poetică nu reprezintă singura funcție a artei cuvântului, ci doar o funcție *dominantă* și care îi *determină structura*, în timp ce în toate celelalte activități lingvistice ea joacă un rol suplimentar, subordonat. *Conducând privirea către caracterul palpabil al semnelor*, această funcție adâncește dihotomia fundamentală între semne și obiecte. Din acest motiv lingvistica nu are voie să se limiteze, atunci când cercetează funcția poetică, la domeniul poeziei.”³⁵³ Vorbirea poetică trebuie deci caracterizată doar prin primul și forța creatoare de structură ale unei funcții anumite, care este în permanență realizată împreună cu alte funcții ale limbajului.

Richard Ohmann se folosește de poziția lui Austin pentru a specifica limbajul poetic în acest sens. Pentru el fenomenul care necesită explicație este ficționalitatea operei

literare, deci generarea aparenței estetice cu care se

Note:

K. Bühler, *Sprachtheorie* (1934), Stuttg. 1965, 24 sqq.

¹ R. Jakobson, „Linguistik und Poetik” (1960), în: *idem, Poetik*, Ffm. 19-79, 92. ² R. Jakobson (1979), 92 sq.

deschide, pe baza praxisului cotidian neîncetat, o arenă secundă, căreia i s-a luat într-un mod specific realitatea. Ceea ce distinge limbajul poetic este capacitatea „generatoare de lume”: „a literary work creates a world ... by providing the reader with *impaired* and incomplete speechacts which he completes by supplying the appropriate circumstances”.³⁵⁴ Privarea specifică *de putere* a actelor de vorbire, privare generatoare de ficțiune, rezidă în faptul că acestora le este răpită forța ilocutionară, că semnificațiile ilocutionare sunt păstrate doar ca într-o refracție, prin redare indirectă sau prin citat: „A literary work is a discourse whose sentences lack the illocutionary forces that would normally attach to them. Its illocutionary force is mimetic ... Specifically, a literary work purportedly imitates a series of speechacts, which in fact have no other existence. By so doing, it leads the reader to imagine a speaker, a situation, a set of ancillary events, and so on.”³⁵⁵ Punerea în paranteze a forței ilocutionare virtualizează raporturile mundane în care sunt prinse actele de vorbire datorită forței lor ilocutionare și îi eliberează pe participanții la interacțiune de obligația de a se înțelege asupra a ceva din lume pe baza unor supoziții idealizante, în așa fel încât să poată coordona planurile lor de acțiune și să asume îndatoriri cu urmări relevante pe planul acțiunii: „Since the quasi-speech-acts of literature are not *carrying on the world's business* - describing, urging, contracting etc. - the reader may well attend to them in a non-pragmatic way.”³⁵⁶ Neutralizarea forțelor de coeziune eliberează actele ilocutionare, golite de forță, de presiunea decizională a praxisului comunicativ cotidian, le scoate din sfera vorbirii obișnuite și le conferă astfel puterea de a crea în mod ludic lumi noi - sau mai degrabă: de a demonstra pur și simplu forța deschizătoare de lume a expresiilor lingvistice inovative. Această specializare pe funcția deschizătoare de lume a limbii explică autoreferențialitatea specifică a limbajului poetic, la care face referire Jakobson și care îl face pe G. Hartmann să-și pună întrebarea retorică: „Is not literary language the name we give to a diction whose frame of reference is such that the words stand out as words (even as sounds) rather than being, at once, assimilable meanings?”,³⁵⁷

Note:

³⁵⁴ R. Ohmann, *Speech-Acts and the Definition of Literature, Philosophy and Rhetoric*, 4, 1971, 17.

³⁵⁵ R. Ohmann (1971), 14.

³⁵⁶ R. Ohmann (1971), 17.

³⁵⁷ G. Hartmann, *Saving the Text*, Baltimore 1981, XXI.

Mary L. Pratt se referă la cercetările lui Ohmann³⁵⁸ pentru a contrazice teza despre autonomia operei de artă literare în sensul lui Derrida, însă cu mijloacele teoriei actelor de vorbire. Potrivit acestei autoare, ficționalitatea, punerea în paranteze a forței ilocuționare și disocierea limbajului poetic de praxisul comunicativ cotidian nu pot fi considerate criterii exacte de separare, deoarece elemente fictive de vorbire precum gluma, ironia, fanteziile dorinței, povestirile și parabolele traversează discursurile noastre cotidiene și nu constituie în nici un caz un univers autonom, separat de „problemele lumii”. Invers, cărți teoretice, memorii, jurnale de călătorie, romane istorice, precum și romane cu cheie sau thriller-uri, care tratează asemenea romanului *Cu sânge rece* al lui Truman Capote un caz atestat documentar, nu generează o lume neechivoc fictivă, deși noi atribuim adesea aceste producții în special „literaturii”. Mary L. Pratt folosește rezultatele cercetărilor de sociolingvistică ale lui W. Labov³⁵⁹ pentru a demonstra că narațiunile native, adică „istoriile” povestite spontan sau la dorință în viața de zi cu zi, ascultă de aceleași legi retorice de construcție și prezintă caracteristici structurale similare cu cele ale povestirilor literare: „Labov's data make it necessary to account for narrative rhetoric in terms that are not exclusively literary; the fact that fictive or mimetically organized utterances can occur in almost any realm of extraliterary discourse requires that we do the same for fictivity of mimesis. In other words, the relation between a work's fictivity and its literariness is indirect.”³⁶⁰

Totuși, faptul că limbajul normal este presărat cu elemente fictive, narative, metaforice și, în genere, retorice nu depune mărturie împotriva încercării de a explica autonomia operei de artă lingvistice prin punerea în paranteză a forțelor ilocuționare. Căci caracteristica ficționalității este adecvată, după Jakobson, la delimitarea literaturii de discursurile cotidiene, doar în măsura în care funcția deschizătoare de lume a limbajului ajunge la supremație față de alte funcții ale acestuia și determină structura configurației lingvistice. Într-o anume privință, refracția și suprimarea parțială a unor pretenții ilocuționare de valabilitate diferențiază povestea de depoziția martorului, păcăleala de jignire, ironia de inducerea în eroare, ipoteza de afirmație, fantezia de percepție, manevra de războiul real și scenariul de raportul asupra unei catastrofe reale. Însă, în nici unul dintre aceste cazuri actele ilocuționare

Note:

cf. și R. Ohmann, *Speech, Literature and the Space between*, *New Literary History* 5, 1974, 34sqq.

" W. Labov, *Language in the Inner City*, Philadelphia 1972.

³⁶⁰ M. L. Pratt, *Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington 1977, 92; îi mulțumesc lui J. Culler pentru trimiterea la această carte interesantă.

nu-și pierd forța lor coezivă de coordonare a acțiunii. Și în cazurile invocate pentru comparație funcțiile comunicative ale actului de vorbire rămân intacte, în măsura în care elementele fictive nu se pot desprinde din contextele practice de viață. Funcția lingvistică de deschidere a lumii nu dobândește autonomie față de funcția expresivă, regulativă sau informativă a limbii. Tocmai acesta este cazul în prelucrarea literară de către Truman Capote a unui proces³⁶⁰ notoriu, cercetat minuțios. Ceea ce întemeiază *preeminența* și forța creatoare de structuri a funcției poetice nu este devierea unei prezentări fictive față de redarea documentară a unui proces, ci prelucrarea exemplară ce desprinde cazul din contextul său și face din el prilejul unei prezentări inovative, deschizătoare de lume, lămuritoare, caz în care mijloacele retorice ale prezentării ies din rutinele comunicative și dobândesc viață proprie. Este interesant de văzut cum este nevoită Mary L. Pratt, împotriva voinței ei, să prelucreze această funcție poetică. Contraproiectul ei socio-lin-gvistic începe cu analiza situației de vorbire, pe care vorbirea poetică o împarte cu alte discursuri: acel aranjament în care un povestitor sau un vorbitor se adresează unui public și revendică atenția acestuia pentru un text. Textul este supus anumitor proceduri de prelucrare și selecție înainte ca el să fie gata de prezentare. Pentru ca un text să poată ridica pretenții la răbdarea și puterea de judecată a ascultătorilor el trebuie să îndeplinească anumite criterii de relevanță: trebuie *să fie demn de a fi povestit*. Calitatea de a fi demn de povestit (tellability) trebuie să se măsoare în funcție de manifestarea unei experiențe importante, unice. Un text demn de povestit trece în conținutul său dincolo de contextul local al situației vorbirii, și poate fi elaborat mai departe: „As might be expected, these two features - contextual detachability and susceptibility to elaboration - are equally important characteristics of literature.” Totuși textele literare mai împart aceste proprietăți cu „display texts” în general. Acestea sunt caracterizate cu referire la funcțiile lor comunicative speciale: „they are designed to serve a purpose I have described as that of verbally representing state of affairs and experiences which are held to be *unusual* or *problematic* in such a way that the addressee will respond affectively in the intended way, adopt the intended evaluation and interpretation, take pleasure in doing so, and *generally find the whole undertaking worth it*.”³⁶¹ Se vede cum specialistul în pragmatica limbajului se apropie oarecum din afară de textele literare. Acestea trebuie desigur să satisfacă o ultimă condiție; în cazul textelor literare calitatea de a fi demn de povestit trebuie să dobândească *supremația* asupra altor proprietăți funcționale: „in

the end, tellability can take precedence over assertibility itself."³⁶² Doar în acest caz exigențele funcționale și limitările structurale ale praxisului comunicativ cotidian (pe care M. L. Pratt le determină cu ajutorul postulatelor conversației ale lui Grice) își pierde forța. Faptul că fiecare se străduiește să-și structureze contribuția informativ, să spună ceva relevant, să fie sincer și să evite enunțurile obscure, ambigue și superflue reprezintă presupuziții idealizante ale acțiunii comunicative ce țin de *limbajul normal*, însă nu ale vorbirii poetice: „Our tolerance, indeed propensity, for elaboration when dealing with tellable suggests, that, in Gricean terms, the standards of quantity, quality and manner for display texts differ from those Grice suggests for declarative speech in his maxims."

În final, analiza se îndreaptă către o confirmare a tezei pe care dorea să o combată. În măsura în care funcția poetică, deschizătoare de lume a limbii dobândește supremația și forța creatoare de structură, limbajul se eliberează de limitările structurale și de funcțiile comunicative ale cotidianității. Spațiul ficțiunii, care se deschide o dată ce formele de expresie ale limbii devin reflexive, rezultă din faptul că forțele ilocutionare de coeziune și acele idealizări care fac posibilă o utilizare a limbii orientată către înțelegere — și astfel, prin recunoașterea intersubiectivă a pretențiilor criticabile de valabilitate, coordonarea permanentă a planurilor de acțiune - devin ineficiente. Controversa lui Derrida cu Austin poate fi citită și ca negare a acestui domeniu structurat specific al praxisului comunicativ cotidian; ei îi corespunde negarea unui imperiu autonom al ficțiunii.

IV

Deoarece Derrida le neagă pe amândouă, el poate analiza orice discurs după modelul limbajului poetic, ca și cum limba ar fi în genere determinată prin utilizarea poetică, specializată pe deschiderea lumii. Din această perspectivă limba ca atare converge cu literatura sau chiar cu „scriitura". *Estetizarea limbii, plătită prin dubla negare a specificului vorbirii normale și poetice*, explică și insensibilitatea lui Derrida față de polaritatea plină de tensiune între funcția poetică deschizătoare de lume a limbii și funcțiile prozaice, intramundane, de care dă socoteală o schemă biihleriană de funcții modificată.³⁶³

Note:

¹ Pratt (1977), 147.

² Cf. J. Habermas (1981), voi. I, 374 sqq.

Procesele mijlocite de limbă, precum dobândirea de cunoștințe și tradiția culturală, constituirea identității, socializarea și integrarea socială, fac față problemelor care se pun în lume; ele datorează specificității acestor probleme și mediului lingvistic adaptat lor autonomia unor procese de învățare pe care Derrida nu le poate recunoaște. Pentru el procesele mijlocite de limbă sunt inserate într-un context *creator de lume care* prejudecă totul; ele sunt date fatalist în seama evenimentului indisponibil al generării textului, sunt copleșite de transformarea poetico-creativă a fundalului înscenat ca scriitură primordială și sunt condamnate la provincialism. Un contextualism estetic îl face pe Derrida orb la faptul că praxisul comunicativ cotidian trebuie să creeze, datorită idealizărilor conținute în acțiunea comunicativă, posibilitatea proceselor de învățare în lume, în care trebuie să se *confirme* la rândul ei forța deschizătoare de lume a limbajului interpretativ. Acestea dezvoltă o specificitate care transcende toate barierele locale, deoarece experiențele și judecățile nu se formează decât în lumina unor pretenții criticabile de valabilitate. Derrida neglijează potențialul de negație al bazei de valabilitate a acțiunii ³ orientate spre înțelegere; el face să dispară în spatele capacității generatoare de lume a limbii capacitatea de a rezolva probleme, pe care limba o posedă ca mediu prin care cei ce acționează comunicativ sunt inserați în raporturi mun-dane, atunci când se înțeleg asupra a ceva din lumea obiectivă, din lumea lor socială comună sau dintr-o lume subiectivă accesibilă într-un mod privilegiat.

O nivelare asemănătoare întreprinde Richard Rorty, care se deosebește de Derrida doar prin faptul că nu rămâne fixat în manieră idealistă la istoria metafizicii ca un supraproces care determină tot ceea ce este intramundan. Conform lui Rorty, știința și morala, economia și politica sunt livrate, *în același mod* ca arta și filosofia, unui proces de protuberante creatoare de limbă. Fluxul interpretărilor pulsează, ritmic, precum istoria kuhniană a științei, între revoluționarea limbii și normalizarea acesteia. În toate domeniile vieții culturale Rorty observă aceeași oscilație între două situații: „One is the sort of situation encountered when people pretty much agree on what is wanted, and are talking about how best to get it. In such a situation there is no need to say anything terribly unfamiliar, for argument is typically about the truth of assertions rather than about the utility of vocabularies. The contrasting situation is one in which everything is up for grabs at once - in which the motives and the terms of discussions are a central subject of argument ... In such periods people begin to toss around old words in new senses, to throw in the occasional neologism, and thus

to hammer out a new idiom which initially attracts attention to itself and only later gets put to

work."³⁶⁴ Se vede cum patosul nietzschean al filosofiei vieții deturnate înspre lingvistică învăluie intuițiile seci ale pragmatismului: în imaginea pe care o proiectează Rorty, procesul înnoitor al deschiderii lumii prin limbă nu mai are nici un *punct de sprijin* în procesul cu funcție de confirmare al praxisului intramundan. „Da” și „Nu,”-ul actanților din procesul comunicativ este atât de tare prejudecat și dominat retoric de contextele lingvistice, încât anomaliile care se manifestă în fazele de epuizare nu se mai prezintă decât ca simptome ale unei vitalități în dispariție, ca manifestări ale îmbătrânirii, ca procese analoge celor naturale - și nu ca urmare a unor soluții *greșite* și a unor răspunsuri *nevalide*.

Praxisul lingvistic intramundan își extrage forța de negație de la pretenții de valabilitate care trec dincolo de orizonturile contextului existent de fiecare dată. Însă conceptul contextualist al limbajului, încărcat cu filosofia vieții, este insensibil la forța faptică a contrafactualului, care se manifestă în presuposițiile idealizante ale acțiunii comunicative. De aceea, Derrida și Rorty nu recunosc nici valoarea specifică a discursurilor care sunt delimitate în comunicarea cotidiană și sunt adaptate de fiecare dată la câte o dimensiune corespunzătoare de valabilitate (a adevărului sau a corectitudinii normative), la câte un complex corespunzător de probleme (întrebări privitoare la adevăr sau dreptate). În jurul acestor forme de argumentare se cristalizează în societățile moderne sferele științei, moralei și dreptului. Sistemele culturale corespunzătoare de acțiune administrează *capacități de rezolvare a problemelor* într-un mod asemănător cu cel în care practicarea artei și literaturii administrează *capacități de deschidere ale lumii*. Deoarece Derrida suprageneralizează o anumită funcție a limbii, și anume cea „poetică”, el nu mai sesizează raportul complex al praxisului lingvistic cotidian față de cele două sfere extracotidiene, orientate oarecum în direcții contrare. În timp ce tensiunea polară între deschiderea de lume și rezolvarea de probleme este menținută în mănunchiul de funcții ale limbajului cotidian, arta și literatura, pe de o parte, știința, morala și dreptul, pe de alta, se specializează pe experiențe și moduri de cunoaștere care se lasă modelate și prelucrate de fiecare dată în sfera de acțiune a *unei* funcții a limbajului și a *unei* dimensiuni de valabilitate. Derrida nivelează în manieră holistă aceste relații complicate, pentru a adapta filosofia la literatură și critică. El nu recunoaște statutul special pe care îl asumă ambele, filosofia și critica literară, fiecare în felul ei, ca mediatore între culturi de experți și lumea cotidiană.

R. Rorty, *Deconstruction and Circumvention*, MS. 1983; cf. și: *idem*, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, în special introducerea și capitolele 6, 7 și 9.

Critica literară constituită instituțional în Europa din secolul al 18-lea participă, pe de o parte, la diferențierea artei. Ea reacționează la autonomizarea operei de artă literare printr-un discurs care se specializează pe chestiuni de gust. În cadrul acestuia sunt examinate pretențiile cu care vin textele literare; pretențiile la „adevărul artei”, la armonie estetică, valoarea de model, puterea de invenție și autenticitatea sunt supuse toate examinării. Critica estetică se aseamănă în această privință cu formele de argumentare specializate pe adevăr propozițional și corectitudine normativă, adică cu discursul teoretic și practic. Ea nu este însă doar o componentă ezoterică a unei culturi de experți, ci are, în plus, sarcina de a mijloci între cultura experților și lumea cotidiană.

Această *funcție de punte de legătură* a criticii artei se dezvăluie mai clar în cazul muzicii și artelor plastice decât în cel al operelor literare, care sunt deja formulate în mediul limbajului, chiar dacă acesta este unul poetic auto-referențial. Sub acest al doilea aspect, exoteric, critica execută un tip aparte de operație de traducere. Critica aduce conținutul de experiență al operei de artă în limbajul normal; doar pe acest drum maieutic potențialul inovativ al artei și literaturii poate fi eliberat pentru forme de viață și biografii care se reproduc prin intermediul acțiunii comunicative cotidiene. Acest lucru se repercutează apoi în compoziția modificată a vocabularului evaluativ, într-o reînnoire a orientărilor valorice și a interpretărilor nevoilor care schimbă, prin intermediul modurilor de percepție, coloratura modurilor de viață. O poziție intermediară asemănătoare cu cea a criticii literare adoptă și filosofia - în orice caz, filosofia modernă, care nu mai promite în numele teoriei să împlinească pretențiile religiei. Ea își îndreaptă interesul, pe de o parte, către fundamentele științei, moralei și dreptului și leagă de enunțurile ei pretenții teoretice. Distingându-se prin interogările ei universaliste și prin strategii teoretice tari, filosofia întreține o relație intimă cu științele. Și totuși filosofia nu este doar o componentă ezoterică a unei culturi de experți. Ea întreține o tot atât de intimă relație cu totalitatea lumii vieții și cu intelectul uman sănătos, chiar dacă zdruncină fără scrupule în mod subversiv certitudinile praxisului cotidian. Față de sisteme de cunoaștere diferențiate în funcție de dimensiuni particulare de valabilitate, gândirea filosofică reprezintă interesul lumii vieții asupra întregului funcțiilor și structurilor care sunt legate laolaltă și întrețesute în acțiunea comunicativă. Bineînțeles, ea își justifică această raportare la totalitate printr-o reflexivitate care lipsește fundalului, prezent doar intuitiv, al lumii vieții.

Dacă luăm aminte la această poziție, aici doar schițată, a criticii și filosofiei față de viața de zi cu zi, pe de o parte, față de culturile particulare ale artei și literaturii, științei și moralei, pe de altă parte, devine clar ce înseamnă nivelarea diferenței de gen dintre filosofie și literatură și ce reprezintă asi-

milarea filosofiei cu literatura și a literaturii cu filosofia afirmată prin tezele (2) și (2'). Ea tulbură constelația în care elementele retorice ale limbii preiau funcții *absolut diferite*. în *formă pură*, elementele retorice apar doar în expresia poetică caracterizată prin autoreferențialitate, adică în limbajul specializat pe deschidere de lume al ficțiunii. Și limbajul normal al vieții de zi cu zi este în mod inevitabil retoric; însă în mănunchiul unor funcții lingvistice diverse, elementele retorice devin secundare. în rutinele praxisului cotidian, cadrul lingvistic configurator de lume este aproape încremenit. Același lucru este valabil și pentru limbajele speciale ale științei și tehnicii, dreptului și moralei, economiei, politicii etc. Și ele trăiesc din forța de luminare a expresiilor metaforice, însă elementele retorice, deși nu sunt niciodată anihilate, sunt oarecum îmblânzite și utilizate pentru scopurile speciale ale rezolvării de probleme.

Un alt rol, mai important, joacă elementele retorice în limbajul criticii literare și al filosofiei. Ambele sunt confruntate cu o sarcină paradoxală asemănătoare. Ele trebuie să direcționeze conținuturile culturilor de experți, în care se acumulează cunoaștere de fiecare dată sub aspecte particulare de valabilitate, către un praxis cotidian în care toate funcțiile lingvistice și aspectele de valabilitate se întrepătrund încă unele cu altele, constituind un sindrom. Critica literară și filosofia trebuie să îndeplinească această sarcină de mediere cu mijloace de expresie care sunt preluate de la limbaje specializate pe probleme de gust, respectiv de adevăr. Ele pot rezolva acest paradox doar extinzându-și și îmbogățindu-și retoric limbajele lor speciale, atât cât este necesar pentru a asocia în mod deliberat comunicări indirecte cu conținuturile manifeste ale unor enunțuri. Acest lucru explică puternica componentă retorică ce caracterizează în aceeași măsură cercetările criticilor literari, ca și pe cele ale filosofilor. Criticii importanți și marii filosofi sunt și scriitori de prim rang. în realizările lor retorice, critica literară și filosofia sunt înfrățite cu literatura — și, astfel, una cu alta. însă înrudirea lor se oprește aici. Căci mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline, unor forme *diferite* de argumentație. Gândirea filosofică este privată nu doar de seriozitatea ei, ci și de productivitate și randament, dacă, conform recomandărilor lui Derrida, am dezlega-o de sarcina de a rezolva probleme, transformând-o în critică literară. Invers, și puterea de judecată a criticii literare își pierde potențialul, atunci când, așa cum visează discipolii lui Derrida din *literary departments*, este transpusă din însușirea unor conținuturi de

experiență estetică în critică a metafizicii. Falsa asimilare a unei întreprinderi cu alta le răpește ambelor substanța proprie. Cu aceasta ne reîntoarcem la întrebarea inițială. Cine mută critica radicală a rațiunii în domeniul retoricii pentru a dezamorsa paradoxul autoreferențialității proprii acestuia știrbește tăișul criticii înseși a rațiunii.

Pretenția falsă de a suprima diferența de gen dintre filosofie și literatură nu ne poate conduce afară din aporie.³⁶⁵

⁶⁵ Reflecția noastră a dus totuși la un punct de unde se poate vedea de ce Heidegger, Adorno și Derrida ajung în genere în această aporie. Toți argumentează de parcă ar trăi încă, precum prima generație a discipolilor lui Hegel, în umbra „ultimului” filosof; ei critică încă acele concepte „încremenite” de teorie, adevăr și sistem care aparțin totuși de mai bine de o sută cincizeci de ani trecutului. Ei încă mai cred că trebuie să trezească filosofia din ceea ce Derrida numește „visul inimii ei”; sunt de părere că trebuie să smulgă filosofia din sminteala de a vrea să edifice o teorie care are ultimul cuvânt. Un asemenea sistem cuprinzător, închis și definitiv, de enunțuri ar trebui să fie formulat într-un limbaj care se explică pe sine, care nu mai necesită și nu mai permite nici un comentariu și care astfel pune capăt istoriei receptării, în care interpretări se îngrămădesc la infinit peste alte interpretări. Rorty vorbește în acest context despre aspirația la un limbaj „which can receive no gloss, requires no interpretation, cannot be distanced, cannot be sneered at by later generations. It is hope for a vocabulary which is intrinsically self-evidently final, not only the most comprehensive and fruitful vocabulary we have come up with so far.” (R. Rorty 1982, 93 sq.).

Dacă rațiunea ar fi obligată, pentru a nu decădea, să se cramponeze de aceste țeluri ale metafizicii urmărite de la Parmenide la Hegel, dacă rațiunea s-ar afla încă, și după Hegel, în fața alternativei de a persista în conceptele tari de teorie, adevăr și sistem, care erau curențe în marea tradiție, - sau de a renunța la sine însăși, atunci o critică adecvată a rațiunii ar trebui să coboare atât de adânc la rădăcini încât cu greu ar putea să evite paradoxul autoreferențialității. Așa și-a imaginat Nietzsche lucrurile. Și, din nefericire, Heidegger, Adorno și Derrida par și ei să confunde *interogarea* universalistă păstrată în filosofie cu acele *pretenții statutare abandonate* de mult, pe care filosofia le-a reclamat cândva pentru răspunsurile ei. Astăzi este însă evident că sfera întrebărilor universaliste - de exemplu a întrebării referitoare la condițiile necesare ale raționalității enunțurilor, la presupuzițiile pragmatice generale ale acțiunii comunicative și argumentării - trebuie, ce-i drept, să se reflecte în forma gramaticală a enunțurilor universale, nu însă în ne-condiționarea valabilității sau unei ultime „întemeieri” care ar fi pretinsă pentru sine și pentru cadrul ei teoretic.

Cu acest failibilism noi, filosofi și nefilosofi, nu renunțăm nicidecum la pretențiile de adevăr. Aceste pretenții nu pot fi ridicate de pe poziția performativă a persoanei întâi decât într-un asemenea mod încât transcend - ca pretenții - timpul și spațiul. Știm însă, de asemenea, că nu există nici un context zero pentru pretenții de adevăr. Acestea sunt ridicate aici și acum și sunt supuse criticii. De aceea contăm pe *posibilitatea* trivială ca ele să fie infirmate mâine sau într-un alt loc. Filosofia se înțelege, ca și înainte, drept păstrătoarea raționalității în sensul unei pretenții de rațiune, care este pentru forma noastră de viață endogenă. La lucru ea preferă însă o combinație de enunțuri tari și pretenții slabe de statut, care este atât de puțin totalitară că nu trebuie adusă împotriva ei o critică totalizatoare a rațiunii. V. în acest sens și J. Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, în idem, *Moralbewußtsein und kommunikatives*

VIII. între erotism și Economie Generală: Bataille

i

După moartea lui Bataille, în anul 1962, vechiul său tovarăș de drum, Michel Leiris, își descria prietenul cu aceste cuvinte: „După ce a fost tipul imposibil, el, cel fascinat de tot ce putea descoperi ca fiind cu adevărat inacceptabil, ... și-a extins perspectiva (vechii sale idei de a depăși ,nu'-ul copilului furios) și, conștient fiind de faptul că omul este om de-abia atunci când își caută măsura în propria lipsă de măsură, a făcut din sine omul imposibilului, dornic să atingă punctul în care susul și josul dispar în amețala dionisiacă și unde se suprimă distanța dintre întreg și nimic.”³⁶⁶ Atributul merituos de „imposibil” se referă, în aparență, la autorul „operei obscene”, care continuă stilul negru al Marchizului de Sade, însă și la filosoful și omul de știință care încearcă să preia moștenirea imposibilă a unui Nietzsche critic al ideologiei. Bataille l-a citit relativ timpuriu pe Nietzsche (1923), cu un an înainte ca Leiris să-l introducă în cercul din jurul lui Andre Masson și să-i facă cunoștință cu suprarealiștii de frunte. Ce-i drept, Bataille dă discursului filosofic al modernității o direcție asemănătoare celei a lui Heidegger; pentru despărțirea sa de modernitate el alege însă un cu totul alt drum. Conceptul său de sacru Bataille îl dezvoltă pornind de la o critică- întemeiată antropologic, a creștinismului, care constituie o contraparte la *Genealogia moralei* a lui Nietzsche; el nu practică în nici un caz mai întâi o critică a metafizicii operând imanent. Deja o primă considerare a dublei vieți a arhivarului de la Bibliotheque Naționale și a scriitorului boem în mijlocul scenei intelectuale pariziene dezvăluie faptul că Bataille și profesorul de filosofie de la Marburg și Freiburg trăiesc în galaxii diferite. Ceea ce-i desparte, înainte de toate, sunt două experiențe centrale - experiența estetică din sfera suprarealismului și cea politică a contactului cu radicalismul de stânga.

Note:

M. Leiris, „Von dem unmöglichen Bataille zu den iramoglichen Dokuments" (1963), în idem, *Das Auge des Ethnologen*, Ffm. 1981, 75.

La sfârșitul anilor douăzeci se destramă grupul din jurul revistei *La Revolution surrealiste*. Breton aduce în *Al doilea manifest supraréalist* reproșuri severe apostatilor, care răspund printr-un contraatac masiv. De acum înainte „Association" a lui Breton și „Cercle Communiste Democratique" al lui Bataille sunt în război. În același timp, Bataille întemeiază împreună cu Michel Leiris și Cărl Einstein celebra revistă *Documents* în care apar studii importante ale editorului. Aici dezvoltă Bataille mai întâi conceptul „eterogenului"; așa numește el toate elementele care se opun asimilării cu forme de viață burgheze și cu rutinele existenței cotidiene și care se sustrag în egală măsură abordării metodice a științelor. În acest concept, Bataille condensează experiența fundamentală a scriitorilor și artiștilor supraréalști, care aspiră să impună de-o manieră șocantă, împotriva imperativelor utilului, normalității și sobrietății, forțele extatice ale beției, reveriei și instinctualului în genere, pentru a zdruncina modurile convenționale ale percepției și trăirii. Imperiul eterogenului se deschide doar în acele momente explozive ale spaimei fascinate, când categoriile ce garantează relațiile familiare ale subiectului cu sine și cu lumea se prăbușesc. Ce-i drept, Bataille a utilizat de la început conceptul de eterogen asupra unor grupuri sociale, asupra exclușilor și mar-ginalizaților, asupra lumii opuse, familiare de la Baudelaire încoace, a acelor elemente excluse din normalitatea socială - fie că este vorba de paria și de intangibili, de prostituate și de proletariatul mizerabil, de nebuni, de agitatori și revoluționari, de poeți sau de boemă. Astfel, acest concept de inspirație estetică devine, de asemenea, un instrument de analiză a fascismului italian și german: Bataille atribuie conducătorilor fasciști o existență eterogenă. Orientările de viață contrare, opțiunile politice opuse și diferențele evidente între scriitura erotică și eseistica științifică, pe de o parte, și cercetarea filosofică și mistică ființei, de cealaltă parte - aceste contraste fac la prima vedere dificil de sesizat proiectul comun care îl unește pe Bataille cu Heidegger. Și unul și celălalt aspiră să evadeze din captivitatea modernității, din universul închis al rațiunii occidentale victorioase în planul istoriei universale. Ambii vor să depășească subiectivismul care traversează lumea cu forța sa reificatoare și care o reduce la totalitatea împietrită a obiectelor disponibile tehnic și valorificabile economic. Ambii gânditori se aseamănă în acest proiect într-o asemenea măsură încât ceea ce spune Foucault despre ideea lui Bataille de depășire a limitei se poate afirma la fel de bine despre conceptul de transcendență din faza târzie a lui Heidegger: „Jocul limitei și depășirii este astăzi piatra de încercare a unei gândiri a ‚originii', căreia Nietzsche ne-a încredințat de la începutul operei sale - a unei gândiri care

gândește finitudinea și ființa."³⁶⁷ în propoziția care urmează, numele lui Bataille ar putea fi înlocuit pe neobservate cu numele lui Heidegger: „Tuturor celor care sunt preocupați să conserve ... unitatea funcției gramaticale a ‚filosofului‘ li s-ar putea opune întreprinderea exemplară a lui Bataille, care a lucrat neobosit și înverșunat să frângă în sine însuși suveranitatea subiectului filosofic. în această măsură limbajul și experiența lui au fost un martiriu: o sfâșiere cumpănită a celui ce vorbește în limbajul filosofic; o împrăștiere de stele care luminează la miezul nopții și dau naștere unor vorbe neauzite.”³⁶⁸

Totuși, deosebiri esențiale apar din faptul că Bataille nu atacă rațiunea în fundamentele raționalizării *cognitive*, în presupuzițiile ontologice ale științei și tehnicii obiectivante; Bataille se concentrează mai degrabă asupra fundamentelor unei raționalizări etice care, conform lui Weber, face posibil sistemul capitalist și care astfel a supus viața socială în întregul ei imperativelor muncii înstrăinate și ale procesului de acumulare. Bataille nu leagă principiul modernității de o conștiință de sine autonomă, lipsită de teme și extinsă autoritar, ci de orientarea către succes a acțiunii utilitariste, ce servește realizării scopurilor subiective. Ce-i drept, Heidegger și Bataille au în vedere aceleași tendințe în cadrul cărora gândirea obiectivantă și acțiunea rațională în raport cu un scop își desfășoară puterea lor istorică; însă critica care trebuie să acceadă la rădăcina răului ia în cazul fiecăruia o altă direcție. Heidegger sapă, cu critica sa a metafizicii, o galerie în solul înghețat al subiectivității transcendente pentru a da la celălalt capăt de fundamentele adevărate ale unei origini fluidizate temporal; pe Bataille, criticul moralei, nu-l interesează *fundamentele*, puse iarăși și mai adânc, ci *suprimarea limitelor* acesteia -, îl interesează forma alienării care readuce subiectul încapsulat monadic în sine în intimitatea unui context de viață devenit străin, marginalizat, separat și descompus. Pentru Bataille se deschide cu această idee a suprimării limitelor o cu totul altă perspectivă decât pentru Heidegger: subiectivitatea care se depășește pe sine nu este detronată și făcută neputincioasă în favoarea unui destin superfundamentalist al ființei, ci este redată spontaneității impulsurilor ei proscrie. Deschiderea către domeniul sacral nu înseamnă supunere față de autoritatea unui destin nedeterminat, sugerat doar în aureola sa; depășirea graniței către sacral nu înseamnă renunțarea umilă la sine a subiectivității, ci eliberarea acesteia către adevărata ei suveranitate. Faptul că *nu ființa*, ci *suveranitatea* are ultimul cuvânt nu este o întâmplare - astfel se arată mai degrabă o apropiere, de neconceput pentru Hei-

Note:

³⁶⁷ M. Foucault, "Vorrede zur Oberschreitung", în: idem, *Von der Subversion des Wissens*, Mu. 1974,40.

³⁶⁸ Foucault (1974), 44.

degger, de conceptul lui Nietzsche, de inspirație estetică, al libertății și al afirmării supraumane de sine. Pentru Bataille, ca și pentru Nietzsche, există o convergență între voința de putere, care se autointensifică și își autoconferă sens, și fatalitatea ancorată cosmic a eternei reîntoarceri a identicului. Pe Bataille îl leagă de Nietzsche o componentă fundamental anarhistă; întrucât această gândire este îndreptată împotriva oricărei autorități și, de asemenea, împotriva sacrului ca autoritate, doctrina despre moartea lui Dumnezeu este gândită într-o manieră strict ateistă. La Heidegger, care repetă această teză pe un ton distins, ea își pierde orice radicalitate. Cu siguranță, Dumnezeu ca ceva ontic este negat, însă fenomenul susținut ontologic al revelației înconjoară în mod grăitor locul gramatical pe care proiecția distrusă a lui Dumnezeu l-a lăsat gol - ca și cum pe moment ne-ar lipsi doar limba pentru a numi acel ceva al cărui nume este de nerostit. Așa că întrebarea lui Foucault: „Ce înseamnă a-l omorî pe Dumnezeu, dacă el nu există, ce înseamnă a-l omorî pe Dumnezeu care nu există?”,³⁶⁹ nu are sens decât la Bataille, nu și la Heidegger. Foucault recunoaște că Bataille este nevoit să caute excesul subiectivității care se autodepășește în domeniul de experiență al eroticului, deoarece el gândește sacrul strict ateist. Ce-i drept, profanarea sacrului constituie modelul depășirii, însă Bataille nu se înșeală asupra faptului că în modernitate nu mai există nimic de profanat - și că nu poate fi sarcina filosofiei să creeze un substitut de tipul misticii ființei. Bataille stabilește o legătură interioară între orizontul de experiență sexual și moartea lui Dumnezeu - „nu pentru a conferi unor gesturi străvechi conținuturi noi, ci pentru a face cu puțință o profanare fără obiect, o profanare goală, întoarsă în sine, ale cărei instrumente se îndreaptă doar către sine.”³⁷⁰

Vreau să arăt mai întâi ce semnificație are pentru construcția modernității analiza fascismului, pe care Bataille a întreprins-o cu ajutorul conceptelor de elemente omogene și eterogene ale societății. Bataille vede modernitatea inserată într-o istorie a rațiunii în care forțele suveranității și ale muncii se confruntă reciproc. Istoria rațiunii se întinde de la începuturile arhaice ale societății sacrale până la lumea total reificată a puterii economice sovietice, din care sunt eliminate ultimele urme feudale de suveranitate. Această separare completă a componentelor omogene de cele eterogene deschide însă perspectiva unei forme de societate care conciliază egalitatea socială cu suveranitatea individului. Explicația antropologică pe care o dă Bataille eterogenului, ca parte exclusă și proscrisă, se desparte, ce-i drept, de toate

figurile de gândire dialectice. De aceea se pune întrebarea referitoare la felul în care ar vrea să explice Bataille trecerea revoluționară de la societatea înghețată, total reificată, la înnoirea suveranității. Proiectul unei economii generale, extinse la bugetul energetic al naturii în întregul ei poate fi înțeles ca răspuns la această întrebare. Această întreprindere se încurcă totuși în paradoxurile unei critici autoreferențiale a rațiunii. Astfel că în cele din urmă Bataille oscilează între reluarea inconsecventă a proiectului hegelian al unei dialectici a iluminismului, pe de o parte, și alternarea nemijlocită a analizei științifice cu mistica limbii, pe de alta.

II

Victoria mișcării fasciste în Italia și acapararea puterii de către națio-nal-socialiști în Reich-ul German au constituit, cu mult timp înainte de Auschwitz, fenomenul de la care au pornit nu doar valuri de iritare, ci și de emoție fascinată. Nu a existat nici o teorie receptivă la natura acelei epoci care să nu fie atinsă până-n adâncuri de forța de impact a fascismului. Acest lucru este valabil în special pentru teoriile care s-au aflat la sfârșitul anilor '20, începutul anilor '30 în perioada lor de formare - precum ontologia fundamentală a lui Heidegger, așa cum am văzut, și în egală măsură, heterologia lui Bataille sau Teoria Critică a lui Horkheimer.³⁷¹ În noiembrie 1933, când Heidegger vorbește despre „Fiihrer” în discursul său ca rector, G. Bataille publică o cercetare asupra *Structurii psihologice a fascismului*. În opoziție cu încercările marxiste de explicație, el își îndreaptă privirea nu către cauzele economice și social-structurale accesibile doar teoretic, ci în special către formele de manifestare social-psihologice, sesizabile nemijlocit, ale noilor mișcări politice. Înainte de toate, ceea ce îl interesează este subjugarea maselor mobilizate plebiscitar de către figuri charismatice de conducători, îl interesează în general latura de *show* (readusă în memorie de filmul despre Hitler al lui Fest) a stăpânirii fasciste - venerarea cultică a Fiihrer-ului ca persoană sacrală, ritualele de masă înscenate artistic și, de asemenea, latura manifest violentă, hipnotică, încălcarea legalității, renunțarea la orice aparență de democrație și fraternitate: „Curentul afectiv care îl leagă pe Fiihrer de admiratorii săi în forma identificării morale ... este funcția unei conștiințe comune a energiilor, care cresc de la sine, mergând *cu violență până la lipsa de măsură*, acumulate în jurul persoanei Fiihrer-ului și aflate în mod total la dispoziția acestuia.”³⁷²

Bataille era la vremea respectivă destul de marxist, pentru a nu se înșela asupra condițiilor obiective ale unei crize de care fascismul nu a făcut decât să profite. Mai întâi a trebuit ca economia capitalistă și aparatul ei de producție " să se destrame datorită contradicțiilor interne", pentru ca un mod de forță care nu avea nici o afinitate cu structura societății existente să se poată insera în golurile ei funcționale. În capitalismul industrial din democrațiile constituționale principiul libertății de alegere era încorporat, o libertate subiectivă de alegere atât pentru întreprinzătorul și producătorul privat, cât și pentru cetățean (care este singur în fața urnei de vot): „Mișcarea și triumful final al național-socialismului se datorează nu în ultimul rând faptului că un număr de capitaliști germani au devenit conștienți de cât de periculos putea deveni pentru ei, într-un moment de criză, acest principiu al libertății individuale.”³⁷³ Ce-i drept, exigența funcțională a unei suprimări totalitare a acestui principiu rămâne, luată ca atare, „o dorință goală”; resursele din care se hrănește fascismul nu pot fi explicate funcționalist - anume „bogăția inepuizabilă a formelor vieții afective”. Faptul că forțele de care se folosește statul Fiihrer-ului provin în mod evident dintr-un domeniu eterogen pentru societatea existentă îl determină pe Bataille să cerceteze acest element eterogen. Bataille nu este mulțumit cu încercările psihanalitice de explicație pornite de la studiul lui Freud asupra *Psihologiei maselor și analizei eului*^{ilA}; el este convins mai degrabă de faptul că rădăcinile fascismului merg mai adânc de inconștientul la care are acces forța analitică a reflecției de sine. Modelul după care gândește Bataille separația eterogenului nu este modelul freudian al refulării, ci excluderea și stabilizarea unor granițe care nu pot fi străpunse decât prin exces, deci *prin violență*. Bataille caută o economie a sistemului global de pulsuni al societății, care trebuie să explice de ce modernitatea realizează excluderile ei primejdioase pentru viață *fără* a avea altă *alternativă*, și de ce speranța într-o dialectică a iluminismului, care a însoțit proiectul modernității până în marxismul occidental, este vană: „Societatea omogenă este incapabilă să găsească în sine însăși un sens și un scop al acțiunii. Prin aceasta ea devine dependentă de forțele imperative pe care le exclude.”³⁷⁵

Note:

³⁷¹ V. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Ffm. 1978, idem, *Die Aktualität der Gesellschaftstheorie Adornos*, în: L. v. Friedburg, J. Habermas (ed.), Adorno-Konferenz, Ffm. 1983, 293 sqq.

³⁷² Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveranität*, Mii. 1978, 19.

³⁷³ Bataille (1978), 38.

³⁷⁴ V. A. Mitscherlich, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, în: idem, *Ges. Schriften* voi. V, Ffm. 1983, 83 sqq. ³⁷⁵ Bataille (1978), 23.

Bataille se situează în tradiția școlii lui Durkheim; el reduce aspectele eterogene ale vieții sociale, ca și pe cele ale vieții psihice și spirituale la acea sacralitate pe care Durkheim o determinase prin contrast cu lumea profană: obiectele sacrale sunt învăluite de o aură care atrage și vrăjește oamenii și, totodată, îi alungă și îi înspăimântă. Ele declanșează, când sunt atinse, efecte șocante și reprezintă un nivel diferit, superior, al realității - ele sunt incomensurabile în raport cu lucrurile profane, se sustrag oricărei considerări omogenizante, care asimilează necunoscutul cu ceea ce este cunoscut și explică nemaivăzutul cu ajutorul a ceea ce este familiar. Bataille mai adaugă și determinația risipei neproductive. Lumea eterogenă se comportă față de cea profană ca ceea ce-i este superfluu - de la reziduuri și excremente, vise, extaze erotice și perversiuni până la reprezentările subversive molipsitoare, de la luxul cotidian la speranțele exuberant-electrizante și transcendentele canonizate, în schimb, omogenitatea și uniformitatea vieții normale de zi cu zi este rezultatul schimbului de materie cu natura exterioară, care opune rezistență, în societatea capitalistă munca măsurată abstract în timp și bani, deci munca salarizată, acționează ca forță omogenizantă; această muncă se extinde în combinație cu știința și tehnica. Tehnica este veriga de legătură între știință și producție; și cam în același fel ca la Adorno, se afirmă că „legile care au creat știința produc relații de identitate între diferitele elemente ale unei lumi produse și măsurabile.”³⁷⁶ în această lume raționalizată irump acum conducătorii fasciști și masele aduse în stare de transă. Bataille vorbește, nu fără admirație, despre existența eterogenă a acestora. Hitler și Mussolini îi apar pe fundalul democrației de mase orientate în funcție de interese ca „alteritate radicală”. El este fascinat de forța „care îi ridică pe ei, Hitler și Mussolini, deasupra oamenilor, partidelor și chiar a legilor: o forță care întrerupe cursul normal al lucrurilor, omogenitatea pașnică, dar plictisitoare și incapabilă să se mențină prin propria putere.”³⁷⁷ în dominația fascistă elemente omogene și eterogene se contopesc într-un mod nou - se contopesc, pe de o parte, acele însușiri, precum voința de a lucra, disciplina, dragostea de ordine, care aparțin exigențelor funcționale ale societății omogene și, pe de altă parte, extazul maselor și autoritatea conducătorului care revelează o strălucire de adevărată suveranitate. Statul fascist face posibilă unitatea totală a elementelor eterogene cu cele omogene, el reprezintă suveranitatea statalizată. El preia moștenirea acelei suveranități, care în societățile tradiționale luase o formă religioasă și

Note:

³⁷⁶ Bataille (1978), 10.

³⁷⁷ Bataille (1978), 18.

militară; aceste două elemente sunt vizibil contopite în suveranitatea conducătorului. Momentul esențial al dominației oamenilor asupra oamenilor este realizat în fascism în formă pură. Aura conducătorului asigură loialitatea maselor, care este dezlegată de orice constrângere la legitimare. Asemeni lui Cari Schmitt, Bataille explică această acceptare lipsită de teme prin faptul că forța unui stăpân este în esență de natură charismatică - fiind înrădăcinată tocmai în eterogen: „Faptul simplu al dominației oamenilor asupra oamenilor implică eterogenitatea stăpânului, cel puțin întrucât este stăpân: în măsura în care invocă, pentru a-și justifica autoritatea, propria natură, propria calitate personală, el descrie această natură ca fiind radical diferită, fără a putea da seama rațional de aceasta.”³⁷⁸ Tocmai momentul vrăjii, al răpirii simțurilor în exercitarea puterii de către conducătorii fasciști Bataille îl reduce la o suveranitate căreia îi atribuie autenticitate - și aici devine clară diferența față de teoria fascismului a lui Horkheimer și Adorno, care pleacă de la o poziție asemănătoare.

Aceștia se concentrează, ca și Bataille, pe aspectul psihologic frontal al fascismului - cel puțin în *Elementele antisemitismului*,³⁷⁹ în aranjamentul demonstrațiilor de masă puternic ritualizate Horkheimer și Adorno descifrează „portretul fals al mimetismului înspăimântător”, deci trezirea și manipularea unui străvechi model de reacție. Fascismul utilizează comportamentul mimetic, epuizat prin civilizare, pentru scopuri proprii. Oprimarea ambivalenței arhaice a blestemului și dăruirii, spaimei și extazului devine în mod ironic reflexivă: „în fascismul modern raționalitatea a atins un stadiu în care nu se mai mulțumește pur și simplu să oprime natura; raționalitatea exploatează acum natura înglobând în propriul sistem potențialitățile rebele la oprimare ale naturii.”³⁸⁰ În această măsură analiza lui Bataille s-ar putea încă traduce în conceptele Teoriei Critice: în cele din urmă, fascismul mai servește doar la a supune revolta naturii interioare împotriva rațiunii instrumentale la propriile imperative ale acesteia. Diferența decisivă rezidă însă în felul cum sunt determinate părțile oprite sau repudiate ale naturii subiective. Pentru Horkheimer și Adorno, impulsul mimetic poartă cu sine

Note:

³⁷⁸ Bataille (1978), 22.

³⁷⁹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1949, 199 sqq.; pentru caracterizarea politico-economică a fascismului drept „capitalism de stat” vezi H. Dubiel, A. Sollner (ed.), *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus, Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, Ffm. 1981; M. Wilson, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*, Ffm. 1982.

³⁸⁰ M. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Ffm. 1967, 118.

promisiunea unei „fericiri fără putere”,³⁸¹ în timp ce pentru Bataille, în eterogen fericirea și puterea sunt legate indisolubil: Bataille celebrează în eros, ca și în sacru, o „violență elementară”.³⁸² Cu ajutorul aceleași figuri de gândire el justifică la fascism și acel element al lui Cari Schmitt al dominației lipsite de temei sau „pure”, căruia Horkheimer și Adorno îi opun în modul cel mai serios forța mimeticului. Chiar și Benjamin - care într-un eseu timpuriu pare să anticipeze, refe-rindu-se la mitul lui Sorel al grevei generale, concepția lui Bataille despre puterea suverană nepătată - ia ca punct de referință o intersubiectivitate non-violentă a înțelegerii. Forța destinală a unor acte revoluționare, justițiare, care în esența lor sunt anarhice, dar totuși stau la baza tuturor instituțiilor libertății (și trebuie menținute prezente în ele), îl impulsionează pe Benjamin către un proiect al politicii „mijloacelor pure”. Aceasta nu este despărțită decât de un fir de păr de ceea ce ar putea fi violența fascistă. Însă acea putere care își este sieși scop și care nu mijlocește instrumental dreptatea, ci o dezvăluie și o realizează rămâne după Benjamin permanent raportată la sfera înțelegerii non-violente. Această sferă a acordului uman, care „este absolut inaccesibilă” violenței, este pentru Benjamin „limba - sfera propriu-zisă a înțelegerii”.³⁸³ Benjamin este atât de devotat acestei idei în încercarea sa de critică salvatoare, încât dorește să exemplifice non-violența „mijloacelor pure” până și prin greva generală a proletariatului.

Fără un asemenea punct de referință care transcende violența, lui Bataille i-ar fi greu să facă plauzibilă acea diferență foarte importantă pentru el — între revoluția socialistă și preluarea puterii de către fasciști, fenomene destul de asemănătoare între ele. Ceea ce Benjamin afirmă despre întreprinderea suprarealismului în întregul lui, și anume că acesta „aspiră să câștige forțele beției pentru revoluție”,³⁸⁴ este deopotrivă viziunea lui Bataille: este visul unei politici estetizante, poetice, purificate de toate elementele morale. Este, cu siguranță, ceea ce îl impresionează la fascism: „Exemplul fascismului, care pune astăzi sub semnul întrebării însăși existența mișcării muncitorești, este suficient pentru a ne arăta ce ar fi de așteptat de la o abordare favorabilă a unor forțe afective înnoite”.³⁸⁵ Apoi se pune însă întrebarea prin ce se deosebește în cele din urmă manifestarea subversiv-spontană de

Note:

³⁸¹ Horkheimer, Adorno (1967), 204.

³⁸² Bataille (1982), 89.

³⁸³ W. Benjamin, „Zur Kxitik der Gewalt", în: *idem*, *Angelus Novus, Ausgew. Schriften* 2,Ffm. 1966,55.

⁸⁴ W. Benjamin, *Der Surrealismus*, în: Benjamin(1966), 212. ³⁸⁵ Bataille (1978), 42.

canalizarea fascistă a acestor forțe. Această întrebare este în orice caz neplăcută atunci când pornim împreună cu Bataille de la faptul că diferența trebuie să se arate deja în formele politicii - și nu de-abia în consecințele lor. În scrierea sa din 1933, Bataille face încercarea de a trasa o graniță în însăși lumea eterogenului între elementele inferioare și cele superioare. Această încercare reușește atât de puțin încât Bataille se mulțumește la sfârșit cu propunerea unei reorientări funcționale a politicii fasciste criticate. El recomandă elaborarea unei științe heterologice „care să permită anticiparea reacțiilor sociale afective care traversează suprastructura - ba poate chiar, până la un anumit grad, să dispună liber de acestea ... O cunoaștere sistematică a mișcărilor sociale de atracție și respingere (adică a ambivalențelor afective declanșate de eterogen - adăugire J. H.) se dovedește a fi o simplă armă într-un moment în care nu se opune atât fascismul comunismului, cât mai degrabă forme radical imperative ... subversiunii.”³⁸⁶

În următoarele trei decenii Bataille a detaliat trăsăturile fundamentale ale științei postulate acum. Vreau să tratez mai întâi despărțirea filosofică de modernitate prin filosofia istoriei și, apoi, să mă ocup de economia generală, de la care Bataille spera un răspuns la întrebarea rămasă deschisă despre cum trebuie gândită trecerea de la reificare la suveranitate.

III

Deja la începutul anului 1933 Bataille publicase un tratat despre conceptul risipei³⁸⁷ care lăsa să se întrevadă contururile unei filosofii structurate maniheist a istoriei. În calitate de comunist, Bataille se mișca în figurile de gândire ale filosofiei praxisului specifice teoriei marxiste. Munca, adică producția socială, reprezintă forma de reproducere caracteristică speciei umane. Mai întâi, Bataille descrie antagonismul modern de clasă exact în sensul manuscriselor filosofico-economice ale tânărului Marx: „Scopul muncitorului este de a produce pentru a trăi, acela al întreprinzătorului, însă, de a produce pentru a supune muncitorii, care produc, unei respingătoare umiliri.”³⁸⁸ Însă Bataille dezmințe imediat consecința, potrivit căreia „viața” de dragul căreia se produce este inerentă ca telos rațional muncii înseși. Scopul producției avut în vedere de Bataille transcende circuitul cheltuirii

Note:

³⁸⁶ Bataille (1978), 42 sq.

³⁸⁷ în: *La Critique Sociale*, 7, 1933, în germană: G. Bataille, *Das theoretische Werk*, voi. I, Mii. 1975, 9 sqq.

³⁸⁸ Bataille (1975), 25.

productive a forței de muncă și al însușirii de dragul consumului a acelor valori de întrebuintare în care se obiectualizează procesul muncii. Bataille conferă modelului expresivist al activității umane, de la care pleacă o orientare ce neagă baza acestuia de filosofia praxisului. El întrevide în consumul însuși o falie adâncă între reproducția nemijlocită, necesară pentru viață, a forței de muncă și un consum de lux care sustrage risipitor produsele muncii sferei necesității vitale și, prin aceasta, în genere dictatului procesului de schimb de materie. Doar această formă *neproductivă* de consum, care din perspectiva economică a posesorului individual de bunuri reprezintă o pierdere, poate face posibilă și poate totodată confirma suveranitatea omului, existența sa autentică.

Cu siguranță că și Marx vorbește despre sfera libertății *de dincolo* de sfera necesității, de dincolo de domeniul producției, determinat prin schimbul de materie cu natura; însă Marx subsumează de asemenea și utilizarea creativă a timpului liber modelului înstrăinării și redobândirii forțelor esențiale ale individului - punctul de referință rămâne individul total, care se autorealizează în mod universal. În mod absolut realist, Bataille ghicește însă aici pericolul ca necesitățile devenite obișnuite ale muncii să nu facă decât să se prelungească sub vălul unei libertăți doar în aparență autonome; el se teme că adevărata suveranitate poate fi oprită de asemenea de abundență, atâta vreme cât utilizarea după „principiul compensării prin plată” a bunurilor materiale și spirituale nu face loc unei alte forme de consum, radical diferite - exact o risipă în care subiectul consumator se înstrăinează pe sine însuși. Bataille plasează această formă neproductivă de risipire în apropierea stărilor toxice ale renunțării la sine, ale risipirii, ale furiei. Această pierdere a propriilor limite își lasă încă urmele economice în consumul de lux: „Activitatea omenească nu poate fi complet redusă la procese de producție și reproducție, iar consumul trebuie împărțit în două domenii diferite. Primul, care poate fi redus, cuprinde consumul minim necesar indivizilor unei-societăți pentru menținerea vieții și continuarea activității productive ... Al doilea domeniu cuprinde așa-numitele cheltuieli neproductive: luxul, ceremoniile de doliu, războaiele, cultele, înălțarea de edificii monumentale, jocurile, teatrul, artele, sexualitatea perversă (adică desprinsă de genitalitate) reprezintă tot atâtea activități care, cel puțin la origine, își au scopul în ele însele.”³⁸⁹ Activitatea auto-suficientă în sens aristotelic - devenită scop în sine - a păturilor superioare care trăiesc în lux mai trădează încă ceva din suveranitatea originară.

Note:

Bataille (1975), 12.

Capitalismul este însă caracterizat de faptul că toate bunurile excedentare sunt folosite tot productiv; procesul de acumulare este dirijat de imperative ale autovalorificării capitalului. Marx criticase autonomizarea producției de valori de schimb în detrimentul producției de valori de consum; Bataille deplânge autonomizarea sistemului productiv de câștiguri față de consumul neproductiv al produselor excedentare. Capitaliștii „au păstrat o dată cu bogăția obligația de a cheltui funcțional”; de aceea societatea modernă este lipsită de luxul afișat ostentativ - „expunerea bogățiilor se face acum în spatele pereților (privați), după convenții plictisitoare și opresive”.³⁹⁰ Generozitatea, orgiasticul, lipsa de măsură care au distins întotdeauna societatea feudală au dispărut.

Cu ajutorul acestui concept de consum Bataille elaborează opera sa teoretică principală, a cărei primă parte a apărut în 1949, după o muncă preliminară de optsprezece ani, sub titlul *Partea blestemată*. Un fragment din partea a treia Bataille îl publică în 1956 sub titlul *Suveranitatea*. Distanțarea de problematizările și limbajul conceptual ale filosofiei praxisului s-a adâncit între timp și mai mult. Într-un anumit sens, teoria lui Bataille poate fi înțeleasă ca și contraparte la teoria reificării pe care au dezvoltat-o, pe linia unui marxism weberian, Lukács, Horkheimer și Adorno. Suveranitatea se află în opoziție cu principiul unei rațiuni instrumentale reificante, care rezultă din sfera muncii sociale și ajunge la dominație în lumea modernă. A fi suveran înseamnă a nu te lăsa redus, ca în muncă, la starea de lucru, ci a-ți elibera subiectivitatea: subiectul sustras muncii, prins în moment, se pierde în mistuirea de sine. Esența suveranității rezidă în mistuirea inutilă, în ceea „ce îmi place”. Numai că această suveranitate cade în sfera judecății unui proces istoric de dezvrăjire și obiectivare. Ființa suverană este spiritualizată în societatea modernă și este exclusă dintr-un univers care subsumează totul formei obiectuale a valorificabilului și disponibilului, deci proprietății private, și care nu se mai compune decât din lucruri: „La începutul societății industriale care se bazează pe primatul și autonomia mărfii - a lucrului deci — se găsește voința opusă, esențialul - ceea ce ne face să tremurăm de spaimă și încântare - în afara lumii activității, a lumii lucrurilor.”³⁹¹

Paralelele cu gândirea timpurie a lui Lukács sunt uimitoare. Căci lucrurile stau mai întâi ca și cum acest proces al excluderii unei sacralități demundanizate nu ar fi decât consecința modului de producție capitalist: „Pe baza acumulării bogățiilor în scopul unei producții industriale în cantitate

Note:

³⁹⁰ Bataille, (1975), 22 sq.

³⁹¹ Bataille (1975), 164.

crescândă, societatea burgheză este societatea lucrurilor. Ea nu este, în comparație cu imaginea societății feudale, o societate a persoanelor ... Obiectul, care poate fi schimbat în bani, valorează mai mult decât subiectul care nu mai există pentru sine și nu mai posedă nici o demnitate reală de când este dependent de obiecte (în măsura în care le posedă pe acestea).³⁹² De fapt, fetișismul formei mărfii nu servește decât extinderii universale a dominației unei rațiuni bazate pe calcul și ancorate deja antropologic în structurile muncii. Tendința către reificarea societății își are rădăcinile în vremuri arhaice, și se întinde dincolo de capitalism în viitorul socialismului birocratic, care va îndeplini în cele din urmă testamentul procesului istoric de reificare a lumii.

Acest lucru amintește mai degrabă de Teoria Critică târzie decât de gândirea timpurie a lui Lukács; însă ambele comparații nu pot fi duse prea departe. Ceea ce are Bataille în vedere nu este nicidecum o teorie a reificării, ci o filosofie istorică a repudierii, adică a extrateritorializării progresive a sacralului. El vrea să descrie destinul istoric al suveranității, al acelei libertăți abisale care rezidă în faptul de „a mistui fără profit ceea ce ar fi putut rămâne captiv în lanțul lucrărilor utile.”³⁹³

Forma cea mai pură, încă sesizabilă empiric, a acestei suveranități Bataille o găsește în sacrificiul ritual pe care el îl analizează pe larg pe baza relatărilor asupra sacrificiilor umane la azteci: „Sacrificiul distruge ceea ce sfințește. Nu are nevoie să distrugă precum focul; numai legătura care leagă victima de lumea activității utile este sfășiată, însă această separație are semnificația unei mistuiri definitive; victima sfințită nu poate fi restituită ordinii reale. Acest principiu deschide calea dezlegării, eliberează forța oferindu-i un domeniu în care ea poate domni nedivizată.”³⁹⁴

Ce-i drept, sensul sacrificiului, ca și cel al întregii religii trădează faptul că nici miezul ritual al sacralului nu este ceva original, ci este deja o reacție la pierderea unei unități intime a omului cu natura. Putem trage o asemenea concluzie, dacă ne amintim de efectele pe care le-a suferit universul lucrurilor nevinovate prin munca efectuată de mâna omului, deci o dată cu primul act al unei obiectivări orientate către un scop. Versiunea lui Bataille a izgonirii din Paradis sună astfel: „Prin introducerea muncii, locul intimității, al profunzimii instinctului și dezlănțuirii libere a acestuia a fost luat de la bun început de înlănțuirea rațională în care important nu mai este adevărul clipei, ci rezultatul final al operațiilor - prima muncă întemeiază

lumea lucrurilor ... De la instaurarea lumii lucrurilor, omul însuși a devenit unul din lucrurile acestei lumi, cel puțin în intervalul de timp cât muncește. Acestui destin omul a încercat în toate timpurile să i se sustragă. În miturile sale curioase, în ritualurile sale crude, el este din totdeauna în căutarea unei intimități pierdute ... întotdeauna este vorba de a smulge ceva ordinii reale, sărăciei lucrurilor și de a restitui ceva ordinii divine.¹³⁹⁵ Așa cum religia stă deja sub blestemul muncii, neputând decât în clipele renunțării rituale la sine a subiectului să restituie ordinea distrusă a lucrurilor și să facă posibilă o comunicare fără cuvinte cu aceasta, tot așa suveranitatea pură nu poate fi redobândită decât în clipele extazului.

Ceea ce acționează ca forță suverană în istorie, ceea ce dobândește formă durabilă mai întâi în puterea sacrală a preoților, apoi în puterea militară a nobilimii și în cele din urmă în puterea absolutistă, bazată deja pe un aparat de stat, a monarhului și a curții sale este o suveranitate derivată, *impurificată* de legătura cu puterea profană. Toate formele istorice ale suveranității pot fi recunoscute după forța lor diferențiată, creatoare de deosebiri de rang. Rangul social al stăpânitorului și al celor care participă la dominație este un fenomen mixt, care trădează atât proveniența dintr-o sferă de dincolo de muncă și de lucruri, cât și funcția represivă și exploatare a dominației în cadrul sistemului muncii sociale. Metamorfoza istorică a formei suveranității indică totuși o tendință către ștergerea diferenței dintre ranguri: „în societatea arhaică rangul ține de prezența sfințită a unui subiect a cărui suveranitate nu este dependentă de lucruri, ci include lucrurile în mișcarea ei. În societatea burgheză rangul nu mai depinde decât de proprietatea asupra lucrurilor, care nu sunt nici suverane, nici sacrale.”¹³⁹⁶ Aceasta nu înseamnă că suveranitatea dispăre în totalitate din lumea burgheză. Împotriva acestui lucru vorbește faptul că dispunerea privată de mijloacele de producție nu doar scindează societatea obiectiv în clase, ci și întemeiază un sistem de privilegii care distribuie diferențial șansele în viață, inclusiv șansele de a găsi recunoaștere. Diferențele de rang își pierd caracterul politic, însă ca atare nu dispar prin simplul fapt că ele nu mai derivă din participarea la dominația politică, ci din poziția în procesul de producție.

Chiar și politicianul democrațiilor vestice păstrează, sub forma unui prestigiu personal creat prin apariții publice, ce^a din strălucirea ființei suverane, deși această imagine derivă doar din dispunerea de o putere birocratizată, fluidizată prin mass-media, și nu din calitățile charismatice. Poli-

cianul democrat se află între subiectivitatea ființei, așa cum este aceasta prezentă în stăpânul suveran și în conducătorul fascist, pe de o parte, și obiectivitatea puterii, pe de altă parte: „Numai seriozitatea unui om de stat comunist ne permite să recunoaștem ceea ce în societatea burgheză este doar o posibilitate permanent negată: puterea care? stimulează creșterea lucrurilor, independentă de aspirația la rang care caracterizează de obicei uzul puterii.”³⁹⁷ Conform imaginii, într-o oarecare măsură străină de realitate, pe care și-o formează Bataille la începutul anilor '50 despre stalinism, în acest socialism birocratic de sorginte sovietică s-ar realiza ștergerea diferențelor sociale; de-abia o dată cu suprimarea rangurilor sociale, suveranitatea este alungată definitiv de pe teritoriul muncii sociale.

În toate formele istorice ale dominației suveranitatea rămâne legată de putere. De-abia în regimul sovietic apare o putere purificată de toate reziduurile suveranității, devenită, pentru a spune așa, filtrată și în acest sens „obiectivă”, o putere care s-a eliberat de ultimele atribute religioase. Această putere obiectivă este definită, fără a fi confirmată de autenticitatea unei charisme, exclusiv funcțional prin sistemul muncii sociale, pe scurt prin scopul dezvoltării forțelor de producție: „Cine exercită puterea supremă în obiectivitatea ei are ca scop împiedicarea domniei suveranității asupra lucrurilor: acela trebuie să elibereze lucrurile de orice subordonare particulară; ele mai pot fi subordonate doar omului nediferențiat” - deci voinței colective a unei societăți strict egalitare.³⁹⁸ Puterea obiectivă, care s-a lepădat de învelișul suveranității dezvrăjite, se închide în universul unei societăți complet reificate, am putea spune de asemenea: transformate în sistem. Imaginea fictivă a puterii sovietice obiectualizate constituie echivalentul acelei idei pe care Engels a preluat-o de la St. Simon: locul dominației oamenilor asupra oamenilor este luat de administrarea lucrurilor. Acest deznodământ surprinde cu atât mai mult cu cât acuzele lui Bataille la adresa negației burgheze a strălucirii, fastului și risipei lumii feudale sună ca 6' inversare directă a celebrei parabole a lui St. Simon.³⁹⁹ Ce-i drept, Saint-Simon nu are pentru Bataille ultimul cuvânt.

Sărbătoarea unui comunism militant, care subordonează orice năzuință umană țelului social-politic al industrializării și afirmă un materialism eroic în ideea că „va reduce complet opera eliberării (omului) la un lucru.”⁴⁰⁰

Note:

³⁹⁷ Bataille (1979), 67 sq.

^{im} Bataille (1979), 68.

Parabola lui Saint-Simon în: J. Dautry (ed.), *Saint-Simon, Ausgewählte Texte*, Bln. 1957, 141 sqq. ⁴⁰⁰ Bataille (1975), 179.

această exprimare paradoxală devine inteligibilă de-abia atunci când este luată în considerare judecata depreciativă a lui Bataille asupra potențialelor de critică a civilizației pe care le secretă societatea burgheză. Protestul împotriva reificării lumii moderne și transfigurarea romantică a formelor tradiționale de suveranitate contrazic în modul cel mai profund impulsul subversiv care însușește chiar existențele eterogene - contrazic, de fapt, acea radicalitate proprie avangardei estetice „de a merge în orice direcție până la capătul posibilităților lumii.”⁴⁰¹ Fascismul a dat la iveală doar secretul capitalismului: acesta a putut de la bun început să-și înalțe carcasa rațională a servitutii doar pe fundamentul subteran al rămășițelor dominației sacrale și militare. Aceste relieve tănuite, însă funcțional necesare ale suveranității preburgheze sunt eliminate de-abia prin asimilarea totală, realizată de marxismul sovietic, a oamenilor cu produsele lor: „împlinirea lucrurilor poate avea o acțiune eliberatoare doar atunci când vechile valori, care erau legate de cheltuieli neproductive, sunt condamnate și distruse așa cum au fost condamnate și distruse valorile catolice în Reformă.”⁴⁰²

Bataille consideră, deci, stalinismul ca o ultimă treaptă a unui proces în care sfera unui praxis reificat și cea a unei suveranități, purificate tocmai la sfârșit de toate funcțiile practice, se despart progresiv una de cealaltă. Stalin urmează, conștient sau nu, mesajul ezoteric pe care Bataille îl descifrează în doctrina exoterică a lui Marx: „Prin faptul că a rezervat acțiunea modificării circumstanțelor materiale (adică prin faptul că reduce praxisul la muncă, la structura activității raționale în raport cu un scop J. H.), Marx a afirmat *explicit* ceea ce calvinismul doar sugerase, și anume independența radicală a lucrurilor (a economiei) de alte aspirații (de tip religios sau pur și simplu de tip general afectiv); invers, el a afirmat însă astfel, *implicit*, independența de acțiune a reîntoarcerii omului la sine însuși (la profunzimea, la intimitatea esenței sale). Această reîntoarcere este totuși posibilă abia atunci când eliberarea este deplină; ea poate începe de-abia atunci când s-a încheiat acțiunea”⁴⁰³ - când s-a încheiat acel proiect, adus la viață de filosofia praxisului, al unei societăți a muncii constituită într-o totalitate.

Această confruntare istorică dintre reificare și suveranitate, care trebuie să sfârșească prin concilierea unei separări a sferelor, a segregării elementelor omogene și eterogene, a muncii și sacrificiului, nu mai poate fi, desigur, gândită dialectic - în orice caz, nu după modelul, specific filosofiei subiec-

tului, al unei dialectici a iluminismului care se încrede în constelația momentelor rațiunii. Suveranitatea este concepută ca alteritate a rațiunii. Bataille nu poate face plauzibilă construcția lui a modernității doar dându-i o aparență dialectică. El trebuie să explice, în primul rând, două lucruri: *dinamica* procesului istoric al raționalizării sociale, pe de o parte, așteptarea *escatologică*, pe de altă parte, pentru ca reificarea totală să se transforme brusc în libertate. Pentru a răspunde la aceste întrebări Bataille pune în joc toată ambiția sa științifică.

IV

Bataille s-a ocupat încă de la începuturile studiilor sale antropologice în repetate rânduri cu fenomenul potlatch-ului, cu acea sărbătoare a risipei în care indienii nord-americani își copleșesc rivalii cu daruri, pentru a-i provoca, a-i umiji și a-i îndatora pe aceștia prin cheltuirea ostentativă a propriei bogății.⁴⁰⁴ Ce-i drept, pe el nu-l interesează propriu-zis funcțiile social-integrative ale schimbului de daruri, deci crearea unor obligații reciproce; el neglijează acest aspect în favoarea aspectului mai vizibil al cheltuirii, al distrugerii și al pierderii intenționate a proprietății, care este risipită ca dar în lipsa unui alt dar direct. Potlatch-ul este un exemplu de consum neproductiv în societățile tribale. Totuși nu poate fi trecut cu vederea faptul că cel care dăruiește nu-și risipește în mod altruist bogăția. Prin faptul că își învinge rivalii, care și ei concurează cu daruri, el își asigură prestigiu și putere, dobândește un rang social sau îl consolidează pe cel deținut deja în interiorul colectivului. Disprețul suveran pentru valorile de întrebuințare este oarecum răscumpărat deja pe această treaptă prin dobândirea calculată de putere. Acest praxis poartă în sine contradicția dintre suveranitate și raționalitatea în raport cu un scop: ea pune „valoarea, prestigiul și adevărul vieții în negarea utilizării cu un scop a bunurilor, dar se folosește însă, totodată, în vederea unui scop, de tocmai această negare.”⁴⁰⁵ Deoarece tocmai această contradicție este plasată structural în *toate* formele suveranității întrupate istoric, Bataille vrea să explice cu ajutorul ei de ce suveranitatea care se manifestă în actele risipirii este utilizată din ce în ce mai mult pentru exploatarea forței de muncă și de ce această sursă a autorității adevărate a decăzut în cele din urmă într-o „rușinoasă sursă de profit”.

Note:

⁴⁰⁴ Bataille se referă la cercetarea clasică a lui M. Mauss, „Essai sur le Don”, în: *Annee Sociologique*, 1923/24, 30 sqq., în germană: *Die Gabe*, Ffm. 1968.

⁴⁰⁵ Bataille (1975), 105.

Faptul că suveranitatea și puterea s-au amalgamat de la început și că acest amalgam poate fi utilizat în scopul achiziționării unei plusvalori nu explică însă deloc de ce s-au impus, de fapt, tendințele istorice către extinderea și reificarea domeniului profan și către extrateritorializarea sacrului. La o explicație politico-economică în stilul materialismului istoric Bataille nu poate recurge, deoarece astfel de explicații se referă la schimbări în interiorul sistemului muncii sociale, nu însă la interacțiunea economiei cu o forță care nu este înrădăcinată în domeniul economicului și în genere nu ține de rațiunea bazată pe calcul, ci, ca alteritate a rațiunii, transcende de la bun început procesul schimbului de materie al omului cu natura exterioară. De aceea nu se poate spune că Bataille nu procedează consecvent arunci când pleacă de la explicația etico-religioasă a lui Max Weber a capitalismului, urmărindu-l pe acesta înapoi pe firul istoriei religiei până la acele începuturi ale reglementărilor morale ale instinctului, care preced tuturor formelor istorice ale suveranității și exploatării. Această idee aș vrea s-o redau sub forma unui demers în trei pași. Prima idee este de o simplitate biblică. În procesul devenirii omului, ființele care ies din contextul de viață animal se constituie ca subiecți nu doar prin muncă, ci totodată prin interdicții. Oamenii se deosebesc de animale și prin faptul că viața lor instinctuală este supusă unor limitări. Concomitent cu munca se naște rușinea sexuală și conștiința morții. Ritualurile funerare, obiceiul îmbrăcării, tabuul incestului arată că cele mai vechi tabouri se referă la cadavrul uman și la sexualitate - la corpul mort și nud. Dacă este luată în considerare și interdicția uciderii, iese în relief aspectul mai general: supusă tabuului este violența morții și sexualității - o violență care se manifestă și în momentele rituale culminante ale sărbătorii și sacrificiului religios. Excesul din care provine procreția sau excesul morții suportate sau induse violent sunt înrudite cu excesele cultice, Bataille înțelegând cuvântul „exces” în sensul lui literal: ca depășire a acelor granițe care sunt trasate prin individualizare. Cele mai vechi norme sunt precum zăgazurile împotriva torentului unei naturi luxuriante, abundente, care asigură plenitudinea vieții și continuitatea ființei prin devorarea existențelor individuale: „Dacă zărim în interdicțiile esențiale refuzul care opune individul naturii ca risipire de energie vitală și orgie a distrugerii, nu mai putem face nici o distincție între moarte și sexualitate. Sexualitatea și moartea nu sunt decât punctele culminante ale unei sărbători pe care o celebrează natura cu masa inepuizabilă. Ambele înseamnă o risipă nelimitată pe care și-o permite natura în contradicție cu dorința profundă a fiecărei

ființe (individualizate, J. H.) de a continua să existe."⁴⁰⁶ Sfera muncii trebuie limitată prin norme care „alungă din cursul normal al lucrurilor violența unei naturi exuberante" (p. 51).

Într-un al *doilea* pas, Bataille evidențiază faptul că bazele normative ale vieții sociale rămân neinteligibile atâta vreme cât ele sunt interpretate doar din perspectiva contribuției lor la asigurarea persistenței sistemului muncii sociale. Din acest punct de vedere funcționalist, nu poate fi explicat de unde își trag interdicțiile în genere obligativitatea. Deja Durkheim sesizase faptul că valabilitatea normelor nu poate fi redusă în manieră empiristă la sancțiunile asociate convențional, adică din exterior cu interdicțiile. Normele își datorează mai degrabă caracterul obligatoriu autorității unui sacru de care noi ne apropiem cu ambivalența spaimei și extazului, fără a-l atinge vreodată. Această stare de lucruri Bataille o interpretează din orizontul său estetic de experiență în așa fel încât pentru normele cele mai vechi este constitutivă o ambiguitate profundă: pretenția de valabilitate a normelor este întemeiată în experiența transgresării, interzise și, tocmai de aceea, *seducătoare*, a normelor, adică în experiența sacrilegiului în care sentimentele fricii, scârbei și spaimei se contopesc cu extazul și fericirea copleșitoare. Bataille vorbește despre înrudirea profundă a legii și încălcării acesteia. Lumea rațională a muncii este limitată și întemeiată prin interdicții, totuși interdicțiile însele nu sunt nicicum legi ale rațiunii. Ele deschid mai degrabă lumii profane poarta către lumea sacră și își extrag din aceasta strălucirea fascinației: „La început nu ar fi fost suficientă o opunere pașnică (a interdicțiilor) împotriva violenței (naturii interioare, J. H.) pentru a separa cele două lumi. Dacă opoziția nu ar fi participat ea însăși la violență ..., rațiunea singură nu ar fi posedat destulă autoritate pentru a stabili granițe. Doar frica nereflectată și spaima pot opune rezistență în fața dezlănțuirilor lipsite de măsură. Aceasta este natura tabuului; el face posibilă o lume a păcii și rațiunii, dar este însă în principiu său o spaimă care nu copleșește inteligența, ci afectivitatea."⁴⁰⁷ O experiență erotică este înrudită cu cea religioasă prin faptul că leagă acordul cu cele mai vechi interdicții de extazul spaimei depășite, care urmează profanării: „Experiența interioară a erotismului cere de la cel care o trăiește o sensibilitate față de teama care întemeiază interdicția la fel de profundă ca și cea față de dorința care duce la transgresarea acesteia. Sensibilitatea religioasă este cea care leagă strâns, în permanență, dorința și spaima, plăcerea intensă și teama" (p. 35). Într-un alt loc, Bataille

descrie fazele excesului amețitor ca scârbă, apoi ca depășire a scârbei, apoi ca beție.⁴⁰⁸

Într-un al *treilea* pas, Bataille ajunge în cele din urmă la critica moralei, care face legătura cu sociologia religiei a lui Max Weber. El consideră dezvoltarea religiei, de la ritualurile arhaice până la religiile universale, de la începuturile iudaice ale monoteismului până la protestantism, ca un drum al *raționalizării etice*. Luther și Calvin constituie punctul de fugă al unei linii de dezvoltare în care conceptele religioase fundamentale sunt moralizate și, o dată cu acestea, experiențele religioase sunt spiritualizate. Sacralul ambivalent, care produce spaimă și extaz, este domesticit și totodată scindat. Arhanghelul Lucifer este alungat din cer. Binecuvântării cerului i se opune răul profan; împreună cu partea diabolică a sacralului, eroticul este atribuit lumii și condamnat ca păcat al cărnii. Prin această *dezambiguizare a sacralului* conștiința păcatului dobândește un caracter pur moral. Dacă însă excesul, atât cel religios, cât și senzual, nu mai poate deschide calea către sacral, valabilitatea normativă a legilor se desprinde de fundalul de experiență a excesului care le autoriza, adică de transgresarea îndrăzneată și expe-

⁴⁰⁸ Ceea ce Bataille numește experiența interioară a eroticului a fost descris de M. Leiris în *Documentele* editate de Bataille cu ajutorul unei fotografii, care înfățișează o femeie goală cu o mască de piele; această mască a fost creată după o schiță de W. Seabrook, care a efectuat vreme îndelungată studii pe Coasta de Fildeș. Textul lui Leiris arată cum erau puse în legătură cercetarea antropologică de teren de la vremea respectivă, exotismul în artă și erotismul atât în experiența personală, cât și în literatură. Leiris își imaginează bucuria proprie sacrilegiului și plăcerea satanică pe care o resimte fetișistul la vederea corpului femeii mascate, care astfel și-a pierdut individualitatea devenind ființă generică: „în mod absolut conștient iubirea este redusă astfel - deoarece fața este acoperită simbolic de mască - la un proces natural și bestial, fatalitatea care ne oprimă este în sfârșit împlințită. În cele din urmă, această femeie, datorită măștii, nu mai este în mâinile noastre decât natura însăși, modelată de legi oarbe, fără suflet și personalitate, o natură care totuși de data aceasta este înlănțuită de noi așa cum este înlănțuită și această femeie. Privirea, chintesența expresiei umane, este pentru o vreme orbită, ceea ce conferă femeii o semnificație mai infernală și mai subterană. Și gura este redusă, datorită deschizăturii înguste prin care ea singură se vede, la rolul animalic al unei răni. În sfârșit, ordonarea obișnuită a elementelor de podoabă este răsturnată; corpul este nud și capul mascat. Toate acestea sunt elemente care fac din bucățile de piele (o materie din care sunt și cizmele și biciful) instrumente fabuloase care corespund în mod minunat cu ceea ce este cu adevărat erotismul: un mijloc de a ieși din sine, de a sfâșia legăturile pe care ni le impun morala,

intelectul și obiceiurile, un mod totodată de a alunga forțele rele, de a-l înfrunta pe Dumnezeu și pe cerberii care îi țin locul în lume, prin luarea în posesie și supunerea proprietății lor, întregul univers, într-una din părțile sale extrem de importante, însă devenite aici indistincte." M. Leiris, *Das „caput mortuum” oder die Frau des Alchemisten*, în: *idem*, (1981), 260-262.

rimentală a legii. În tradiția iudeo-creștină, o morală autonomă se poate forma numai pentru că este suspendată dialectica interdicției și transgresării, pentru că sacru nu mai străluminează lumea profană cu fulgerele sale. Critica lui Bataille a moralei nu se îndreaptă împotriva moralei ca atare -aceasta nu este decât rezultatul raționalizării imaginilor religioase despre lume, raționalizare care autorizează accesul la un sacru privat de complexitatea sa, spiritualizat și simplificat, individualizat și focalizat ca Dumnezeu într-o lume de dincolo. Credinciosul dezvoltă doar o conștiință morală în măsura în care este rupt de experiențele religioase și sexuale ale depășirii extatice de sine. În aceasta măsură, dezvoltarea moralei explică tendința către diferențierea progresivă între domeniile religiei și economiei, ale sacrificiului și muncii - ea explică expansiunea și reificarea domeniului vieții profane sub acoperirea din ce în ce mai fragilă a unor forțe suverane, din ce în ce mai îndepărtate de sursele suveranității. În această perspectivă interpretarea lui Weber a eticii protestante se înserează fără probleme: „Religia și economia sunt eliberate, printr-o aceeași mișcare de ceea ce le împovărează, și anume religia de calculul profan iar economia de barierele extraeconomice.”⁴⁰⁹

Chiar dacă am considera această strategie explicativă drept promițătoare în privința capitalismului, nu este totuși clar cum ar putea fi ea utilizată pentru analiza tentativei, complet secularizate, a industrializării sovietice dirijate autoritar. Astfel că rămâne deschisă întrebarea de ce decantarea prog-nozată, separația radicală a sferelor unei societăți complet raționalizate a muncii, pe de o parte, și suveranității complet extrateritoriale, separate și devenite inaccesibilă, pe de altă parte, trebuie să se transforme într-o stare care eliberează, în condițiile unei societăți industriale dezvoltate, energiile suveranității originare: „Dacă educația completă pe care Stalin vroia să o dea omului împlinit al comunismului ar fi într-o oarecare măsură demnă de numele ei, atunci acest om s-ar apropia, într-o epocă când nu se poate renunța la operele civilizației materiale, cel mai mult de acel tip” de suveranitate care, asociată cu respectarea nesilită a suveranității celui alt, caracteriza păstorii și vânătorii preistorici. Dacă ultimii respectau, ce-i drept, suveranitatea celui alt, ei făceau acest lucru doar faptic,⁴¹⁰ - în timp ce omenirea eliberată, trebuie completat aici, ar transforma respectul reciproc generalizat al suveranității celui alt în baza morală a conviețuirii ei. Bataille trebuie să explice metamorfoza aventuroasă a stalinismului într-un socialism absolut libertar,

fără a recurge la figura de gândire a unei mișcări dialectice a rațiunii în sine. Această provocare el o înfruntă prin proiectul unei economii generale.

Până acum economia, inclusiv economia politică și critica acesteia, au fost practicate din perspectiva mărginită a modului cum resurse limitate pot fi utilizate eficient în circuitul energetic al reproducerii vieții sociale. Acestei perspective particulare Bataille îi opune perspectiva *mai generală* a luării în considerare a unui buget energetic *extins la nivel cosmic*. Pe baza acestei schimbări de perspectivă, pe care el o realizează în analogie cu trecerea de la perspectiva managerială a agenților economici la perspectiva de sistem a economiei naționale, se răstoarnă și întrebarea economică fundamentală: nu utilizarea unor resurse limitate, ci cheltuirea altruistă a unor resurse excedentare devine problema-cheie. Bataille pornește de la premisa biologică după care organismul viu adună mai multă energie decât consumă pentru reproducerea vieții sale. Energia excedentară este folosită pentru creștere. Atunci când aceasta a încetat, excedentul neabsorbit de energie este cheltuit neproductiv - energia trebuie să se piardă fără câștig. Acest lucru se poate produce în principiu într-o formă „glorioasă” sau „catastrofică”. Și viața social-cul-turală este supusă presiunii energiei excedentare.

Aceasta poate fi canalizată în diverse moduri, de exemplu, către extinderea demografică, spațială sau socială a unor colectivități, sau către creșterea producției și a standardului de viață, în general către un spor de complexitate. Creșterea organică își găsește astfel un echivalent social. Mai evidentă este absorbția energiilor vitale excedentare prin moarte și procreație, prin distrugerea existențelor și crearea unor generații noi care la rândul lor cad și ele pradă distrugerii. Acestui lux al naturii îi corespunde luxul păturilor sociale dominante. Risipa suverană, indiferent dacă în formele economice ale consumului neproductiv sau în formele erotice și religioase ale excesului, dobândește astfel un loc central în economia universului interpretată prin filosofia vieții. Dimpotrivă, eliberarea forțelor de producție și creșterea capitalistă, dezvoltarea industrială în genere sporesc excedentele, care nu pot fi absorbite doar de utilizarea productivă. În aceeași direcție acționează forțele disciplinatoare ale moralei, oprobiul luxului, proscrierea forțelor suverane, excluderea eterogenului. Dacă însă bogăția excedentară nu poate fi cheltuită glorios, deci cu un efect de intensificare, de exaltare a vieții, se oferă ca singur echivalent formele catastrofice ale cheltuirii - aventuri capitaliste, războaie globale; astăzi putem adăuga contaminarea ecologică și distrugerea atomică.

Bataille își argumentează acum, prin speculații asupra echilibrului bugetului

energetic al cosmosului și societății mondiale, așteptarea sa conform

căreia reificarea totală trebuie să se transforme într-o resurrecție a forței suverane pure. Căci societatea devenită universală a muncii va duce la o creștere atât de mare a excedentelor neabsorbite, încât înscenarea unor orgii ale risipei, ale cheltuielilor în stil mare va deveni inevitabilă - fie în forma unor catastrofe previzibile sau tocmai în forma unei societăți absolut libertare care își oferă bogăția spre risipă suverană, ceea ce înseamnă: spre excese, spre autodepășirea subiecților, spre suprimarea limitelor individualității în genere.

Nu este necesar să intru în conținutul acestei imagini metafizice despre lume, în sensul prost al cuvântului, care ne este prezentată în forma motivată antropologic a unei suprimări a economiei. Indiferent dacă este vorba de știință sau de un surogat de metafizică, în ambele cazuri Bataille se vede confruntat cu aceeași dificultate în fața căreia s-a atlat Nietzsche atunci când a procedat științific la critica ideologiei. Dacă suveranitatea și sursa acesteia, sacralul, se raportează în mod eterogen la lumea acțiunii raționale în raport cu un scop în genere; dacă subiectul și rațiunea se constituie doar prin excluderea acelor forțe; dacă alteritatea rațiunii este mai mult decât iraționalul sau necunoscutul, și anume *incomensurabilul* care nu poate fi atins de rațiune - sau poate doar cu prețul exploziei subiectului rațional -, arunci nu există condiții în care ar putea fi prezentată cu sens ca fiind posibilă o teorie care trece dincolo de orizontul a ceea ce este accesibil rațiunii și care tematizează, ca să nu spunem analizează, interacțiunea rațiunii cu o putere originară transcendentă. Bataille a intuit această dilemă, însă nu a rezolvat-o. El a gândit posibilitățile științei neobiectivante până la extrem - acolo unde subiectul cunoscător nu participă doar la constituirea domeniului obiectual, nu este legat și comunică cu acesta doar prin structuri provizorii, nu este inserat în ele doar la modul intervenției, ci acolo unde subiectul cunoscător ajuns „la punctul de fierbere” trebuie să-și abandoneze propria identitate pentru a obține, ca un năvod aruncat în oceanul dezlănțuit al sentimentelor, acele experiențe cărora le-a fost expus în extaz. Pe de altă parte, el ridică pretenții obstinate de obiectivitate a cunoașterii și chiar de impersonalitate a metodei acestei științe „a interiorității”, pentru o analiză a „experienței interioare”. El rămâne astfel în privința acestei întrebări centrale într-un du-te-vino indecis.

În anumite locuri, Bataille alunecă pe neobservate înapoi în vârtejul unei dialectici a iluminismului - de fiecare dată când își subordonează eforturile filosofice și științifice scopului de a obține o cunoaștere reflexivă care trebuie să dobândească forță practică prin transformarea subiecților inerti în participanți cu o acută

conștiință de sine. Apoi el redevine din nou conștient de paradoxul unei critici totalizatoare, autoreferențiale a rațiunii: „Nu putem pătrunde până la ultimul obiect al cunoașterii fără ca acea

cunoaștere, care vrea să reducă omul la lucruri subordonate și utile, să nu se dizolve ea însăși... Nimeni nu poate să cunoască și, totodată, să se apere de distrugere.”⁴¹

La sfârșitul vieții sale, Bataille pare că ar vrea să fac uz de posibilitatea - ce i-a permis o existență dublă, de scriitor și filosof - de a se retrage din filosofie și știință. Erotismul l-a făcut să înțeleagă că acea cunoaștere a esențialului este rezervată unei experiențe mistice, unei tăceri cu ochii închiși. Cunoașterea discursivă rămâne prinsă, fără speranță, în cercul secvențelor lingvistice: „Limba strânge totalitatea a ceea ce are pentru noi o semnificație, dar o și risipește în același timp... Atenția noastră rămâne îndreptată asupra acelui întreg, care în succesiunea propozițiilor ne scapă, însă noi nu putem accede la faptul că fulgerele propozițiilor succesive se retrag din fața mării iluminări.”⁴¹²

Scriitorul erotic poate folosi mereu limba, în așa fel încât cititorul să fie surprins de obscenitate, să fie cuprins de șocul neașteptatului și al neînchipuitului, și să cadă pradă ambivalenței dintre plăcere și dezgust. Filosofia, însă, nu poate irumpe în același fel din universul limbii: „ea utilizează limba în așa fel încât după ea nu urmează niciodată tăcerea. Așa încât clipa supremă depășește în mod necesar formularea filosofică a problemei.”⁴¹³ Prin această propoziție, Bataille își neagă însă propriile sale eforturi de a face o critică radicală a rațiunii prin mijloacele teoriei.

Note:

⁴¹¹ Bataille (1975), 106.

⁴¹² Bataille (1982), 269

⁴¹³ ibidem.

IX. Demascarea științelor umane prin critica rațiunii:

Foucault

Foucault nu stă față de Bataille precum Derrida față de Heidegger, într-o relație de discipolat și de succesiune. Le lipsește deja legătura exterioară a unui domeniu în a cărui tradiție să fi crescut amândoi. Bataille s-a ocupat cu etnologia și sociologia, fără să fi ocupat vreodată o poziție academică; Foucault era profesor de istoria sistemelor de gândire la College de France. Cu toate acestea, Foucault îl numește pe Bataille unul dintre mentorii săi. Evident, Bataille îl fascinează ca unul care se opune vârtejului denaturant al discursului nostru iluminist despre sexualitate și care vrea să redea extazului, celui sexual și celui religios, sensul lor propriu, specific erotic. Mai înainte de toate, Foucault admiră în Bataille pe acela care pune alături texte de ficțiune și texte analitice, romane și reflecții, pe acela care îmbogățește limba cu gesturi ale risipirii, ale excesului și ale depășirii limitei, pentru a-și croi o cale afară din limba subiectivității triumfătoare. La întrebarea despre maestrul său de gândire, Foucault dă următorul răspuns instructiv: „Multă vreme a existat în mine un conflict prost rezolvat între pasiunea pentru Blanchot și Bataille, pe de o parte, și interesul pentru anumite studii pozitive precum acelea ale lui Dumezil și Levi-Strauss, pe de altă parte. Însă aceste două direcții, al căror numitor comun îl constituie probabil problema religioasă, au contribuit de fapt în același mod la apropierea mea de ideea dispariției subiectului.”⁴¹⁴ Revoluția structuralistă l-a cuprins pe Foucault ca și pe alți colegi de generație; l-a făcut să devină, ca și pe Derrida, critic al gândirii fenomenologic-antropologice, dominante de la Kojève până la Sartre, și l-a determinat, mai întâi de toate, în alegerea metodei sale. El înțelege acest „discurs negativ despre subiectivitate”, introdus de Levi-Strauss, totodată ca pe o critică a modernității. Motivele nietzscheene ale criticii rațiunii ajung la Foucault nu prin intermediul lui Heidegger, ci prin Bataille. În sfârșit, el nici nu preluează aceste impulsuri ca filosof, ci ca

elev al lui Bachelard, anume ca istoric al științei, istoric care, altfel decât se obișnuiește în domeniu, se interesează mai degrabă de științele umane decât de științele naturii.

Aceste trei linii de tradiție, ce pot fi -desemnate cu numele lui Levi-Strauss, Bataille și Bachelard, se întâlnesc în prima carte ce l-a făcut cunoscut pe Foucault dincolo de cercul mai restrâns al colegilor din domeniu. *Nebunie și societate* (1961) este un studiu asupra preistoriei și istoriei începuturilor psihiatriei. Modelul paradigmatic al etnologiei structuraliste devine vizibil în mijloacele analiticii discursului și în înstrăinarea metodică de propria cultură. Pretenția de critică a rațiunii o ridică deja subtitlul, ce promite o „istorie a nebuniei în epoca clasică”. Foucault vrea să arate cum, de la sfârșitul secolului 18, fenomenul nebuniei se constituie în maladie a spiritului. Cu acest țel, el reconstituie istoria genezei discursului în care vorbesc despre nebunie psihiatrii secolelor 19 și 20. Ceea ce ridică această carte deasupra nivelului studiilor de istoria culturii ale unui istoric al științei este interesul filosofic pentru nebunie ca fenomen complementar al rațiunii: o rațiune devenită monologică își separă nebunia de trup, pentru a putea dispune de ea fără primejdii ca de un obiect purificat de subiectivitatea rațională. Foucault analizează instituirea de clinici, cea care face pentru prima oară un fenomen medical din maladia spiritului, ca pe un exemplu pentru acele procese ale excluderii, ostracizării și exilării, de pe urmele cărora Bataille citise istoria raționalității occidentale.

Istoria științei devine, în mâinile lui Foucault, istorie a raționalității, pentru că ea urmărește constituirea nebuniei ca imagine în oglindă a constituirii rațiunii. Foucault declară programatic că el vrea „să scrie istoria limitelor,... cu care o cultură vrea să respingă ceva ce, pentru ea, stă în afară”.⁴¹⁵ El vrea să insereze nebunia în seria acelor experiențe-limită în cadrul cărora logos-ul occidental se vede pe sine ca opus în moduri extrem de ambivalențe unui ceva eterogen. Experiențelor depășirii limitei aparțin contactul cu și adâncirea în lumea orientală (Schopenhauer), redescoperirea tragicului, a arhaicului în genere (Nietzsche); pătrunderea în sfera viselor (Freud) și a interdicțiilor arhaice (Bataille), ca și exotismul hrănit de relațiile antropologice. Dintre acestea, Foucault lasă deoparte romantismul german, cu excepția unei trimeri la Holderlin.⁴¹⁶ Cu toate acestea, în *Nebunie și societate*

Note:

⁴¹⁵ M. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Ffm. 1969, p. 9.

⁴¹⁶ Deja Schelling și filosofia romantică a naturii înțeleseseră nebunia drept alteritate a rațiunii, produsă prin excomunicare, evident într-o perspectivă a reconcilierii care îi este străină lui Foucault. Prin faptul că legătura comunicativă între nebun (sau delincvent) și totalitatea rațional constituită a legăturilor vieții publice este tăiată, ambele părți suferă o

străbăte încă un motiv, pe care Foucault îl va abandona mai târziu. Așa cum Bataille descoperă - în experiențele paradigmatică ale ieșirii extatice din granițele sinelui și ale dizolvării orgiastice a sinelui - pătrunderea unor puteri eterogene în lumea omogenă a unei cotidianități normalizate constrângător, tot astfel Foucault presupune, în spatele fenomenului produs psihiatric al maladiei spiritului, în spatele diverselor măști ale nebuniei în general, că mai există încă ceva autentic, a cărui voce amuțită trebuie doar lăsată să vorbească: „Trebuie să ne aplecăm cu urechea atentă către acele șoapte ale lumii și să încercăm să percepem multele imagini ce nu și-au găsit niciodată expresia în poezie, multele fantasme ce n-au căpătat niciodată culorile stării de veghe.”⁴¹⁷

Desigur, Foucault admite și paradoxurile sarcinii de a prinde adevărul nebuniei „în efervescența sa de dinainte de conceperea ei prin știință”: „Perceperea ce caută să sesizeze aceste cuvinte în stare neîmblânzită aparține cu necesitate unei lumi ce le-a luat deja în stăpânire”. Cu toate acestea, autorul are deja în minte o analiză a discursului ce sondează, printr-o hermeneutică de adâncime, în locul originar al scindării inițiale în nebunie și rațiune, cu

deformare - aceia care sunt incluși în rândurile normalității constrângătoare a unei rațiuni încă doar subiective nu sunt mai puțin deformați decât aceia excluși din nor-malitate. Nebunia și răul neagă normalitatea - punând-o de două ori în primejdie - ca fiind ceea ce o tulbură, îi pune ordinea sub semnul întrebării, dar și ca ceea ce, sustră-gându-se normalității, îi pune sub ochi propria lipsă. Această putere a negării active nebunul și delincventul o pot desfășura, evident, doar ca rațiune răsturnată, prin urmare datorită momentelor scindate de rațiunea comunicativă. Cu Bataille și Nietzsche, Foucault se desparte de această figură de gândire *idealistă*, ce trebuie să sesizeze o dialectică inerentă rațiunii. Discursurile raționale își au permanent rădăcina în straturi ce delimitează rațiunea monologică. Aceste fundamente mute ale sensului, stând la temelia raționalității occidentale, sunt la rândul lor fără sens: ele trebuie exhumate asemenea monumentelor fără grai ale unui timp anterior, dacă rațiunea trebuie să vină la lumină în relația de schimb, și în opoziție cu alteritatea ei. În acest sens arheologul constituie modelul exemplar pentru istoricul științei ce operează după metoda istoriei rațiunii, istoric ce a învățat de la Nietzsche că rațiunea își constituie structurile doar pe calea excluderii elementelor eterogene, doar pe calea centrării monadice în sine însăși. Nu există nici o rațiune mai înainte de cea monologică. De aceea nebunia nu apare ca rezultat al unui proces de sciziune, în a cărui desfășurare rațiunea comunicativă s-a coagulat exclusiv ca rațiune centrată pe subiect. Procesul ei de constituire este totodată procesul de constituire a rațiunii, ce nu apare în altă formă decât cea occidentală, a unei subiectivități raportându-se la sine. Acea „rațiune” a idealismului german, care se vrea a fi mai originară decât cea care s-a întrupat în cultura europeană, apare

acum ca fiind tocmai acea ficțiune prin care Occidentul se lasă recunoscut în specificul său, prin care el își presupune o generalitate himerică și își camuflează și impune simultan pretențiile sale de dominație globală.

scopul de a descifra în ceea ce a fost exprimat ceea ce rămâne nespus.⁴¹⁸ Această intenție trimite către o dialectică negativă ce încearcă, cu mijloacele unei gândiri identificatoare, să iasă din traiectoria acesteia pentru a ajunge, înăuntrul istoriei genezei rațiunii instrumentale, la locul uzurpării originare și al scindării unei rațiuni mimetice consolidându-se monologic, pentru a circumscrie acest loc cel puțin aporetic. Dacă aceasta ar fi intenția sa, Foucault ar trebui să se cațere ca un arheolog prin peisajul ruinelor unei rațiuni obiective distruse, din ale cărei mărturii mute se mai poate totuși constitui, retrospectiv, perspectiva (deși de mult respinsă) a speranței în conciliere. Aceasta este perspectiva lui Adorno, nu a lui Foucault. Cel ce nu vrea altceva decât să demaște figura dezgolită a rațiunii centrate în subiect nu are voie să se încreadă în visele ce dau năvală peste rațiune în timpul „somnia ei antropologic”. Trei ani mai târziu, în prefața la *Nașterea clinicii*, Foucault se cheamă pe sine la ordine. El vrea ca pe viitor să renunțe la excursul comentator, la orice hermeneutică ce pătrunde adânc sub suprafața textului. Nu mai caută acum - în spatele discursului .despre nebunie - nebunia însăși; nu mai caută, în spatele arheologiei privirii medicale, acel mut contact al corpului cu ochiul, ce părea să premeargă oricărui discurs. Spre deosebire de Bataille, el renunță la accesul evocativ către ceea ce este exclus și ostracizat - elementele eterogene nu mai promit nimic. O hermeneutică, deși demascatoare, leagă mereu de critica ei o promisiune; o arheologie lucidă trebuie să se elibereze de aceasta: „N-ar fi posibilă o analiză a discursului care să nu presupună în ceea ce a fost spus nici un rest și nici un excedent (de semnificație), ci numai faptul apariției sale istorice? Ar trebui, atunci, să tratăm faptele discursive nu ca nuclee autonome ale unor semnificații multiple, ci ca evenimente și ca elemente funcționale ce alcătuiesc un sistem ce se constituie treptat. Sensul unei exprimări n-ar mai fi definit prin tezaurul de intenții conținute în ea, intenții, prin care ea este totodată dezvăluită și reținută, ci prin diferența ce o alătură altor exprimări, reale și posibile, simultane sau opuse în timp. Astfel ar deveni vizibil

M. Foucault (1969), 13.

⁴¹⁸ „Întrucât nouă ne lipsește puritatea originară, cercetarea structurilor trebuie să conducă înapoi către acea despărțire ce separă și leagă simultan nebunia și rațiunea. Ea trebuie să încerce să descopere schimbul permanent, obscura rădăcină comună și opoziția originară ce conferă în aceeași măsură un sens atât unității, cât și opoziției între ceea ce are sens și ceea ce e absurd. Astfel, va putea apărea din nou decizia fulgerătoare care este eterogenă înăuntrul timpului istoric, dar inconceptibilă în afara acestui timp, care desparte acel murmur de insecte obscure de limba rațiunii și a descântecelor timpului.” (Foucault, 1969, 13).

conținutul sistematic al discursului.”⁴¹⁹ Aici devine deja limpede o concepție asupra scrierii istoriei pe care Foucault, sub influența lui Nietzsche, a opus-o, de la sfârșitul anilor '60, ca pe un fel de anti-știință științelor umane ordonate în interiorul istoriei rațiunii și, prin aceasta, devalorizate. În lumina acestei concepții Foucault va considera drept „încercări oarbe”, parțial, lucrările sale timpurii asupra nebuniei (și nașterii psihologiei clinice), ca și asupra maladiei (și dezvoltării unei medicini clinice). În cele ce urmează vreau să mă refer la teme ce realizează o continuitate reală între lucrările sale timpurii și cele de mai târziu.

II

Foucault cercetează deja în *Nebunie și societate* legătura specifică dintre discursuri și practici. Nu este vorba aici despre cunoscuta încercare de a explica plecând de la condiții exterioare științei o dezvoltare internă, construită ulterior, a acesteia. În locul perspectivei interioare a unei istorii călăuzite de probleme a teoriei, apare de la început descrierea structurală a unor discursuri alese cu grijă, proeminente.

Descrierea este aplicată la acele puncte de ruptură ce sunt acoperite de examinarea specifică istoriei spiritului și a problemelor - așadar, acele puncte unde o nouă paradigmă începe să se impună în locul uneia vechi. De altfel, discursurile savantului se învecinează cu alte discursuri, atât cu cele filosofice, cât și cu cele ale profesiilor academice, i.e. cele ale medicilor, juriștilor, funcționarilor administrativi, teologilor, educatorilor etc. Bineînțeles, științele umane, cele care constituie punctul de referință la care țin cu obstinație studiile foucaultiene, nu stau doar în contextul altor discursuri; mai importante pentru istoria genezei lor sunt practicile mute în, care ele sunt inserate. Prin acestea Foucault înțelege reglementările modurilor de acțiune și obișnuințele consolidate instituțional, adesea constituite arhitectonic și concentrate în ritualuri. În conceptul de „practică” Foucault a preluat momentul influențării asimetrice, prin forță, a libertății de mișcare a altor participanți la interacțiune. Sentințele juridice, măsurile polițienești, directivele pedagogice, internările, corecțiile corporale, controalele, formele de pedeapsă corporală și intelectuală sunt exemplare pentru imixtiunea forțelor socializante, organizatoare, în substratul natural al creaturilor concrete. Foucault își permite un concept complet nesociologic al socialului. Iar științele umanului îl interesează chiar de la început doar ca

Note:

'M. Foucault, *Die Geburt der Klinik* (Nașterea clinicii), Munchen 1973, 15.

medii ce întăresc și impulsionează în modernitate procesul straniu al acestei socializări, anume apariția raporturilor de putere în interacțiunile concrete, mijlocite de trup. Rămâne, bineînțeles, neexplicat felul în care se raportează discursurile, științifice și de alt fel, la practici - dacă nu cumva cele dintâi le conduc pe acestea; dacă relația lor ar trebui gândită ca fundament și construcție, sau mai degrabă după modelul cauzalității circulare, ori ca ansamblu dinamic de structură și eveniment. Foucault a ținut până la capăt și la cazurile epocale, cele care împart istoria sexualității. Pe fundalul difuz, nedeslușit al Evului Mediu înfloritor, care trimite din nou la începuturile logos-ului grecesc⁴²⁰, se disting ceva mai limpede contururile Renașterii, care servește la rândul ei drept cadru pentru epoca clasică (de la mijlocul secolului 17 până la sfârșitul secolului 18), distinsă clar și cu simpatie. Sfârșitul secolului 18 marchează, apoi, peripețiile din cadrul dramei istoriei rațiunii, acel prag către modernitate creat prin filosofia kantiană și prin științele umane. Acestor epoci, ce-și datorează numele convențional mai degrabă unor cezuri ce țin de istoria socială și a culturii, Foucault le conferă o semnificație mai adâncă, în funcție de constelațiile schimbătoare ale rațiunii și nebuniei. El atribuie secolului 16 un anumit neastâmpăr al autocriticii și o deschidere în comerțul său cu fenomenul nebuniei. Rațiunea mai are încă o permeabilitate osmotică - nebunia mai stă încă în relație cu tragicul și clarviziunea, este un loc al adevărilor apocrife; ea are funcția unei oglinzi ce demască ironic slăbiciunile rațiunii, înclinația pentru iluzii aparține însuși caracterului rațiunii. În timpul Renașterii nu este eliminată cu totul orice reversibilitate în cadrul relației rațiunii cu alteritatea ei. Pe acest fundal, două fenomene capătă semnificația de evenimente epocale ale istoriei rațiunii: marele val de internări de la mijlocul secolului 17, ca, de exemplu, în Paris, când în intervalul de câteva luni ale anului 1656, unul din o sută de locuitori a fost arestat și internat în instituții psihiatrice; apoi, la sfârșitul secolului 18, transformarea acestor lagăre de internare și azile în instituții închise, cu îngrijire medicală, pentru boli mentale diagnosticate medical - așadar nașterea acelor instituții psihiatrice care persistă și astăzi și a căror abolire este propovăduită de mișcarea antipsihiatrică. Ambele evenimente - mai întâi încartiruirea fără selecție a nebunilor, criminalilor, pierde-vară, libertinilor, săracilor, excentricilor de tot felul, iar mai târziu instituirea de clinici pentru tratarea bolnavilor mentali - semna-

Note:

⁴²⁰ M. Foucault (1969), 8 sq. Nu am mai putut lua în considerare recent publicatele volume II și III ale *Istoriei sexualității*.

lează două feluri de practici. Ambele servesc delimitării elementelor eterogene dinăuntru acelui monolog ce se consolidează progresiv pe care subiectul, ridicat în final la rangul rațiunii umane universale, îl poartă cu sine, în măsura în care transformă în obiect tot ceea ce se află în jurul său. Ca și în cercetările de mai târziu, comparația dintre epoca clasică și modernitate stă în centrul atenției. Ambele genuri de practici ale excluderii sunt consonante prin aceea că ele constrâng la o separare și elimină în mod riguros din imaginea nebuniei acele trăsături ce o fac să semene cu rațiunea. Numai că internarea nediferențiată a tuturor deviațiilor semnifică doar o segmentare spațială a confuzului și fantasticului lăsate în seama lor, nu încă o confruntare în vederea domesticirii cu un haotic ce inspiră teamă și care, ca suferință și patologie, trebuie integrat ordinii naturii și omului: „Ceea ce închisese epoca clasică nu era doar o demență abstractă, în care se amestecau nebuni și liber-cugetători, bolnavi și delincvenți, ci și o puternică rezervă de fantastic, o lume a monștrilor pe care i-ai crede ... înghițiți în acea noapte a lui Hieronymus Bosch”.⁴²¹ Doar în timpul secolului 18 târziu apare teama de o nebunie ce ar putea ieși afară prin crăpăturile azilului, apare totodată și compătimirea față de cei bolnavi nervos și un sentiment de culpă pentru faptul că au fost asociați mizerabililor delincvenți și lăsați în voia sorții. Salubritatea clinică a azilelor rezervate de acum înainte bolnavilor merge mână în mână cu obiectivarea științifică a nebuniei și cu tratarea psihiatrică a nebunilor. Această clinicare înseamnă totodată o umanizare a suferinței și o naturalizare a maladiei.⁴²²

Cu aceasta este atinsă o altă temă, pe care Foucault o va urmări cu o intensitate mereu crescândă: legătura constitutivă a științelor umane cu practicile unei izolări supravegheate. Nașterea instituției psihiatrice, a clinicii în genere, este exemplară pentru o formă a disciplinării pe care Foucault o va descrie mai târziu pur și simplu drept tehnologia modernă a dominației. Arhetipul instituției închise, pe care Foucault îl descoperă mai întâi în lumea

Note:

⁴²¹ M. Foucault (1969), 367.

Foucault descrie impresionant un azil care își schimbă profund trăsăturile și funcția în era reformelor de la sfârșitul secolului 18, ca să zicem așa sub privirea psihiatrului: „Acest sat

însemna cândva că nebunii erau aici internați și că astfel omul rațiunii era apărat de ei. Acum se arată faptul că nebunul (selectat) este eliberat și că în această libertate, care îl pune pe același plan cu legile naturii, el se adaptează din nou omului rațional...Deși, în instituții încă nu s-a schimbat în realitate nimic, începe să se schimbe sensul internării și al excluziunii. Încet, el capătă valori pozitive, iar spațiul neutral, gol, nocturn, în care cândva demența rătăcea în propria-i noapte, începe să se populeze cu o natură (dominată medical), căreia nebunia eliberată trebuie să i se supună (ca patologie)." (Foucault (1969), 343. Adăugirile din paranteze îmi aparțin).

transformată clinic a azilului, revine în structurile fabricii, închisorii, cazărmii, școlii și școlii de cădeți. În aceste instituții totale, care șterg diferențierile naturale ale vechii vieți europene și care ridică cazul excepțional al internării la un fel de formă normală a internatului, Foucault vede monumentele triumfului rațiunii aflate în actul reglementării. Aceasta nu își mai supune doar nebunia, ci supune atât natura nevoilor organismului individual, cât și corpul social al unei populații ca întreg. Pentru instituțiile medicale, privirea obiectivatoare și examinatoare, ce fragmentează analitic, controlează și pătrunde totul, capătă o putere generatoare de structuri; este privirea subiectului rațional, ce-a pierdut toate legăturile pur intuitive cu lumea sa înconjurătoare, a rupt toate punțile înțelegerii intersubiective, și căruia acum, în însingurarea sa monologică, ceilalți subiecți nu-i mai sunt accesibili decât în calitate de obiecte ale unei observări lipsite de participare. În *Panopticon-ul* proiectat de Bentham, această privire s-a coagulat parcă arhitectonic.⁴²³

Aceeași structură e prezentă la nașterea științelor umane. Nu e o întâmplare faptul că aceste științe, mai înainte de toate psihologia clinică, dar și pedagogia, sociologia, politologia și antropologia culturală se inserează fără lacune în aceeași tehnologie de putere ce-și găsește expresia în instituția închisă. Ele sunt transformate în terapii și tehnici sociale, și constituie astfel cel mai eficace mediu al noii puteri disciplinare ce domină, modernitatea. Această eficacitate o datorează împrejurării că privirea pătrunzătoare a savantului umanist poate ocupa acel spațiu central al panopticalui, din care vezi fără să fii văzut. Încă din studiul asupra nașterii clinicii, Foucault concepușe privirea școlită pe cadavrul uman a anatomistului drept „concretul apriori” al științelor despre om. În istoria nebuniei, el se află deja pe urmele

Note:

⁴²³ „La periferie, o clădire în formă de inel; în mijloc, un turn cu ferestre largi ce se deschid spre interiorul inelului; clădirea circulară este împărțită în celule, fiecare străbătând întreaga grosime a clădirii; au fiecare câte două ferestre, una îndreptată spre interior, către ferestrele turnului, iar cealaltă către exterior, astfel încât celulele să fie pătrunse de lumină de ambele părți. Ajunge apoi să punem un supraveghetor în turn și în fiecare celulă un nebun, un bolnav sau un condamnat, un muncitor sau un elev. În lumina ce vine din partea opusă se vor putea vedea suficient de limpede micile siluete ale prizonierilor în celulele clădirii circulare. Fiecare cușcă e un mic teatru, în care fiecare actor este singur, complet individualizat și mereu vizibil" (M.

Foucault, *Überwachen und Strafen*, Ffm. 1978, p. 256 sq.) Din funcțiile vechii carceri - încarcerare, ținere în întineric, ascundere - numai prima este păstrată: limitarea libertății de mișcare este necesară, pentru a respecta condițiile oarecum experimentale ale instalării privirii obiectivatoare: „*Panopticon-ul* este o mașină de separare a cuplului a vedea/a fi văzut: în cercul exterior ești pe deplin văzut, fără a vedea pe cineva; în spațiul central vezi totul, fără să fii vreodată văzut” (ibid., 259).

acestei afinități originare între instituția azilului și relația medic-pacient. În ambele, în organizarea instituției supravegheate, cât și în observarea clinică a pacientului, se împlinește acea separare între a vedea și a fi văzut, ce leagă ideea clinicii cu ideea unei științe despre om. Este ideea care ajunge la putere la fel de originar ca și rațiunea centrată în subiect, anume ideea că înăbușirea relațiilor dialogice face din subiecții întorși monologic în sine obiecte unul pentru celălalt, și numai obiecte. Prin exemplul eforturilor de reformă din care apar instituția psihiatrică și psihologia clinică, Foucault dezvoltă în final acea înrudire internă dintre umanism și teroare, ce face critica sa a modernității atât de dură și necruțătoare. Prin nașterea instituției psihiatrice din ideile umanitare ale iluminismului Foucault demonstrează pentru prima oară acea „dublă mișcare de eliberare și transformare în sclavi”, pe care, mai târziu, o va regăsi la scară mărită în reformele executării pedepselor penale, ale sistemului educativ, ale instituțiilor medicale și de asistență socială. Eliberarea întemeiată umanitar a nebunilor din spațiul neglijat al lagărelor de internare, crearea de clinici igienice cu scopuri medicale fixate, tratarea psihiatrică a bolnavilor mintali, dreptul pe care îl capătă aceștia la înțelegere psihologică și îngrijire terapeutică — toate acestea sunt făcute posibile prin intermediul unei organizări a instituției ce face din pacient obiect al supravegheții continue, al manipulării, izolării și reglementării, dar înainte de toate, al cercetării medicale. Practicile ce se concretizează instituțional în organizarea internă a vieții în instituția medicală sunt baza pentru cunoașterea nebuniei, cunoaștere ce nu-i conferă acesteia decât obiectivitatea unei patologii conceptualizate și care ordonează prin aceasta universul rațiunii. Cunoașterea psihiatrică, înseamnă, firește, o *dublă eliberare*, în sensul emancipării și eliminării, nu numai pentru pacient, ci și pentru medic, pentru practicantul pozitivist: „Cunoașterea nebuniei presupune la acela care o posedă un anumit mod de a se elibera de nebunie, de a se sustrage dinaintea pericolelor și vrăjii sale... în ea se află originar fixarea unui mod special de a nu fi nebun”.⁴²⁴

Nu voi trata aceste patru teme în amănunt, ci mă voi ocupa de întrebarea dacă Foucault reușește să efectueze o critică a rațiunii în forma unei istoriografii a științelor umane ce procedează arheologic, extinse la rangul de genealogie, dar fără să cadă în aporiile acestei întreprinderi autoreferențiale. La fel de neclară ca și relația dintre discursuri și practici rămâne în lucrările timpurii problema metodologică, anume cum poate fi în genere scrisă o istorie a constelațiilor de rațiune și nebunie când munca istoricului trebuie să

se situeze, la rândul ei, în orizontul rațiunii. În prefețele la studiile apărute la începutul anilor '60, Foucault își pune această întrebare, fără a-i răspunde; când își ține, în 1970, prelegerea inaugurală la College de France, ea pare, însă, a fi fost rezolvată. Trasarea granițelor între rațiune și nebunie revine aici ca unul din cele trei mecanisme în virtutea cărora se constituie vorbirea rațională. Eliminarea nebuliei stă la mijloc între, pe de o parte, operațiile mai neobișnuite cum sunt ținerea la distanță de discurs a vorbitorului recalcitrant, reprimarea temelor neplăcute, cenzurarea expresiilor și, pe de altă parte, operația deloc surprinzătoare a deosebirii, în interiorul discursului exersat, a expresiilor valide de cele nevalide. Foucault admite că, la prima vedere, este implauzibil să concepem regulile pentru eliminarea expresiilor false după modelul delimitării nebuliei și al excluderii eterogenului: „Cum s-ar putea compara rațional cerința adevărului cu asemenea trasări de granițe ce sunt dinainte arbitrare sau, cel puțin, se organizează în jurul unor circumstanțe istoric accidentale, cu trasări de granițe... ce se mută perpetuu, ce sunt purtate de o rețea întreagă de instituții care impun limite și le asigură, și care se impun constrângător, ba chiar, în parte, cu forța?”⁴²⁵

Firește, Foucault nu se lasă impresionat de referirea la lipsa ostentativă de constrângere a argumentului constrângător prin care se impun în genere pretențiile de adevăr sau de valabilitate. Aparența de neconstrângător a argumentului mai bun dispare de îndată ce „ne angajăm pe un alt plan” și adoptăm poziția arheologului, ce-și îndreaptă privirea către fundamentele îngropate ale sensului, către infrastructurile cu greu decelabile, care totuși sunt singurele care stabilesc ce trebuie să treacă drept adevărat sau fals *înăuntrul* unui discurs. Adevărul este un mecanism perfid de excludere, fiindcă el funcționează doar sub condiția ascunderii a *voinței de adevăr* ce-l străbate de fiecare dată: „E ca și cum voința de adevăr ar fi ascunsă pentru noi tocmai de către adevăr și desfășurarea lui necesară... Discursul *adevărat*, care-și detașează necesitatea formei sale de *dorință* și o eliberează de *putere* nu poate recunoaște *voința de adevăr* care-l străbate; iar voința de adevăr, care ne constrânge de atâta timp, este astfel alcătuită, încât adevărul pe care aceasta îl vrea nu poate face altceva decât s-o învâluie.”⁴²⁶

Criteriile de valabilitate după care se discerne înăuntrul fiecărui discurs adevărul de fals se mențin într-o transparentă și lipsă de origine specifice -valabilitatea trebuie să elimine din sine tot ceea ce e pur genetic, inclusiv

Note:

⁴²⁵ M. Foucault, *Die Ordnung der Diskurse*, Munchen 1974, 10 sq. (Citate din ediția II, 1974).

⁴²⁶ Ibid., p. Usq.

originea sa situată în reguli le de constituire a discursurilor, reguli ce-i stau ca fundament și pe care arheologul le pune în lumină. Structurile ce fac posibil adevărul pot fi ele însele tot atât de puțin adevărate sau false, încât nu ne putem întreba decât despre funcțiunea voinței ce ajunge la expresie în ele, cât și despre genealogia acestei voințe originare într-o țesătură de practici de putere. De la începutul anilor '70, Foucault deosebește arheologia cunoașterii - care descoperă regulile de excludere ce constituie adevărul în discursuri - de cercetarea genealogică a practicilor aferente. Genealogia investighează cum se formează discursurile, de ce acestea apar și dispar din nou, prin faptul că urmărește geneza condițiilor de valabilitate, variabile istoric, până la rădăcinile lor instituționale. În timp ce arheologia folosește stilul dezinvolturii savante, genealogia se pune în slujba unui „fericit pozitivism”.⁴²⁷ Dar dacă arheologia ar putea proceda savant, iar genealogia inocent pozitivist, atunci paradoxul metodologic al unei științe ce scrie istoria științelor umane în scopul unei critici radicale a rațiunii ar fi rezolvat.

III

Foucault datorează concepția unei istoriografii savant-pozitivistice, constituite ca antiștiință, receptării lui Nietzsche, definitivată în introducerea la *Arheologia cunoașterii* (1969) și în eseul despre „Nietzsche, genealogia, istoriografia” (1971). Din punct de vedere filosofic, această concepție oferă, se pare, o alternativă bogată în perspective la acea critică a rațiunii ce luase la Heidegger și Derrida forma unei filosofii temporalizate a originii. Întregul accent al problematicei cade acum, bineînțeles, pe conceptul fundamental de putere, cel care dă mai întâi muncii de explorare arheologică, ca și dezvăluirilor genealogice, sensul de critică a modernității. Autoritatea lui Nietzsche, de la care este preluat acest concept complet nesociologic de putere, este, desigur, insuficientă pentru a justifica folosirea lui sistematică. Ce-i drept, contextul politic al receptării lui Nietzsche -deziluzia provocată de revolta eșuată din 1968 - face de înțeles din punct de vedere biografic această concepție a unei istoriografii a științelor umane concepută ca o critică a rațiunii; dar, de asemenea, acest context nu poate să întemeieze uzajul specific al conceptului de putere, pe umerii căruia Foucault pune întreprinderea lui paradoxală. Turnura către teoria puterii trebuie înțeleasă ca o ținare sub control intern motivată a problemelor cu care Foucault se confruntă, după ce, în *Ordinea lucrurilor*, el efectuase o demascare a științelor umane doar cu

mijloacele analiticii discursului. Dar să ne oprim mai întâi asupra accepției conceptului de „genealogie” la Foucault.

Istoriografia genealogică poate prelua rolul - specific unei antiștiințe - de critică a rațiunii doar dacă iese din orizontul acelor științe ale omului orientate istoric, cărora Foucault ar vrea să le demaște, prin teoria sa a puterii, umanismul gol. Noua istoriografie trebuie să nege toate acele presupuziții care au fost constitutive pentru conștiința istorică a modernității -gândirea filosofiei istoriei și iluminismul istoric de la sfârșitul secolului 18. Aceasta explică de ce *A Doua Considerație Inactuală* a lui Nietzsche este pentru Foucault o mină de inspirație. Nietzsche supusese deja, cu o intenție similară, istorismul epocii sale unei critici neîndurătoare.

Foucault vrea (a) *să lase în urma sa conștiința prezentistică a timpului, caracteristică modernității*. El vrea să o rupă cu privilegierea unui prezent care se distinge prin presiunea problemelor unui viitor preluat responsabil și la care este raportat narcisic trecutul. Foucault se răfuiește cu prezentismul unei istoriografii ce nu trece dincolo de situația sa hermeneutică de plecare și care se pune în slujba unei asigurări stabilizatoare a unei identități totuși de mult scindate. De aceea, genealogia nu trebuie să caute o *origine*, ci să descopere *începuturile* contingente ale formațiunilor discursive, să analizeze multitudinea de istorii factuale ale provenienței, și să dizolve aparența de identitate - mai întâi pretinsa identitate a subiectului însuși care scrie istoria, iar apoi pe cea a contemporanilor săi: „Acolo unde sufletul se afirmă ca o unitate, acolo unde eul își născocesc o identitate sau o coerență, genealogia pornește în căutarea începuturilor... Analiza provenienței duce la dizolvarea eului și face să mișune în locurile sintezei sale goale mii de evenimente pierdute”.⁴²⁸

Din aceasta reiese (b) consecința metodologică a unei *despărțiri de hermeneutică*. Noua istoriografie nu mai servește înțelegerii, ci destrucției și dizolvării acelei legături ținând de istoria influențelor, despre care se pretinde că îl leagă pe istoric de un obiect, cu care el nu intră în comunicare decât ca să se regăsească pe el însuși în acesta: „Trebuie să rupem istoria de imaginea... prin care aceasta își găsea justificarea antropologică: aceea a unei memorii milenare și colective care... se sprijină pe documente, pentru a-și reîmprospăta amintirea”.⁴²⁹ Efortul hermeneutic tinde către dobândirea sensului, adușmecă în fiecare document o voce redusă la tăcere, ce trebuie trezită din nou la viață. Această idee a *documentului* impregnat de sens trebuie pusă

Note:

⁴²⁸ M. Foucault, *F. Nietzsche, genealogia, istoriografia*, în Foucault (1974), 89.

⁴²⁹ M. Foucault (1973), 14 sq.

în discuție tot atât de radical ca și întreprinderea interpretării însăși. Căci „comentariul”, ca și ficțiunile adiacente ale „operei” și ale „autorului” ca făuritor de texte, ca și în genere reducerea textelor secundare la cele primare, producerea de cauzalități în istoria spiritului – toate acestea sunt instrumentele unei reduceri inadmisibile a complexității, sunt procedee de zăgăzuire a revărsării spontane a discursurilor, procedee pe care interpretul de mai târziu le croiește pe măsura lui însuși, vrând să le facă accesibile orizontului său provincial. Arheologul dimpotrivă, va transforma documentele grăitoare înapoi în *monumente* mute, în obiecte ce trebuie eliberate de contextul lor, pentru a deveni accesibile unei descrieri structuraliste. Genealogul vine din afară către monumentele dezgropate arheologic, pentru a explica apariția lor din succesiunea contingență de lupte, victorii și înfrângeri. Doar istoricul, cel care disprețuiește suveran tot ceea ce se deschide înțelegerii sensului, poate ataca funcția de întemeietor a subiectului cunoscător. El privește ca pe o simplă amăgire acea „garanție că tot ceea ce lui i-a scăpat îi mai poate fi redat;... promisiunea că toate acele lucruri, care se mențin în depărtare prin aceea că se deosebesc, ar putea fi într-o zi însușite în forma conștiinței istorice”⁴³⁰. Conceptele fundamentale ale filosofiei subiectului domină nu doar felul accesului la domeniul obiectelor, ci și istoria însăși. De aceea Foucault vrea, mai înainte de toate, (c) *să pună capăt istoriografiei globale*, care concepe istoria în ansamblu ca pe o macroconștiință. Istoria la singular trebuie din nou dizolvată, ce-i drept nu în multiplicitatea istoriilor narative, ci într-un pluralism al insulelor de discurs ce apar și se scufundă din nou fără vreo regulă. Istoricul critic va dizolva mai întâi *falsele continuități* și își va îndrepta atenția către rupturi, praguri și schimbări de direcție. El nu mai produce corelații teleologice; nu se mai interesează de marile cauzalități; nu mai ia în calcul sinteze, renunță la principii de diviziune ca progresul sau evoluția, nu mai împarte istoria în epoci: „Intenția unei istorii globale este de a încerca să restabilească forma de ansamblu a unei culturi, principiul material sau spiritual al unei societăți, semnificația comună a tuturor fenomenelor unei perioade, legea care dă socoteală de coeziunea lor, ceea ce se numește metaforic „chipul” unei epoci”⁴³¹. În locul acestora, Foucault împrumută din ideea „istoriei seriale” a școlii de la *Annales* reprezentările orientate programatic ale unei abordări structuraliste ce ia în calcul pluralitatea unor istorii non-contemporane ale sistemului și le constituie unitatea pe baza unor indicatori exteriori conștiinței, și renunță de fiecare dată la mijloacele concep-

Note:

⁴³⁰ M. Foucault (1973), 23.

⁴³¹ M. Foucault (1973), 19.

tuale oferite de sintezele unei presupuse conștiințe, renunță așadar la constituirea de totalități.⁴³² Prin aceasta este exclusă și ideea concilierii, o moștenire a filosofiei istoriei, moștenire din care critica raliată la Hegel a modernității se inspirase cu dezinvoltură. Aspru repudiată este acea istoriografie „care vrea ... să includă multiplicitatea epocilor într-o totalitate închisă; o istoriografie care ... vede în toate devierile concilierii; care privește tot ceea ce se află în spatele ei din perspectiva sfârșitului lumii”.⁴³³

Din această destrucție a unei istoriografii ce rămâne legată de gândirea antropologică și de convingerile de bază ale umanismului se desprind contururile unui fel de *istorism transcendentă*, care moștenește și totodată depășește critica istorismului a lui Nietzsche. Istoriografia radicală pe care o întreprinde Foucault rămâne „transcendentă” într-un sens slăbit, în măsura în care concepe obiectele înțelegerii istorico-hermeneutice, bazate pe sens, drept constituite - drept obiectivări ale unui praxis al discursului, care este de fiecare dată subiacent și care trebuie să fie conceput într-o manieră structuralistică. Vechea istoriografie s-a ocupat cu totalități de sens, pe care ea le deschidea dinăuntru celui ce participă la ea; din această perspectivă nu se oferă privirii ceea ce *constituie* de fiecare dată o asemenea lume a discursului. Ceea ce dinlăuntru se afirmă ca totalitate i se oferă spre cunoaștere din afară doar unei arheologii ce dezgroapă un praxis al discursului, cu rădăcini cu tot, ca fiind o entitate particulară ce ar putea fi și altfel. În timp ce participanții se înțeleg pe ei ca subiecți ce se referă în genere la obiecte conform unor principii universale de valabilitate, fără a putea transcende vreodată orizontul permeabil al lumii lor, arheologul ce vine din afară pune între paranteze această înțelegere de sine. Reîntorcându-se la regulile constitutive ale discursului, el se asigură de limitele fiecărui univers de discurs; constituția acestora este *delimitată* anume de acele elemente pe care ea le *exclude* inconștient ca eterogene - în măsura în care regulile constitutive ale discursului îndeplinesc și funcția de mecanisme de excludere. Doar ceea ce este exclus din discursul respectiv face posibile relațiile specifice, dar universal valabile înăuntru discursului, adică fără alternative, între subiect și obiect. În această măsură, Foucault se alătură, cu arheologia sa a cunoașterii, hetero-logiei lui Bataille. Ceea ce-l distinge de Bataille este istorismul neînduplecat, în fața căruia se dizolvă chiar și punctul de referință prediscursiv al suveranității. Pe cât de puțin indică termenul „nebunie” - din Renaștere și până la psihiatria pozitivistă a secolului 19 - un potențial autentic de experiență

Note:

¹ C. Honegger, 'M. Foucault und die serielle Geschichte', în Merkur, 36, 1982, 501 sqq. 'M. Foucault (1974), 96.

dincoace de toate discursurile despre nebuni, tot pe atât de puțin păstrează alteritatea rațiunii, eterogenul exclus, rolul unui referent prediscursiv ce ar putea indica venirea iminentă a unui originar pierdut.⁴³⁴

Spațiul istoriei - după cum ne este el acum prezentat - devine mai degrabă umplut tară rest de evenimentul pur și simplu contingent al ivirii și dispariției dezordonate de noi formațiuni discursive; în această multiplicitate haotică a universurilor de discurs pasagere nu mai rămâne loc pentru vreun sens *înglobant*. Istoricul transcendentalist privește ca într-un caleidoscop: „Acest caleidoscop cu greu. mai amintește de structurile succesive ale unei dezvoltări dialectice; el nu se lasă explicat printr-un progres al conștiinței, și de altfel nici printr-o decădere, sau prin lupta a două principii: dorința și reprimarea - fiecare voluta își datorează structura bizară spațiului pe care practicile limitatoare i l-au lăsat.”⁴³⁵

Sub privirea *stoică* a arheologului, ^istoria îngheață într-un aisberg acoperit de formele cristaline ale formațiunilor discursive arbitrare. Dar, întrucât fiecareia din aceste forme luate individual îi revine autonomia unui univers lipsit de origine, istoricului nu-i mai rămâne decât ocupația ge-nealogului, care explică apariția întâmplătoare a acestor structuri din formele goale ale formațiunilor ce le delimitează, adică din circumstanțele imediate. Sub privirea *cinică* a arheologului, aisbergul se pune în mișcare: formațiunile discursive se deplasează și se amestecă, se leagănă încoace și încolo. Ge-nealogul explică această legănare încoace și încolo cu ajutorul nenumăratelor evenimente și ale unei singure ipoteze - că singurul lucru care persistă este puterea, care apare, în succesiunea proceselor anonime de dominare, mereu sub noi măști: „Prin „eveniment” nu avem în vedere o decizie, un acord, o epocă a guvernării sau vreo bătălie, ci răsturnarea unor relații de forțe, căderea unei puteri, transformarea funcțiilor unei limbi și folosirea ei împotriva celui ce o vorbea până atunci, slăbirea, îmbolnăvirea unei puteri prin sine însăși, apariția mascată a unei alte dominații.”⁴³⁶ Sinteza care trebuia să fie efectuată până acum de către conștiința transcendentală pentru o totalitate unică și universală de obiecte, se descompune în voința lipsită de subiect a

Note:

⁴ Cf. autocritica în Foucault (1973), p. 29: „în manieră generală, *Histoire de la folie*

admite o parte considerabilă și, de altfel, destul de enigmatică, a ceea ce era considerat în aceasta ca „experiență”, lucru prin care cartea arăta în ce măsură eram încă gata să admitem un subiect anonim și universal al istoriei.”

⁴⁵ P. Veyne, *Der Eisberg der Geschichte*, Berlin 1981, 42. Metafora lui Veyne se apropie de imaginea lui Gehlen a „cristalizării”.

⁴⁶ M. Foucault (1974),. 98.

unei puteri acționând în învălmășeala contingentă și dezordonată a formațiunilor discursive.

IV

Așa cum, altădată, la Bergson, Dilthey și Simmel, „viața” a fost ridicată, la rangul de concept transcendental fundamental al filosofiei, constituind încă fundalul analiticii lui Heidegger a *Dasein-w*, tot astfel ridică acum Foucault „puterea” la rangul de concept transcendental-istoric fundamental al istoriografiei sale concepute ca critică a rațiunii. Această trăsătură nu e în nici un caz trivială și nu trebuie defel întemeiată doar prin recursul la autoritatea lui Nietzsche. Pe fundalul contrastant al concepției despre „istoria ființei”, aş dori să cercetez în primul rând rolul pe care îl preia acest concept iritant în critica lui Foucault a rațiunii.

Heidegger și Derrida au vrut să continue programul lui Nietzsche de critică a rațiunii pe calea destrucției metafizicii. Foucault vrea să-l continue printr-o destrucție a istoriografiei. În timp ce primii au depășit filosofia printr-o gândire evocator-încantatorie, situată dincolo de filosofie, Foucault depășește științele umane printr-o istoriografie ce se înfățișează ca antiștiință. Ambele părți neutralizează pretențiile de valabilitate ridicate explicit de acele discursuri filosofice și științifice pe care le cercetează, prin aceea că amândouă revin la o înțelegere epocală a ființei sau la niște reguli de formare a discursului. Însă și unul ca și celălalt trebuie să facă posibil, înainte de toate, sensul ființării sau validitatea unor enunțuri înăuntrul orizontului unei lumi date sau al unui discurs constituit. Ambii sunt consonanți în aceea că orizonturile lumii sau formațiunile discursive se schimbă, dar în aceste transformări ele își păstrează puterea lor transcendentală asupra a ceea ce petrece *înăuntrul* fiecărui univers constituit de ele; prin aceasta, este exclus vreun efect retroactiv dialectic sau circular al survenirii ontice, respectiv al referentului asupra condițiilor de posibilizare ale ontologiei, respectiv ale formării discursurilor. Istoria transcendentaliilor și transformarea orizonturilor deschizătoare de lume cer alte concepte decât acelea ce sunt adecvate onticului sau istoricului. Abia în acest punct drumurile celor doi se despart.

Heidegger radicalizează figurile de gândire ale filosofiei originii, față de care mai păstrează un rest de încredere. El transferă autoritatea epistemică a valabilității adevărului asupra procesului de constituire și transformare a orizonturilor deschizătoare de lume. Condițiile ce fac posibil adevărul nu pot fi ele însele nici adevărate, nici false; cu toate acestea, procesului schimbării

lor i se atribuie o para-valabilitate ce trebuie gândită, după modelul valorii de adevăr a enunțurilor, ca o formă istoricizată de creștere în adevăr. Privit la lumină, Heidegger face - cu conceptul său de istorie a ființei ca survenire a adevărului - următoarea combinație ciudată. Istoria ființei își datorează autoritatea unei fuziuni a semnificațiilor, fuziune rezultată dintr-o pretenție neconstrângătoare de valabilitate și din putere imperioasă; această pretenție îi conferă puterii subversive a celui ce a înțeles caracterul imperativ al unei iluminări ce te constrânge să cazi în genunchi. Foucault se sustrage unei asemenea turnuri pseudoreligioase prin aceea că el, cu un mic rest de încredere în științele umane, reactivează pentru scopurile sale figura de gândire heterologică a excluderii, provenită de la Bataille. El dezgolește istoria regulilor de constituire a discursurilor de orice autoritate a valabilității și privește transformările constituirii transcendente, investite cu putere, a discursurilor în maniera în care istoriografia convențională privea ascensiunea și decăderea regimurilor de conducere. În timp ce arheologia cunoașterii (asemănătoare, prin aceasta, destrucției istoriei metafizicii) reconstruiește regulile de constituire a discursurilor, genealogia încearcă să explice „succesiunea discontinuă a ordinelor în sine neîntemeiate ale semnelor, care-l constrâng pe om în cadrele semantice ale unei interpretări determinate a lumii”⁴³⁷ - și explică, de fapt, proveniența formațiunilor discursive din practici de putere, care se întretes într-un Joc fortuit al dominărilor”. În cercetările sale de mai târziu, Foucault va ilustra acest concept abstract al puterii; el va înțelege puterea drept interacțiunea partidelor angajate în războaie, drept rețeaua descentrată a înfruntărilor concrete, față în față - în sfârșit, drept triumful productiv și supunerea subjugatoare a unui opozant concret. Însă în contextul nostru este important felul în care *reunește* Foucault aceste semnificații palpabile ale puterii cu sensul transcendent al activităților sintetice, pe care Kant le mai atribuia încă unui subiect, și pe care structuralismul le înțelege ca pe un eveniment anonim, anume ca o operare pur descentrată, condusă de reguli, cu elementele ordonate dintr-un sistem constituit transsubiectiv.⁴³⁸ În genealogia lui Foucault, „puterea” este un sinonim pentru această *activitate pur structuralistă*; ea ocupă același loc ca și „diferanța” la Derrida. Dar această putere ce constituie discursurile trebuie să fie simultan putere transcendentă de producere *fi* afirmare empirică de sine. Ca și Heidegger, Foucault lucrează cu o fuziune de semnificații opuse. Bineînțeles, la el rezultă un amalgam care-i permite, pe urmele

Note:

⁴³⁷ A. Honneth, *Kritik der Macht*, Ffm, 1985, 142 sq.

⁴³⁸ H. Fink-Eitel, „Foucaults Analytik der Macht“, în F. A. Kittler (ed.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn 1980, 55.

lui Bataille, să se alăture criticii ideologiei efectuată de Nietzsche. Heidegger voia să fixeze în conceptul ființei ca putere temporalizată a originii sensul întemeietor de valabilitate al deschiderii transcendente a lumii, dar voia totodată să distrugă și componenta idealistă de semnificație din conceptul transcendentalului, componentă invariantă, ce trece dincolo de tot ceea ce este istoric, pur evenimential. Foucault datorează conceptul său transcen-dental-istoric de putere nu numai acestei *unice* operații paradoxale, ce aduce activitățile sintetice *a priori* înapoi în domeniul evenimentelor istorice; el lucrează cu alte trei operații suplimentare, la fel de paradoxale.

Pe de o parte, Foucault trebuie să păstreze - pentru conceptul unei puteri ce se ascunde ironic în discurs ca voință de adevăr și se valorifică totodată - sensul transcendental al condițiilor ce fac posibil adevărul. Pe de altă parte, el forțează, împotriva idealismului conceptului kantian, nu doar o temporalizare a *a priori-ului* - așa încât noi formațiuni discursive, care le înlătură pe cele vechi, pot surveni ca *evenimente*; Foucault mai golește puterea transcendentală și de conotațiile pe care Heidegger, cu înțelepciune, le îngăduie unei istorii aureolate a ființei. Foucault nu doar istorizează, el gândește totodată nominalist, materialist și empirist, gândind practicile de putere drept particularul care se opune tuturor universalilor, drept inferiorul, corporal-sensibilul care scapă oricărui inteligibil, și, în fine, drept contingentul ce ar putea fi și altfel, pentru că nu este supus nici unei ordini guvernatoare, în filosofia târzie a lui Heidegger, consecințele paradoxale ale unui concept de bază contaminat de semnificații contrare nu sunt ușor de controlat, căci gândirea evocatoare (Andenken) a unei ființe imemorale se sustrage unei judecăți efectuate pe baza unor criterii verificabile. Din contră, Foucault se expune unor obiecții substanțiale, deoarece istoriografia lui, în ciuda gestului său antiștiințific, ar vrea să procedeze totodată „doct” și „pozitivist”. Din această cauză, așa cum vom vedea, istoriografia genealogică nu poate ascunde urmările paradoxale ale unui concept fundamental de putere astfel contaminat. Este cu atât mai necesară o explicație a motivului pentru care Foucault se decide să-și așeze teoria sa a științei, structurată ca o critică a rațiunii, pe linia unei teorii a puterii.

Din punct de vedere biografic, la Foucault au putut apărea alte motive decât la Bataille pentru o receptare a teoriei lui Nietzsche a puterii. Desigur, ambii și-au început drumul plecând de la stânga politică, și amândoi se depărtează tot mai mult de ortodoxia marxistă. Dar numai Foucault trăiește *subita* deziluzie a unei angajări politice. La începutul anilor '70, Foucault dă interviuri ce lasă să se vadă violența rupturii sale de convingerile anterioare. Firește, Foucault întărește atunci rândurile

din 1968 și este cuprins de acea stare de spirit la care trebuie să recurgem dacă vrem să explicăm succesul notabil al Noilor Filosofi în Franța.⁴³⁹ Am subestima, desigur, originalitatea lui Foucault, dacă am crede că putem reduce ideile sale centrale la acest context. În orice caz, aceste impulsuri politice venite din exterior n-ar fi putut pune nimic în mișcare în interiorul teoriei, dacă dinamica însăși a acesteia, cu mult înainte de experiența revoltei eșuate din 1968, n-ar fi motivat ideea că în mecanismele de excludere ale discursului nu se reflectă doar structuri discursive autosuficiente, ci se și impun imperative de creștere a puterii. Această idee se naște în problematica cu care Foucault s-a văzut confruntat după încheierea operei sale asupra arheologiei științelor umane.

În *Ordinea lucrurilor*, Foucault cercetează formele de cunoaștere (sau epistemele) perioadei moderne, cele care determină pentru științe orizontul mereu de nedepășit al conceptelor fundamentale, am putea spune: apriori-ul

într-o entuziastă recenzie la cartea lui Andre Glucksmann *Les maîtres penseurs*, Foucault scrie, de exemplu: „În *Gulag* nu se văd urmările unei greșeli nefericite, ci efectele „adevăratei” teorii a ordinii politice. Aceia care au căutat să se salveze punând peste barba adevărată a lui Marx nasul fals al lui Stalin, nu erau satisfăcuți.” (M. Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, 220). Teoriile despre putere ale pesimismului burghez, de la Hobbes la Nietzsche, au servit întotdeauna drept poziții de apărare pentru dezertori dezamăgiți care în cursul înfăptuirii politice a idealurilor lor au văzut cum conținutul umanist al iluminismului și marxismului se transformă în opusul său barbar. Chiar dacă anul 1968 indică doar o revoltă, nu o revoluție precum cele de la 1789 sau 1917, *sindromurile renegării de stânga* se aseamănă, totuși, și explică, probabil, și situația surprinzătoare în care Noii Filosofi din Franța tratează topos-uri similare cu cele ale elevilor neoconservatori ai unei generații mai vechi de comuniști dezamăgiți. De ambele părți ale Atlanticului se abordează aceleași topos-uri: Antiiluminismul, urmările în aparență inevitabil teroriste ale interpretărilor globale ale istoriei, critica rolului intelectualilor ce vorbesc la nivel general în numele rațiunii umane, critica transformării științelor umane cu pretenții teoretice într-un praxis tehnico-social sau terapeutic ce desconsideră omul. Figura de gândire este mereu aceeași: în universalismul iluminismului, în umanismul idealurilor de eliberare, în pretenția de rațiune a însăși gândirii sistematice este situată o obtuză voință de putere care, de îndată ce teoria este pe cale să devină practică, își aruncă masca - în spatele căreia se arată dorința de putere a „maestrilor gândirii”, a intelectualilor, a mijlocitorilor cunoașterii, pe scurt, a Noii Clase. Foucault nu pare doar să susțină cu un gest radical aceste binecunoscute motive ale Antiiluminismului, ci chiar, prin critica rațiunii, să le *acutizeze* efectiv și prin teoria sa a puterii să le *generalizeze*. În spatele înțelegerii de sine emancipatoare a discursului despre științele umane stau la pândă tactica și tehnologia unei pure voințe de autoafirmare, pe care genealogul o extrage de sub fundamentele de sens exhumate ale

discursurilor autoa-măgitoare, așa cum Soljenițin

Note:

descoperă Gulag-ul sub retorica ipocrită a marxismului sovietic. Cf. Ph. Rippel, H. Miinkler, „Der Diskurs und die Macht”, în *Politische Vierteljahresschrift*, 23, 1982, 115 sqq; asupra intelectualilor francezi 'converțiți', vezi W. v. Rossum, *Triumph der Leere*, în: *Merkur*, aprilie 1985, 275 sqq.

istoric al înțelegerii ființei. Ca și în istoria nebuniei, și aici, în istoria gândirii moderne, cele două praguri istorice de trecere de la Renaștere la Clasicism și de la perioada clasică la modernitate stau în centrul atenției. Temeiurile interne ale trecerii la o teorie a puterii se explică pe baza dificultăților ce rezultă din însăși această cercetare genială.

În timp ce gândirea Renașterii era încă dirijată de o imagine a lumii de factură cosmologică, în care lucrurile pot fi ordonate ca să spunem așa fiziognomic, după relații de asemănare, dat fiind că în marea carte a naturii fiecare semn trimite la alte semne, raționalismul secolului 17 aduce o cu totul altă ordine în lucruri. Generatoare de structuri este logica de la Port-Royal, care proiectează o semiotică și o combinatorică generală. Pentru Descartes, Hobbes și Leibniz, natura se transformă în totalitatea a ceea ce poate fi reprezentat, iar ca reprezentare poate fi prezentat și prin intermediul semnelor convenționale. Foucault nu consideră drept paradigma decisivă nici matematizarea naturii, nici mecanica, ci sistemul de semne ordonate. Acesta nu mai este întemeiat pe o ordine *preexistentă* a lucrurilor înșelor, ci el cel dintâi constituie o ordine taxonomică pe calea reprezentării lucrurilor. Semnele combinate, sau limba, constituie un mediu complet transparent, prin intermediul căruia reprezentarea poate fi legată cu ceea ce este reprezentat. Semnificantul trece în spatele semnificatului indicat; el funcționează asemeni unui instrument transparent al reprezentării, fără o viață proprie: „Vocația profundă a limbii clasice a fost întotdeauna aceea de a oferi un tablou: indiferent dacă în forma vorbirii naturale, a colecției de adevăruri, a descrierii lucrurilor, în calitate de corpus al cunoștințelor exacte sau ca dicționar enciclopedic. Ea există doar pentru a fi transparentă...Posibilitatea de a cunoaște lucrurile și ordinea lor trece, în experiența clasică, prin suveranitatea cuvintelor. Acestea nu sunt nici mărci de descifrat (ca în epoca Renașterii), nici... instrumente controlabile (ca în perioada pozitivismului). Ele constituie mai degrabă cadrul incolor pornind de la care ... se ordonează reprezentările.”⁴⁴⁰ Grație autonomiei sale, semnul servește *dezinteresat* reprezentării lucrurilor: în el se întâlnesc reprezentarea subiectului și obiectul reprezentat și alcătuiesc, în lanțul reprezentărilor, o ordine.

Note:

¹M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (Ordinea lucrurilor), Ffm. 1971, 376.

Limba se dizolvă în funcția ei de descriere a stărilor de fapt, cum am spune astăzi, și redă *la același* nivel tot ceea ce se poate în genere reprezenta - natura subiecților ce au reprezentări la fel ca și natura obiectelor reprezentate, în tabloul produs de ea, natura omului nu se bucură de un statut privilegiat în raport cu natura lucrurilor. Natura internă și cea exterioară sunt clasificate, analizate, combinate în același mod - cuvintele limbii în gramatica generală, bogățiile și nevoile în economia politică, nu altfel decât speciile plantelor și animalelor în sistemul lui Linne. Tocmai aceasta determină, evident, și limita formei nereflexive a cunoașterii din epoca clasică: cunoașterea este absolut dependentă de funcția de reprezentare a limbii, fără a putea include și procesul însuși al reprezentării, operația sintetizatoare a subiectului ce-și reprezintă ca atare. Această limită este pusă în lumină de Foucault în surprinzătoarea interpretare a unui tablou de Velazquez, „Doamnele de curte”.⁴⁴¹ Acest tablou îl prezintă pe pictor așezat în fața unei pânze care nu e vizibilă pentru privitor; pictorul privește, evident, ca și doamnele de curte așezate lângă el, în direcția celor două modele ale sale, regele Filip IV și soția sa. Aceste două persoane ce pozează ca modele în picioare se află în afara spațiului tabloului; ele pot fi identificate de către spectator doar cu ajutorul unei oglinzi redată în fundal. Ideea la care ajunge evident Velazquez este circumstanța înșelătoare de care privitorul își dă seama prin deducție: privitorul nu poate să nu domine cu privirea atât așezarea și direcția privirii perechii regale, pictate însă absente, la care pictorul din tablou privește, cât și așezarea și direcția privirii lui Velazquez însuși, așadar a pictorului care a realizat efectiv acest tablou. Din nou, pentru Foucault ideea principală constă în faptul că spațiul clasic al tabloului este prea limitat pentru a admite figurarea acruului reprezentării ca atare - tocmai aceasta o face manifest Velazquez, prin faptul că el arată lacunele pe care lipsa reflecției le produce în procesul însuși al reprezentării în spațiul tabloului clasic.⁴⁴² Nici una din

Note:

⁴⁴¹ Cf. H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, 21 sqq.

⁴⁴² Foucault construiește două serii de *absențe*. Pictorului reprezentat îi lipsește modelul, perechea regală stând în picioare în afara cadrului tabloului; acestea, la rândul ei, îi este negată privirea tabloului în curs de a fi creat - cei doi văd pânza tabloului doar din spate; în sfârșit, privitorului îi lipsește punctul central al scenei, tocmai perechea ce pozează ca model în picioare, către care trimite doar privirea pictorului întors către ea și a doamnelor de curte. Încă și mai demascatoare decât absența obiectelor reprezentate este cea a subiectului ce-și reprezintă, anume tripla absență a pictorului, a modelului și a privitorului care, așezat în fața tabloului, adoptă perspectiva celorlalți doi. Pictorul, Velazquez, apare, ce-i drept, efectiv în spațiul tabloului, însă nu este reprezentat în actul

persoanele ce iau parte la scena clasică a reprezentării picturale a perechii regale (a omului ca suveran) nu apare în pictură drept subiectul suveran capabil de autoreprezentare, anume în același timp ca subiect și obiect, simultan ca autor al reprezentării și ca reprezentat, ca ceva ce se prezintă pe sine în însuși actul reprezentării: „în gândirea clasică, cel care se... reprezintă, care se recunoaște pe sine ca imagine sau ca reflex, ...nu se găsește niciodată prezent *el însuși*. Înainte de sfârșitul secolului 18 *omul* nu exista...Cu siguranță, se va putea obiecta că gramatica generală, istoria naturală, analiza nevoilor erau și ele moduri de a-l cunoaște pe om...însă nu exista nici o conștiință *gnoseologică* a omului ca atare.”⁴⁴³

O dată cu Kant se deschide epoca modernității. De îndată ce sigiliul metafizic aplicat corespondenței între limbaj și lume este rupt, funcția de reprezentare a limbii devine ea însăși o problemă: subiectul autor al reprezentărilor trebuie să se pună pe sine ca obiect pentru a-și clarifica procesul problematic al reprezentării înseși. Conceptul de autorefecție preia conducerea, iar relația subiectului autor de reprezentări cu sine însuși devine unicul fundament al certitudinilor ultime. Sfârșitul metafizicii este sfârșitul unei coordonări obiective a lucrurilor și reprezentărilor, coordonare efectuată, ca să spunem așa, în tăcere de către limbă și rămasă de aceea neproblematică. Omul devenit prezent sieși în conștiința de sine trebuie să ia asupra sa sarcina supraumană a stabilirii unei ordini a lucrurilor în momentul în care devine conștient de sine însuși ca fiind o existență în același timp autonomă și finită. De aceea Foucault vede forma modernă a cunoașterii ca fiind de la bun început caracterizată prin aporia că subiectul cunoscător se ridică din ruinele metafizicii pentru a rezolva, prin conștiința puterilor sale limitate, o sarcina ce necesită totuși o putere nelimitată. Din această aporie Kant face direct principiul de construcție al teoriei sale a cunoașterii în măsura în care el reinterpretează limitările unei capacități finite a cunoașterii drept condiții transcendente ale unei cunoașteri ce progresaază la infinit: „Modernity begins with the incredible and ultimately unworkable idea of a being who is

Note:

pictării - îl vedem în timpul unei pauze de masă și știm că va dispărea în spatele pânzei de îndată ce-și va relua lucrul. Chipurile celor două modele pot fi recunoscute într-o oglindă în manieră cert indistinctă, însă în timpul actului pictării nu pot fi direct observate. În fine, tot atât de puțin poate fi reprezentat actul privirii - privitorul pictat ce intră în spațiul tabloului din dreapta, în spate, nu poate prelua această funcție. (Cf. Foucault (1971), p 31-45, 3 72-377).⁴⁴³
M. Foucault, (1971), 373.

sovereign precisely of being enslaved, a being whose very finitude allows him to take the place of God."⁴⁴⁴

Foucault dezvoltă într-un arc cuprinzător, ce se întinde de la Kant și Fichte până la Husserl și Heidegger, ideea sa centrală, aceea că modernitatea se distinge prin forma de cunoaștere autocontradictorie și antropocentrică a unui subiect structural suprasolicitat, a unui subiect finit ce transcende la infinit. Filosofia conștiinței se supune unor constrângeri de strategie conceptuală în baza cărora ea trebuie să dubleze subiectul și să-l privească de fiecare dată sub două aspecte contrare, incompatibile între ele. Impulsul de a ieși din această oscilare instabilă între două aspecte ale autotematizării, pe cât de ireconciliabile, pe atât de inevitabile, devine vizibil ca voință nedomolită de a ști, și de a ști tot mai mult. Această voință se avântă cu trufie dincolo de tot ceea ce este capabil să facă un subiect structural suprasolicitat și supraepuizat. În acest mod, forma modernă a cunoașterii este determinată prin dinamica proprie a unei *voințe de adevăr*, voință pentru care fiecare frustrare este doar imboldul către producerea unei înnoite cunoașteri. Această voință de adevăr este acum pentru Foucault cheia pentru raportul intern dintre cunoaștere și putere. Științele umane ocupă terenul ce a fost descoperit prin autotematizarea aporetică a subiectului cunoscător. Ele constituie, cu pretențiile lor trufașe și niciodată satisfăcute, fațada unei cunoașteri universal valabile, în spatele căreia se ascunde facticitatea purei voințe de autostă-pânire cunoscătoare - a unei voințe îndreptate către creșterea nemăsurat productivă a cunoașterii, în vârtejul căreia se constituie subiectivitatea și conștiința de sine.

Foucault urmărește această constrângere a dublării aporetice a subiectului autoreferențial pe baza a trei opoziții: cea dintre transcendental și empiric, dintre actul reflexiv al conștientizării și inaccesibilul, imemorialul reflexiv, în fine, dintre timpul perfect aprioric al unei origini mereu preexistente și timpul viitor apropiat al întoarcerii încă așteptate a originii. Foucault ar fi putut să expună aceste opoziții referindu-se la *Doctrina științei* a lui Fichte; este vorba aici tocmai de acele constrângeri conceptuale ale filosofiei subiectului, care se concretizează exemplar în acțiunea eului absolut. Eul poate să intre în posesia de sine însuși, să se „pună” pe sine, doar punând înconștient un „non-eu” și încercând să-l recupereze gradual pe acesta ca pe ceea ce este pus de către eu. Acest act al punerii de sine mijlocite se lasă înțeles sub trei aspecte diferite: ca un proces de cunoaștere de sine, ca unul

Note:

⁴ „Modernitatea începe cu ideea incredibilă și, în definitiv, impracticabilă a unei ființe ce este suverană tocmai pentru că este aservită, o ființă a cărei înseși finitudine îi permite să ia locul lui Dumnezeu.” Dreyfus, Rabinow (1982), 30. (în limba engleză în original - n.t.)

de ajungere la conștiință și ca proces de formare. În fiecare dintre aceste dimensiuni, gândirea europeană a secolelor 19 și 20 oscilează între alternative teoretice care se exclud reciproc - și de fiecare dată tentativa de a evita dificultățile alternative sfârșește în încurcăturile unui subiect ce se divinizează pe sine, consumându-se în actul unei vane autotranscendențe.

De la Kant, eul ocupă simultan poziția unui subiect empiric în lume, în care se găsește ca obiect între alte obiecte, și poziția unui subiect transcendent față cu întregul lumii, pe care el însuși o constituie ca totalitate a obiectelor experienței posibile. Prin această dublă poziționare⁴⁴⁵, subiectul cunoscător se vede, bineînțeles, provocat ca aceleași activități ce sunt o dată concepute drept operații ale unei sinteze transcendente să fie altă dată analizate empiric ca un proces supus legilor naturii, indiferent dacă aparatul cunoașterii noastre este acum explicat în manieră psihologică, cultural-antropologică, biologică sau istorică. Evident, gândirea nu poate să se resemneze cu aceste alternative ireconciliabile. De la Hegel la Merleau-Ponty abundă încercările de a depăși această dilemă într-o disciplină care să unească ambele aspecte și care să conceapă istoria concretă a formelor apriori ca pe un proces de autoproducere a spiritului sau a speciei. Întrucât aceste întreprinderi hibride urmăresc utopia cunoașterii complete de sine, ele se transformă întotdeauna cu necesitate în pozitivism.⁴⁴⁶

Foucault descoperă aceeași dialectică în a doua dimensiune a punerii de sine. Începând cu Fichte, eul ca subiect reflexiv are această dublă experiență: pe de o parte, el se găsește mereu deja în lume ca ceva în devenire contingentă, opac, dar, pe de altă parte, el începe, tocmai prin această reflecție, să facă transparent acel în-sine și să-l aducă pentru-sine la conștiință. De la Hegel la Husserl, trecând prin Freud, abundă tentativele de a duce mai departe acest proces al conștientizării datului prealabil și de a găsi un punct de vedere metodic plecând de la care ceea ce *prima facie* se refuză cu obstinație conștiinței ca fiind ceva extrateritorial - fie acesta trupul, nevoia ca natură, munca sau limbajul - să poată fi, totuși, recuperat în reflecție, făcut familiar și transformat în ceva transparent. Freud stabilește ca imperativ că Șinele trebuie să devină Eu, Husserl impune fenomenologiei țelul de a clarifica și a pune sub control conștient tot ceea ce este doar implicit, antepredicativ, deja sedimentat, non-actual, într-un cuvânt: fundamentul negândit și ascuns al subiectivității productive. Și aceste tentative hibride de emancipare de inconștient-enigmatic

Note:

⁴⁴⁵ Dieter Henrich, *Fluchtlinien*, Ffm. 1982, 125 sqq.

⁴⁴⁶ Cu aceasta am putea explica și motivul pentru care, în filosofia analitică, materialismul

rămâne cu atâta succes în viață - și anume pe baza problematicii corp/spirit.

s-au lăsat pradă utopiei completei autotransparențe și se preschimbă, de aceea, în disperare nihilistă și scepticism radical.

În fine, la aceeași dialectică conduce și dorința de a se sustrage celei de-a treia dedublări a subiectului originar creator și, totodată, înstrăinat de această origine.

Omul se recunoaște drept produsul îndepărtat al unei istorii ce ajunge înapoi până în era arhaică, istorie căreia el nu îi mai este stăpân, deși aceasta trimite la omul producător ca autor al ei. Originile se retrag din fața gândirii moderne cu atât mai mult, cu cât aceasta le caută mai energic: „și se propune în mod paradoxal să înaintăm în direcția în care această retragere se face și nu încetează a se adânci.” La acestea răspunde, pe de o parte, filosofia istoriei de la Schelling, prin Marx, până la Lukács cu figura de gândire a unei reîntoarceri din înstrăinat ce îmbogățește, a odiseei spiritului; iar pe de altă parte, gândirea dionisiacă, de la Holderlin, prin Nietzsche, până la Heidegger, cu ideea zeului ce se sustrage sieși, „ce eliberează originea pe măsura retragerii sale.”⁴⁴⁷ Aceste reprezentări hibride ale istoriei, întrucât trăiesc dintr-un fals impuls escatologic, pot deveni practice doar în forma terorii, automanipulării și aservirii.

Acestei gândiri antropocentrice, puse în mișcare de Kant - gândire care se împotmolește cu utopiile sale ale eliberării în praxisul aservirii - Foucault îi subordonează și științele umane. El le lasă, cu prudență, științelor experimentale ale naturii o poziție aparte; ele s-au desprins manifest din rețeaua de practici din care provin (în primul rând, din practicile interogatoriului judiciar) și au putut atinge o anumită autonomie. Alta este situația științelor umane. Sunt atinse de turnura antropologică în primul rând gramatica, istoria naturală și economia, acele științe care încă din timpul perioadei clasice au apărut ca taxonomice. Gramatica generală face loc istoriei limbilor naționale, tabelele istoriei naturale fac loc evoluției speciilor, analiza bogățiilor cedează locul unei teorii ce reduce valorile de utilizare și de schimb la exploatarea forței de muncă. Cu aceasta se naște o perspectivă-din care omul este perceput ca o *ființă vie* ce *vorbește* și *muncește*. Științele umane trag folos de pe urma acestei perspective; ele analizează omul ca pe o ființă ce se raportează la obiectivările produse de el însuși în calitate de ființă care vorbește și muncește. În măsura în care psihologia, sociologia și politologia, dar și științele culturii și cele ale spiritului se implică în domenii de obiecte pentru care subiectivitatea - în sensul raportării la sine a oamenilor ce trăiesc, acționează și vorbesc - este constitutivă, acestea cad în vântejul voinței de a ști, o apucă pe traiectoria unei creșteri nemăsurat productive a cunoașterii. Ele sunt lăsate pradă dialecticii eliberării și

aservirii, mai lipsite

de apărare decât știința istoriei, care dispune cel puțin de potențialul sceptic al relativizării istorice, și încă și mai lipsite de apărare decât etnologia și psihanaliza - căci acestea, cel puțin, se mișcă deja (cu Levi-Strauss și Lacan) reflexiv prin jungla inconștientului structural și individual.

Deoarece științele umane - mai întâi de toate psihologia și sociologia -abordează cu modele *împrumutate* și cu idealuri de obiectivitate *străine* un om care este fixat, prin intermediul formei moderne a cunoașterii, înainte de toate ca obiect al cercetării științifice, poate apare în spatele lor un impuls pe care nu-l pot mărturisi fără a periclita pretenția lor la adevăr: tocmai acel nestăvilit elan către cunoaștere, către autodominare și creștere de sine prin care subiectul erei postclasice, însingurat metafizic și structural suprasolicitat, părăsit de Dumnezeu și autodivinizat, caută să scape aporiilor auto-tematizării sale: „Suntem tentați să credem că omul a fost eliberat de el însuși de când a descoperit că nu mai stă nici în centrul creației, nici în centrul spațiului, poate nici pe creasta sau la capătul extrem al vieții. Însă dacă omul nu mai e suveran în lume, dacă nu mai domnește în mijlocul ființei, științele umane devin periculoase verigi intermediare.”⁴⁴⁸

Simple verigi intermediare, pentru că ele nu mai pretind imediat, precum științele reflexive sau filosofia, acea dinamică autodistructivă a subiectului ce se pune pe sine, ci sunt inconștient instrumentalizate pentru aceasta. Științele umane sunt și rămân pseudoștiințe, pentru că nu pot scruta constrângerea la dedublarea aporetică a subiectului autoreferent și nu pot admite voința, structural produsă, de autocunoaștere și autoreificare - și de aceea nu reușesc să se elibereze de puterea care le pune în mișcare. Acest fapt îl ilustrase Foucault deja în *Nebunie și societate* prin exemplul pozitivismului psihiatric.

Care sunt atunci rațiunile ce-l determină pe Foucault să reinterpreteze această voință specifică de cunoaștere și adevăr ce e constitutivă pentru forma modernă a cunoașterii în general și pentru științele umane în special -să reinterpreteze această voință de cunoaștere și autodominare *în manieră generalizatoare* ca fiind o voință de putere *per se* și să postuleze că pentru *toate* discursurile, nu doar pentru cele moderne, se poate demonstra un caracter secret de putere și o origine în practici ale puterii? În fapt, această premisă marchează turnura de la o arheologie a cunoașterii la explicarea genealogică a originii, ascensiunii și decăderii acelor formațiuni de discurs ce umplu fără goluri și fără sens spațiul istoriei.

X. Aporiile unei teorii a puterii

Arheologia științelor umane nu oferă, o dată cu dinamica autodomi-nării producătoare de cunoaștere, doar punctul de abordare pentru o angrenare internă a cunoașterii cu voința de cunoaștere; *Ordinea lucrurilor* suscită, de asemenea, și întrebările la care Foucault răspunde câțiva ani mai târziu dezvoltând din voința de cunoaștere acel concept fundamental de putere pe care se sprijină istoriografia sa genealogică. Fie-mi permis să indic trei dificultăți:

- a) în primul rând, Foucault trebuie să fi fost iritat de înrudirea manifestă ce exista între arheologia sa a științelor umane și critica lui Heidegger la adresa metafizicii epocii moderne. Epistemele sau formele cunoașterii specifice Renașterii, epocii clasice și modernității desemnează cezuri epocale și totodată stadii ale dezvoltării aceleiași înțelegeri centrate în subiect a ființei, pe care Heidegger a analizat-o în concepte asemănătoare plecând de la Descartes, prin Kant și până la Nietzsche. Foucault nu poate urma totuși calea depășirii filosofiei subiectului prin critica metafizicii; el demonstrase că nici concepția despre istoria ființei nu iese din cercul celei de-a treia autotematizări a subiectului autoreferențial, adică din cel al efortului său de a-și lua în stăpânire o origine ce se retrage permanent. Filosofia târzie a lui Heidegger -aceasta era teza - este prinsă tocmai în acel joc enigmatic pe care Foucault îl tratase sub titlul *Retragerea și întoarcerea originii*. Din acest motiv, Foucault va renunța cu totul, de acum înainte, la conceptul de epistemă.
- b) La fel de problematică ca și apropierea de Heidegger este aceea de structuralism. În *Ordinea lucrurilor*, Foucault voise să-i întâmpine cu un râs filosofic eliberator pe toți cei „care nu vor să formalizeze, fără să antropolo-gizeze, care nu vor să

mitologizeze, fără să demistifice", în genere pe toți apărătorii „reflecției stângiste sau stângace”.⁴⁴⁹ Cu acest gest, copiat după râsul lui Zarathustra, el vrea să-i trezească din somnul antropologic pe toți cei care „nu vor să gândească, fără a gândi totodată că omul este cel care

gândește”. Ei ar trebui să-și frece ochii și să pună întrebarea simplă dacă cumva omul în genere există.⁴⁵⁰ Evident, Foucault consideră, la acea epocă, doar structuralismul contemporan, etnologia lui Levi-Strauss și psihanaliza lui Lacan drept capabile „de a gândi golul omului dispărut”. Subtitlul inițial al cărții, *Arheologia structuralismului*, nu era deloc înțeles în sens critic. Însă această perspectivă a trebuit să se dizolve din momentul în care a devenit clar că structuralismul se lepădase deja în secret de modelul reprezentațio-nalismului semiotic pentru descrierea formei clasice a cunoașterii.⁴⁵¹ O depășire structuralistică a gândirii antropocentrice n-ar fi însemnat însă deloc o ofertă mai avantajoasă din partea modernității, ci doar înnoirea explicită a formei de cunoaștere protostructuraliste a epocii clasice.

c) în fine, o dificultate a reieșit din faptul că Foucault și-a efectuat studiul său asupra genezei științelor umane în forma și doar în forma unei arheologii a cunoașterii. Cum ar putea fi alăturată acestei analize a discursurilor științifice cercetarea - cunoscută nouă din studiile sale timpurii - asupra practicilor aferente acelor discursuri, fără a pune în pericol autosuficiența formelor de cunoaștere constituite în sine ca universuri? Această problemă l-a preocupat pe Foucault în cursul considerațiilor sale metodologice asupra *Arheologiei cunoașterii* (1969). În aceste considerații, el nu adoptă o poziție univocă, însă înclină către supraordonarea discursurilor față de practicile care constituie fundamentul acestora. Cerința structuralistă ca fiecare formațiune discursivă să fie înțeleasă strict din ea însăși pare a fi satisfăcută doar atunci când regulile de constituire a discursurilor ajung să guverneze baza lor instituțională. Conform acestei reprezentări, discursul combină mai întâi condițiile tehnice, economice, sociale și politice în rețeaua de practici care servesc apoi reproducerii lui.

Acest discurs - devenit complet autonom, detașat de restricții contextuale și de condiții de funcționare, așadar care *guvernează* practicile ce-i stau la bază - este bineînțeles grevat de o dificultate conceptuală. Drept fundamentale trec regulile, accesibile arheologic, ce fac posibile discursurile. Aceste reguli însă fac un discurs inteligibil doar în condițiile sale de posibilitate; ele nu sunt suficiente pentru a explica praxisul discursiv în funcționarea sa efectivă. Nu există, de fapt, nici o regulă care și-ar putea reglementa propria aplicare. Un discurs condus de reguli nu poate reglementa el însuși contextul în care se află inserat: „Thus, although nondiscursive influences in

Note:

⁴⁵⁰ M. Foucault, (1971), 388.

M. Frank atrage atenția asupra acestei preferințe a lui Foucault pentru modelul reprezentării, preferință ce nu poate fi justificată sistematic, în M. Frank, *Was heisst Neostrukturalismus?* Ffin. 1984, prelegerile 9/10.

the form of social and instituțional practices, skills, pedagogical practices and concrete models (e.g. Bcntham's Panopticum) constantly intrude into Foucault's analysis... he must locate the productive power revealed by discursive practices in the regukrity of these same practices. The result is the stränge notion of regularities which regulate themselves".⁴⁵²

Foucault scapă de această dificultate atunci când abandonează autonomia formelor de cunoaștere în favoarea fundamentării lor pe tehnologii de putere și *subordonează* arheologia cunoașterii unei genealogii tare explică geneza cunoașterii din practici de putere.

Această teorie a puterii se recomandă și pentru rezolvarea celorlalte două probleme: cu ea, Foucault poate să lase în urmă filosofia subiectului fără a se sprijini pe modele structuraliste sau de genul istoriei ființei, care -conform analizei sale - sunt încă legate de forma clasică sau modernă de cunoaștere. Istoriografia genealogică elimină autonomia discursurilor ce se autoreglementează, ca și succesiunea epocală și orientată a formelor globale de cunoaștere. Doar când, sub privirea incoruptibil genealogică, discursurile ies la suprafață și se sparg ca bulele de gaz din mlaștina proceselor anonime de dominare va fi îndepărtat, se pare, pericolul antropocentrismului. Prin răsturnarea energetică a raporturilor de dependență între forme de cunoaștere și practici de putere, Foucault își deschide o problemă ce este, față de istoria strict structuralistă a sistemelor de cunoaștere, una de natura teoriei sociale, iar față de istoria înțelegerii ființei ca critică a metafizicii, una uaturalistică. Discursurile științelor, în genere discursurile în care cunoașterea este constituită și transmisă își pierd poziția privilegiată; ele alcătuiesc, împreună cu alte practici discursive, niște complexe de putere ce reprezintă un domeniu de obiecte *sui generis*. Prin abordarea de genul tipurilor de discurs și al formelor de cunoaștere trebuie acum să fie descoperite tehnologiile dominării în jurul cărora fiecare complex de putere dominant se coagulează, ajunge la conducere și este în fine uzurpat de complexul de-putere următor. Cercetarea istorică a tehnologiilor puterii care instrumentalizează sistemele de cunoaștere până la nivelul criteriilor de validitate ale acestora ar trebui să se poată mișca pe solul ferm al unei teorii sociale naturaliste.

Note:

"Astfel, deși influențe nondiscursive, sub forma practicilor sociale și instituționale, abilităților, practicilor pedagogice și modelelor concrete (ex. *Panoptikon-vX* lui Bentham), se insinuează constant în analiza lui Foucault... el trebuie să localizeze puterea productivă dezvăluită de către practicile discursive în chiar regularitatea acestor practici. Rezultatul este noțiunea stranie a unor regularități ce se reglementează pe sine" - Dreyfus, Rabinow (1982), 84; cf. Și A. Honneth (1985), 133 sqq.

Evident, Foucault dobândește acest fundament doar prin faptul că, în privința *propriei* sale istoriografii genealogice, el nu gândește genealogic și face de nerecunoscut originea conceptului său transcendent-istoric de putere.

Așa cum am arătat, Foucault studiasse în științele umane tocmai forma unei cunoașteri care se prezintă cu pretenția unei epurări a inteligibilului de tot ceea ce este empiric, accidental și particular și care, datorită acestei pretenții de separare între validitate și geneză, este foarte potrivită ca mediu al puterii: știința modernă - pentru că se pune pe sine ca absolută în acest mod

- poate să ascundă față de sine și de alții acel impuls care împinge un subiect

- izolat metafizic și repliat reflexiv asupra-și - către o neobosită dominare de sine.

Această voință de cunoaștere ar trebui să intervină în constituția discursurilor științifice și să explice de ce știința despre om constituită științific se poate coagula nemijlocit într-o autoritate disciplinară sub forma terapiilor, rapoartelor,

tehnologiilor sociale, planurilor de învățământ, testelor, rapoartelor de cercetare, băncilor de date, propunerilor de reformă etc. Voința modernă de cunoaștere determină „ansamblul regulilor după care adevărul este distins de fals, iar adevărul este dotat cu efecte de putere specifice”.⁴⁵³ În cursul trecerii la teoria puterii,

Foucault detașează această voință de cunoaștere din contextul istoriei metafizicii și o dizolvă în genere în categoria de putere. Această transformare are la bază două operații: în primul rând, Foucault postulează o voință constitutivă de adevăr pentru

toate timpurile și pentru *toate* societățile: „Fiecare societate își are propria ordine a adevărului, politica ei generală a adevărului: anume, ea acceptă anumite discursuri pe care le face să funcționeze ca adevărate”.⁴⁵⁴ Dincolo de această generalizare spațio-temporală, Foucault întreprinde o neutralizare reală: el transfigurează voința

de cunoaștere într-o voință de putere care trebuie să fie immanentă *tuturor* discursurilor, nicidecum doar celor specializate pe adevăr, într-un mod asemănător

celui în care voința de autodominare a subiectivității moderne este immanentă științelor umane. Doar după ce au fost eliminate urmele acestei transformări poate să reapară voința de cunoaștere - în subtitlul la primul volum al *Istoriei sexualității*

(1976) - coborâtă acum, se-nțelege, pe treapta inferioară a unui caz special:

„dispozitivul de adevăr” apare acum ca unul între mai multe „dispozitive de putere”.

Originea astfel *ocultată* a conceptului de adevăr din conceptul - specific criticii metafizicii - de voință de adevăr și de cunoaștere explică și

aplicarea sistematică ambivalență a categoriei de „putere”. Mai precis, această categorie păstrează, pe de o parte, inocența unui concept aplicabil descriptiv și servește unei *analize empirice* a tehnologiilor de putere, analiză care, sub aspectul metodei, nu se deosebește de o sociologie a cunoașterii ce procedează funcționalist și este orientată istoric. Pe de altă parte, categoria puterii păstrează din istoria ascunsă a genezei sale și sensul unui concept fundamental *constitutiv teoretic* care conferă analizei empirice a tehnologiilor de putere semnificația de critică a rațiunii și asigură istoriografiei genealogice efectul său demascator.

II

Această ambiguitate sistematică explică, ce-i drept, dar nu justifică acea legătură paradoxală între o atitudine pozitivistă și pretenția critică ce caracterizează lucrările lui Foucault începând cu anii '70. În *A supraveghea și a pedepsi*, Foucault tratează (preponderent pe baza unui material francez) tehnologiile dominării ce au apărut în epoca clasică (vorbind în linii mari, în epoca absolutismului) și în cea modernă (așadar de la sfârșitul secolului 18). Formele corespunzătoare de executare a pedepsei servesc drept idei conducătoare ale unei cercetări în centrul căreia stă „nașterea închisorii”. Acel complex de putere care s-a concentrat în epoca clasică în jurul suveranității statului ce monopolizează forța se depozitează în jocurile de limbaj de nuanță juridică ale dreptului natural modern, jocuri ce operează cu conceptele fundamentale de contract și lege. Sarcina efectivă a teoriilor statului absolutist este, evident, mai puțin justificarea drepturilor omului, cât punerea bazelor pentru concentrarea întregii forțe în mâinile suveranului. Acestuia îi revine construirea unui aparat administrativ public și centralizat și procurarea unei cunoașteri organizatorice utile administrativ. Nu cetățeanul cu drepturile și datoriile sale, ci supusul cu trupul și sufletul său este obiect al noii nevoi de cunoaștere care este satisfăcută în primul rând prin cunoașterea pozitivistă și statistică asupra nașterii și morții, bolii și criminalității, muncii și comerțului, bunăstării și sărăciei populației. În acestea, Foucault vede deja începuturile unei biopolitici care se constituie treptat în spatele paravanului oficial al discursurilor purtate juridic referitoare la suveranitatea statului. Prin aceasta se naște o altă putere disciplinară, decuplată de jocurile de limbaj normative. Ea se condensează într-un complex de putere nou - tocmai cel modern - în aceeași măsură în care științele umane devin mediul acestei

puteri și fac forma panoptică a controlului să pătrundă în toți porii trupului supus și ai sufletului obiectualizat.

Foucault tratează transformarea modului de executare a pedepsei de la tortură la închisoare ca fiind procesul exemplar pe baza căruia ar vrea să dovedească nașterea gândirii moderne antropocentrice din tehnologiile moderne ale stăpânirii. El înțelege pedepsele și torturile excesive la care este supus criminalul în epoca clasică drept spectacolul teatral, trăit ambivalent de către popor, al puterii nerușinat înscenate a suveranului răz bunător. În modernitate, această torturare corporală demonstrativă este înlocuită de detenția care, ecranată față de exterior, răpește libertatea. Foucault înțelege închisoarea panoptică ca pe un aparat care îi face pe deținuți nu doar docili, ci îi și transformă. Influența normalizatoare, atotpătrunzătoare a unei puteri disciplinare omniprezente intervine, prin dresajul corpului, până în comportamentul cotidian, produce o atitudine morală modificată și trebuie în orice caz să susțină motivația pentru munca regulată și viața ordonată. Această tehnologie a pedepsei se poate răspândi rapid la sfârșitul secolului 18 deoarece închisoarea este numai un element în ansamblul bogat al disciplinelor corporale. Acestea se impun în același timp în manufacturi și ateliere, în cazărmi, școli, spitale și închisori. Științele umane sunt apoi acelea care prelungesc în mod subtil efectul normalizator al acestor disciplinări corporale până în intimitatea persoanelor și populațiilor obiectualizate științific și totodată înghesuite în subiectivitatea lor.⁴⁵⁵ *După forma lor, științele umane*

⁴⁵⁵ „Aceste științe, în fața cărora „umanitatea” noastră se entuziasmează de mai bine de un secol, își au matricea și modelul în minuțiozitatea mărunță și răutăcioasă a disciplinelor și a investigațiilor lor. Acestea au probabil, în cazul psihologiei, psihiatriei, pedagogiei, criminologiei și al multor altor cunoștințe exotice, tocmai rolul pe care altădată puterea teribilă a Inchiziției îl avea pentru studiul netulburat al animalelor, plantelor sau pământului. Altă putere, altă cunoaștere. În pragul epocii clasice, Bacon, juristul și omul politic, a încercat să definească o metodologie a cercetării pentru științele empirice. Care Păstrător al Sigiliului Regal și Lord Cancelar (funcții deținute de Francis Bacon la Curtea Angliei - n. trad.) va întocmi metodologia examinării pentru științele umane? Dar poate că aceasta nu e deloc posibilă. În timp ce cercetarea s-a desprins de rădăcinile sale istorice, ce coboară până la procedurile Inchiziției, pentru a deveni o tehnică a științelor empirice, examinarea a rămas în stricta vecinătate a puterii disciplinare, în care aceasta s-a constituit. Ea este încă un element mereu intrinsec disciplinelor. Cu siguranță, ea pare să fi suferit o purificare speculativă, fiind integrată în științe precum psihiatria și psihologia. Și într-adevăr, în forma testelor, convorbirilor, chestionarelor sau consultațiilor, ea pare să corijeze mecanismele disciplinare: psihologia școlară e însărcinată să compenseze rigorile școlii, așa cum dialogul medical sau psihiatric trebuie să corijeze efectele disciplinei muncii. Dar să nu ne lăsăm înșelați: aceste tehnici nu fac decât să trimită individul de la o instanță disciplinară la alta și reproduc, în formă

concentrată sau formalizată, schema putere/cunoaștere proprie fiecărei discipline. Detașându-se

trebuie să reprezinte un amalgam de putere și cunoaștere -*formațiunea de putere și cea de cunoaștere alcătuiesc o unitate indisolubilă*. Această teză tare nu se lasă, desigur, întemeiată doar cu argumente funcționaliste. Foucault arată doar cum prin aplicarea terapeutică și social-tehnică a cunoștințelor din domeniul științelor umane se pot atinge efecte disciplinare, efecte asemănătoare celor ale tehnologiilor de putere. Însă, pentru a atinge obiectivul demonstrației sale, el ar trebui să dovedească (de exemplu, în cadrele unei teorii transcendentale-pragmatice a cunoașterii) că strategiile specifice de putere se transformă în strategii științifice corespunzătoare de obiectualizare a experiențelor lingvistice cotidiene, și prejudecă prin aceasta sensul aplicării expresiilor teoretice la domenii de obiecte astfel constituite.⁴⁵⁶ Foucault nu a mai reluat ideile sale mai timpurii asupra rolului epistemologic al privirii clinice, idei ce duc întotdeauna în această direcție. Altfel, nu i-ar fi scăpat faptul că, în științele umane ale anilor '70, abordările obiectiviste nu mai erau de mult dominante, ba chiar concureau cu abordările hermeneutice și cele critice, care, după forma cunoașterii lor, sunt orientate după *alte* posibilități de utilizare decât manipularea și automanipularea. În *Ordinea lucrurilor*, Foucault redusese științele umane la forța constitutivă a unei voințe de cunoaștere explicate prin istoria metafizicii. Teoria puterii trebuie să ascundă această legătură, așa cum am arătat. De aceea, locul discuțiilor asupra teoriei constituirii rămâne de acum înainte neocupat. „Voința de cunoaștere” revine în titlul primului volum al istoriei sexualității (1976), însă într-o forma complet schimbată datorită teoriei puterii. Această voință a pierdut sensul transcendent al unei voințe - structural produse - de autodominare cunoscătoare și a luat forma empirică a unei tehnologii speciale de putere, care, împreună cu alte tehnologii de putere, fac mai întâi posibile științele omului. Această pozitivare tangibilă a voinței de adevăr și de cunoaștere devine explicită într-o autocritică pe care Foucault o expune în 1980 la Berkeley. În de modelul său politico-juridic, cercetarea a devenit loc al științelor naturii. Examenul, dimpotrivă, este în continuare integrat tehnologiei disciplinare.” (M. Foucault (1976), 290 sqq.) Acest pasaj este interesant sub un dublu aspect. Mai întâi, comparația între științele naturii și cele umane ne dă de înțeles că ambele s-au născut din tehnologii de putere, dar că numai științele naturii s-au putut desprinde de contextul genezei lor și au putut deveni discursuri serioase, care respectă efectiv pretenția lor la obiectivitate și adevăr. În al doilea rând, Foucault este de părere că științele umane nu s-au putut desprinde deloc de contextul genezei lor, deoarece, în cazul lor, practicile de putere intervin în istoria genezei lor nu doar cauzal, ci preiau rolul transcendent al constituirii a cunoașterii.

Note:

⁴⁵⁶ Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968; recent, K. O. Apel, *Die Erklären/Verstehen-Kontroverse*, Ffm. 1979.

această conferință, el admite că analiza tehnologiilor dominării întreprinsă în *A supraveghea și a pedepsi* dă o imagine unilaterală: „If one wants to analyze the genealogy of the subject in Western societies, one has to take into account not only techniques of domination, but also techniques of the self. Let's say one has to take into account the interaction between those two types of techniques, the point where the technologies of domination of individuals over one another have recourse to processes by which the individual acts upon himself.”⁴⁵⁷ Aceste tehnologii care solicită indivizilor să se examineze conștient și să descopere adevărul despre ei înșiși sunt derivate de Foucault - după cum se știe - din practicile confesiunii, în genere din examenul creștin al conștiinței. Practici structural similare - care pătrund, în cursul secolului 18, în toate domeniile educației - instalează, în jurul centrului percepției impulsurilor sexuale proprii și străine, o panoplie de instrumente de autoobservare și autochestionare. În fine, psihanaliza dă apoi acestor tehnologii ale adevărului - care nu atât că deschid intimitatea indivizilor, ci produc în primul rând interioritatea printr-o rețea tot mai deasă de raportări la sine - forma unei terapii întemeiate științific.⁴⁵⁸

Pe scurt, genealogia lui Foucault a științelor umane se prezintă într-un iritant rol dublu. Pe de o parte, ea joacă *rolul empiric* al unei analize a tehnologiilor puterii care ar trebui să explice contextul social de funcționare al științei omului; în acest caz, relațiile de putere interesează în calitatea lor de condiții ale genezei și de efecte sociale ale cunoașterii științifice. Aceeași genealogie joacă, pe de altă parte, *rolul transcendental* al unei analize a tehnologiilor puterii, analiză care ar trebui să explice cum sunt posibile în genere discursurile științifice despre om; în acest caz, ceea ce interesează sunt relațiile de putere ca și condiții constitutive pentru cunoașterea științifică. Aceste două roluri epistemologice nu mai sunt deci repartizate unor abordări concurente ce se referă pur și simplu la același obiect, anume la subiectul uman în manifestările sale de viață. Mai degrabă istoriografia genealogică

Note:

⁴⁵⁷ „Dacă vrem să analizăm genealogia subiectului în societățile occidentale, trebuie să ținem cont nu doar de tehnicile de dominare, ci și de tehnicile sinelui. Să spunem că trebuie să ținem seama de interacțiunea între aceste două tipuri de tehnici, punctul în care tehnologiile dominării unui individ asupra altuia recurg la procese prin care individul acționează asupra lui însuși.” - M. Foucault, *Howison Lecture on Truth and Subjectivity*, 20 octombrie, Berkeley, manuscris, 7

(în limba engleză în original - n. trad.).

⁴⁵⁸ în *Istoria sexualității* Foucault cercetează contextele genezei și utilizării în care se inserează psihanaliza. Din nou, argumentelor funcționaliste li se cere să întemeieze ceea ce nu pot întemeia - faptul că tehnologiile puterii sunt constitutive pentru domeniul științific de obiecte și de aceea prejudecă și criteriile de validitate pentru ceea ce trece, înăuntrul discursului științific, drept adevărat sau fals.

este cea chemată să reunească ambele demersuri într-unui singur - sociologie funcționalistă și în același timp cercetare istorică asupra constituirii.

În conceptul fundamental de putere, Foucault a reunit forțat noțiunea idealistă a sintezei transcendente cu presupuzițiile unei ontologii empiriste. Această abordare nu ar putea să deschidă o cale de ieșire din filosofia subiectului din cauza faptului că conceptul de putere, care ar trebui să ofere numitorul comun pentru componentele contrare de semnificație, este el însuși extras din repertoriul filosofiei conștiinței. Conform acesteia, subiectul poate avea, în principiu, față de lumea obiectelor reprezentabile și manipu-labile două și numai două raporturi: raporturi cognitive, reglementate prin *adevărul* judecăților, cât și raporturi practice, reglementate prin *succesul* acțiunilor. Puterea este acel lucru prin care subiectul exercită o influență asupra obiectelor în cadrul acțiunilor încununate de succes. În această situație, succesul acțiunii depinde de adevărul judecăților implicate în planul acțiunii; prin criteriul succesului acțiunii, puterea rămâne dependentă de adevăr. Foucault răstoarnă dintr-o lovitură această dependență a puterii de adevăr, făcând din ea o dependență a adevărului de putere. De aceea, puterea fondatoare nu mai are nevoie să fie legați de competențele subiecților ce acționează și fac judecăți - puterea devine lipsită de subiect. Cu toate acestea, nimeni nu se poate sustrage constrângerilor strategiei conceptuale a filosofiei subiectului prin faptul că efectuează operațiuni de răsturnare a conceptelor fundamentale ale acesteia. Foucault nu poate face să dispară toate acele aporii - pe care le reproșează filosofiei subiectului - printr-un concept de putere care este el însuși împrumutat din filosofia subiectului. Să nu ne surprindă deci dacă aceleași aporii răzbat din nou într-o istoriografie declarată a fi antiștiință și bazată pe un concept fundamental atât de paradoxal. Deoarece Foucault nu dă, metodologic, nici o justificare pentru aceste incompatibilități, atunci și motivul unilateralității cercetărilor sale empirice rămâne ascuns.

Foucault așteaptă de la trecerea la teoria puterii ca e'a să scoată cercetările sale din acel cerc în care științele umane ar fi prinse fără speranță de scăpare. În timp ce gândirea antropocentrică este atrasă - prin dinamica auto-dominării lipsite de sol ferm a unui subiect devenit reflexiv - în vârtejul obiectivismului, adică al obiectualizării omului, genealogia cunoașterii este chemată să se ridice la adevărata obiectivitate a cunoașterii. Am văzut deja că istoriografia genealogică întemeiată în teoria puterii trebuie să întreprindă trei substituții: în locul elucidării hermeneutice a contextelor de sens apare analiza unor structuri lipsite în sine de sens; pretențiile de validitate nu mai interesează decât ca funcțiuni ale complexelor de putere; iar judecățile de valoare, problematica justificării în genere a criticii, sunt eliminate în favoa-

rea explicațiilor istorice neutre valoric. Numele de „antiștiință” se explică nu doar plecând de la opoziția cu științele umane dominante; el semnalează, totodată, încercarea ambițioasă de a depăși aceste pseudoștiințe. Locul lor îl ia acum o cercetare genealogică care, tară să caute false modele luate din științele naturii, se va putea cândva măsura ca statut științific cu științele naturii. Cred că Paul Veyne sesizează intenția adevărată a prietenului său atunci când îl descrie pe Foucault drept „istoricul în stare pură”, care nu vrea altceva decât să spună cu stoicism cum s-au petrecut lucrurile: „Torul este istoric... și toate -ismele trebuie evacuate. În istorie nu există decât constelații individuale sau chiar singulare, iar fiecare este complet explicabilă pornind de la propria ei situație”.⁴⁵⁹

Firește, dramatica istorie a influențelor și chemarea către iconoclasam a lui Foucault ar putea fi cu greu explicate dacă fațada rece a istorismului radical n-ar acoperi pur și simplu pasiunile modernismului estetic. Genealogia este atinsă de un destin asemănător aceluia pe care Foucault îl ghicise științelor umane: pe măsură ce se retrage în obiectivitatea lipsită de reflecție a unei descrieri ascetic-neparticipante a unor practici de putere ce se schimbă caleidoscopic, istoriografia genealogică se revelă tocmai ca ceea ce ea nu vrea să fie: ca pseudoștiință *prezentistică, relativistă și criptonormativă*. În timp ce științele umane - conform diagnozei lui Foucault - cedează mișcării ironice de autodominare scientiștă și sfârșesc, sau mai bine zis își găsesc sfârșitul într-un *îngrozitor obiectivism*, destinul istoriografiei genealogice este nu mai puțin ironic: ea urmează mișcarea unei eliminări radical isto-riciste a subiectului și sfârșește într-un *îngrozitor subiectivism*.

III

Foucault se simte un „pozitivist fericit” deoarece propune trei reducții metodologice pline de consecințe: înțelegerea sensului propriei interpretului participant la discursuri este redusă în concepție etnologică la explicația discursurilor; pretențiile de validitate sunt reduse în manieră funcționalistă la efecte de putere; „a trebui” este redus la în manieră naturalistă la „a fi”. Vorbesc despre reducții, deoarece aspectele interne ale *semnificației*, ale *validității adevărului* și ale *valorii* nu se dizolvă realmente fără rest în aspectele concepute extern ale practicilor de putere. Momentele eliminate și refulate se reîntorc și-și cer drepturile - în primul rând pe plan metateoretic.

Foucault se împotmolește în aporii din clipa în care trebuie să explice cum trebuie înțeles ceea ce face însuși istoricul genealog. Căci pretinsa obiectivitate a cunoașterii se vede pusă sub seninul întrebării (1) prin *presentismul* involuntar al unei istoriografii ce rămâne legată de situația ei de plecare; (2) prin inevitabilul *relativism* al unei analize raportate la prezent, care nu se poate înțelege pe sine decât ca demers practic dependent de context; și (3) prin *părtinirea* arbitrară a unei critici ce nu-și poate proba fundamentele normative. Foucault este suficient de incoruptibil pentru a admite aceste inconsecvențe - dar, firește, nu trage de aici nici o consecință.

1) Așa cum am arătat, Foucault vrea să elimine problematica hermeneutică și, prin aceasta, autoreferențialitatea ce intră în joc o dată cu accesul comprehensiv la un domeniu de obiecte. Istoricul genealog nu trebuie să procedeze asemeni hermeneutului, nu trebuie să încerce să facă inteligibil ceea ce actanții fac și gândesc, plecând de la un context de tradiție întretesut cu propria înțelegere de sine a actanților. El trebuie mai degrabă să explice, pornind de la practici *fondatoare*, orizontul înăuntrul căruia asemenea manifestări pot apărea ca având sens. Astfel, de exemplu, el nu derivă interdicția luptelor de gladiatori în Roma târzie din influența umanizatoare a creștinismului, ci din îndepărtarea unei formațiuni de putere de către cea care-i urmează⁴⁶⁰: în orizontul noului complex de putere din Roma perioadei post-constantiniene este, de exemplu, foarte firesc ca conducătorul să nu mai trateze poporul ca pe o turmă de oi ce trebuie păzite, ci ca pe un grup de copii ce au nevoie să fie educați - iar copiii nu au voie să fie lăsați la spectacole sângeroase.

Discursurile prin care erau justificate instituirea sau abolirea luptelor de gladiatori nu mai servesc decât ca acoperire pentru un praxis de putere aflat inconștient la baza acestora. Ca sursă a oricărui sens, practicile însele sunt lipsite de sens; istoricul trebuie să se apropie de ele venind din afară pentru a le înțelege structura. Pentru aceasta, nu e nevoie de nici o preînțelegere hermeneutică, ci doar de conceptul istoriei ca o metamorfoză caleidoscopică a unor figuri lipsite de sens, a unor universuri de discurs ce nu mai au nimic în comun, în afara unicei determinări de a fi în genere protuberante ale puterii.

Împotriva acestei înțelegeri de sine ce insistă pe obiectivitate, prima privire aruncată pe una din cărțile lui Foucault ne învață că nici istoricul radical nu poate explica tehnologiile de putere și practicile dominării altfel decât comparându-le - și că în nici un caz nu poate explica pe vreuna ca o totalitate plecând de fiecare dată de la ea însăși. În acest caz, punctele de vedere din care el face comparațiile sunt inevitabil legate de propria situație herme-

Note:

⁴⁶⁰ Acest exemplu îl tratează Veyne (1981), 6 sqq.

neutică de plecare. Această se vede, printre altele, în faptul că Foucault nu se poate sustrage constrângerii împărțirii, implicit raportate la prezent, a epocilor. Fie că e vorba de istoria nebuniei, a sexualității sau a executării pedepselor, formațiunile de putere ale Evului Mediu, ale Renașterii și epocii clasice trimit mereu la aceea putere disciplinară, aceea biopolitică pe care Foucault o consideră destinul prezentului nostru. În partea finală din *Arheologia cunoașterii*, el își face singur acest reproș, bineînțeles doar pentru a i se sustrage: „într-o clipă, și fără ca eu să pot prevedea un sfârșit, discursul *meu* - departe de a putea determina locul din care *el* vorbește - evită solul pe care s-ar putea sprijini.”⁴⁶¹ Foucault este conștient, fără a putea da o soluție, de aporia unui demers care vrea să fie obiectivist și care trebuie să rămână un diagnostic al vremii.

Foucault se lasă dus de melodia răsuflată a unui iraționalism *mărturisit* doar în contextul interpretării sale a lui Nietzsche. Mai precis, autoeliminarea, sau „jertfirea subiectului cunoscător” - pe care istoricul radical trebuie să și-o ceară în vederea obiectivității purei analize structurale - suferă o ironică convertire în contrariul său: „După pretenția sau masca sa, conștiința istorică este neutră, eliberată de orice pasiune și dedicată doar adevărului. Dar dacă se întreabă pe sine, și *în genere pe fiecare* conștiință științifică în istoria ei, va desoperi formele și transformările voinței de cunoaștere ca fiind instinctul, pasiunea, febra inchizitorială, rafinamentul crud, răutatea; va descoperi violența luării de poziție. Analiza istorică a acestei grandioase voințe de cunoaștere a umanității arată limpede că nu există cunoaștere care să nu se sprijine pe nedreptate (și că, din această cauză, în cunoaștere nu există nici un drept la adevăr și nici o întemeiere a adevărului)”⁴⁶².

Astfel, tentativa de a explica formațiunile de discurs și putere doar plecând de la ele însele, sub privirea inexorabil obiectivatoare a analiticiului ce vine de departe și se opune fără a înțelege la tot ceea ce e local, se transformă în contrariul său.

Demascarea a iluziilor obiectiviste ale *oricărei* voințe de cunoaștere duce la acordul cu o istoriografie orientată narcisic către poziția istoricului, care instrumentalizează considerarea trecutului pentru nevoile prezentului: „istoria reală” aruncă „sonda în adâncuri din locul în care stă”⁴⁶³.

2) Istoriografia lui Foucault se poate sustrage acestui prezentism acut tot atât de puțin ca și relativismului. Cercetările sale se împotmolesc tocmai în autoreferențialitatea ce trebuie eliminată printr-o tratare naturalistă a problematicii validității. Istoriografia genealogică trebuie într-adevăr să facă

Note:

⁴⁶¹ M. Foucault, (1973), 292.

⁴⁶² M. Foucault (1974), 107.

⁴⁶³ M. Foucault, (1974), 101.

accesibile unei analize empirice practicile de putere tocmai în activitățile lor de constituire a discursurilor. Din această perspectivă, pretențiile de adevăr nu sunt limitate doar la discursurile înăuntrul cărora apar. Ele își epuizează în genere semnificația în contribuția funcțională pe care și-o aduc la autoafirmarea *respectivului* univers de discurs. Sensul pretențiilor de validitate constă deci în efectele de putere pe care acestea le au. Pe de altă parte, această asumție fundamentală a teoriei puterii este autoreferențială; ea trebuie, dacă este corectă, să distrugă și fundamentele validității cercetărilor inspirate de ea. Dar dacă pretenția de adevăr, pe care Foucault însuși o leagă de genealogia sa a cunoașterii, ar fi într-adevăr iluzorie și s-ar dizolva în efectele pe care le-ar putea ea declanșa în rândul partizanilor ei, atunci întreaga întreprindere de demascare critică a științelor umane și-ar pierde sensul. Foucault face totuși istoriografie genealogică cu intenția serioasă de a instaura o știință care e superioară științelor umane falimentare. Însă dacă superioritatea ei nu s-ar putea exprima în faptul că în locul științelor umane depășite apare ceva mai convingător; dacă superioritatea ei s-ar manifesta doar în efectul de eliminare *efectivă* a discursurilor științifice până acum dominante, atunci teoria lui Foucault s-ar epuiza în politica teoriei, și anume într-un scop al politicii teoriei ce ar depăși cu siguranță forțele întreprinderii eroice a unui singur om. Foucault este conștient de acest fapt. Din acest motiv, el ar dori să distingă genealogia de toate celelalte științe umane într-un mod care să fie compatibil cu asumțiile de bază ale propriei sale teorii. În acest scop, el aplică istoriografia genealogică la ea însăși; în propria istorie a genezei sale trebuie să apară diferența care să poată întemeia superioritatea ei față de toate celelalte științe umane.

Genealogia cunoașterii face uz de acele genuri descalificate de cunoaștere de care științele instituite se delimitează; ea oferă mediul pentru revolta „genurilor subjugate ale cunoașterii”. Prin acestea, Foucault nu înțelege în primul rând sedimentele simultan oculte și menținute prezente ale cunoașterii erudite, ci experiențele - niciodată avansate la rangul de cunoaștere oficială, niciodată suficient articulate - grupurilor supuse prin putere. Este vorba de cunoașterea implicită a „oamenilor plebei” care alcătuiesc într-un sistem de putere stratul cel mai de jos și sunt primii (fie drept cei ce suferă, fie drept cei ce lucrează cu normă întreagă la mașinăria suferinței) care simt o tehnologie de putere pe propria lor piele — de exemplu, cunoașterea celor internați psihiatric sau infirmierilor, a delincvenților și a supraveghetorilor, a celor deportați în lagăre de concentrare și a gardienilor, a negrilor și homosexualilor, a femeilor și vrăjitoarelor, a vagabonzilor, copiilor și a nebunilor. Genealogia își conduce săpăturile în solul întunecat al acelei cunoașteri

locale, marginale și alternative „ce-și trage tăria doar din duritatea cu care se opune la tot ce o înconjoară”. Aceste depozite de cunoaștere sunt în mod normal „descalificate ca fiind incorecte sau insuficient elaborate: sunt genuri naive de cunoaștere, așezate pe treapta de jos a ierarhiei, dedesubtul nivelului de cunoaștere și științificitate cerut”.⁴⁶⁴ În ele doarme, însă, „cunoașterea istorică a luptelor”. Genealogia, care ridică aceste „amintiri locale” la nivelul de „cunoaștere erudită” trece deci de partea celor care se opun respectivelor practici de putere. De pe această poziție de contraputere ea dobândește perspectiva ce trebuie să treacă dincolo de perspectivele respectivilor deținători ai puterii. Din acest punct de vedere, ea trebuie să poată transcende toate pretențiile de validitate, care se constituie doar înăuntrul cercului de influență al puterii. Legătura cu cunoașterea descalificată a drojdiei societății va trebui să confere muncii de reconstrucție a genealogului superioritatea „care a furnizat criticii dezvoltate de către discursurile ultimilor cincisprezece ani forța ei esențială”.⁴⁶⁵

Aceasta ne amintește un argument al tânărului Lukács. Conform acestuia, teoria marxistă își datorează imparțialitatea ideologică posibilităților privilegiate de cunoaștere ale unei perspective asupra experienței constituite prin poziția muncitorului salariat în procesul de producție. În orice caz, argumentul era plauzibil numai în cadrele unei filosofii a istoriei care voia să găsească în interesul proletar de clasă interesul general, iar în conștiința de clasă a proletariatului, conștiința de sine a speciei. Concepția lui Foucault despre putere nu permite un asemenea concept de contraputere — specific filosofiei istoriei - care să privilegieze cunoașterea. *Fiecare* contraputere se mișcă deja în orizontul puterii pe care o combate și se transformă, odată victorioasă, într-un complex de putere ce provoacă o altă contraputere. Din acest cerc nu poate ieși nici genealogia cunoașterii în timp ce activează revolta formelor de cunoaștere descalificate și mobilizează cunoașterea celor subjugăți „contra constrângerilor unui discurs teoretic, unitar, formal și științific”.⁴⁶⁶ Cel care învinge avangarda teoretică de astăzi și depășește ierarhia existentă a cunoașterii pune prin înșuși acest fapt avangarda teoretică de mâine, instituie el înșuși o nouă ierarhie a cunoașterii. Oricum, nu este în stare să impună, pentru știința lui, o superioritate măsurată după pretenții de adevăr care transcend convențiile locale.

Note:

⁴⁶⁴ M. Foucault, (1978), 60 sq.

⁴⁶⁵ M. Foucault, (1978), 61.

⁴⁶⁶ M. Foucault, (1978), 65.

Astfel eșuează încercarea de a proteja istoriografia genealogică cu propriile ei mijloace fiță de autodezmințirea relativistă. Întrucât genealogia devine conștientă de proveniența sa din alianța cunoașterii erudite cu cea descalificată, ea nu face decât să găsească confirmat faptul că pretențiile de validitate ale contradis cursurilor nu contează nici mai mult, nici mai puțin decât cele ale discursurilor aflate la putere - nici ele nu *sunt* nimic altceva decât efecte de putere care se declanșează. Foucault vede această dilemă, dar și de această dată se eschivează de la a da un răspuns. El se declară iarăși adeptul unui perspectivism combativ doar în contextul receptării sale a lui Nietzsche: „Istoricii caută, pe cât posibil, să șteargă tot ceea ce, în cunoașterea lor, ar putea trăda locul din care privesc, momentul în care se găsesc, partea de care sunt, și inevitabilitatea pasiunilor lor. Simțul istoric, așa cum îl înțelege Nietzsche, știe că este perspectivist... El privește dintr-un anumit punct de vedere; este decis să subestimeze, să spună da sau nu, să urmărească toate urmele otrăvii, să găsească antidotul cel mai bun.”⁴⁶⁷

3) Rămâne, în fine, să examinăm dacă Foucault reușește să scape de acel criptonormativism de care se fac vinovate, în concepția sa, științele umane ce insistă pe neutralitatea valorică. Istoriografia genealogică trebuie să ajungă, adoptând o atitudine strict descriptivă, în spatele universurilor de discurs doar înăuntrul cărora se discută despre norme și valori. Ea pune în paranteze pretențiile normative de validitate, ca și pretențiile la adevărul propozițional, și se abține de la a întreba dacă unele formațiuni de discurs sau de putere ar putea fi mai justificate decât altele. Foucault se opune cerinței de a lua o poziție; el își bate joc de „dogma stângistă” care consideră puterea ceva rău, detestabil, steril și mort - „iar aceea, asupra căreia puterea se exercită, drept ceva bun, autentic și măreț”.⁴⁶⁸ Pentru el nu exista nici o „atitudine corectă”. În spatele acestei idei e convingerea că politica - care a stat, de la 1789 încoace, sub semnul revoluției - a ajuns la un sfârșit, că teoriile care au gândit relația dintre teorie și praxis sunt depășite.

Deja *această* întemeiere a unei neutralități valorice de gradul doi nu este, firește, neutră din punct de vedere valoric. Foucault se înțelege pe sine ca un dizident care opune rezistență gândirii moderne și puterii disciplinare deghezată umanist. Doctele sale tratate sunt impregnate de *engagement* până și în stil și alegerea cuvintelor; gestul critic domină teoria nu mai puțin decât imaginea despre autor pe care o degajă întreaga operă. Prin aceasta, Foucault se deosebește, pe de o parte, de pozitivismul angajat al unui Max Weber,

care dorea să separe baza valorică - aleasă decizionist și deschis declarată — de analizele efectuate în neutralitate valorică. Critica lui Foucault se întemeiază mai degrabă într-o retorică postmodernă a prezentării decât în asumțiile postmoderne ale teoriei sale.

Pe de altă parte, Foucault se deosebește și de critica ideologiei a lui Marx, care demască înțelegerea de sine umanistă a modernității acuzând conținutul normativ al idealurilor burgheze. Foucault nu are intenția de a continua acel contradiscurs pe care modernitatea l-a purtat cu sine de la începuturile sale; el nu vrea să rafineze jocul de limbaj al teoriei politice moderne (cu conceptele ei fundamentale de autonomie și heteronomie, moralitate și legalitate, emancipare și represiune) și să se întoarcă împotriva patologiilor modernității - el vrea să *submineze* modernitatea și jocurile ei de limbaj. Rezistența sa nu trebuie să fie justificată ca imagine în oglindă a puterii existente: „Dacă totul s-ar reduce la acestea”, răspunde Foucault unei întrebări puse de Bernard-Henri Levy, „atunci n-ar mai exista nici o rezistență. Căci rezistența trebuie să fie ca și puterea: la fel de inventivă, la fel de mobilă, la fel de productivă ca și ea. Trebuie să se organizeze și stabilizeze ca și ea, trebuie, ca și ea, să vină de jos și să se distribuie strategic.”⁴⁶⁹

Dizidenta își trage unica justificare din aceea că, fără a se complăce în discursul umanist, îi întinde capcane acestuia; această înțelegere strategică de sine este explicată de Foucault pornind de la caracteristicile însăși formațiunii moderne de putere. Acea putere disciplinară - al cărei caracter local, constant, productiv și atotpătrunzător, răspândit capilar el îl descrie de fiecare dată - se instalează mai degrabă în trupuri, decât în capete. Ea are forma unei bioputeri care pune stăpânire mai degrabă pe trupuri decât pe spirite, și supune corpurile unei constrângeri implacabil normalizatoare -fără a avea nevoie de vreun fundament normativ pentru aceasta. Puterea disciplinară funcționează fără intermediarul unei conștiințe necesar false care s-ar fi constituit în discursurile umaniste și care ar fi, de aceea, expusă criticii din partea contradiscursurilor. Discursurile științelor umane fuzionează, mai degrabă, cu practicile aplicării lor pentru a forma un complex opac de putere refractar la orice critică a ideologiei. Critica umanistă, care se sprijină -precum cea a lui Marx sau Freud - pe contradicția învechită între putere legitimă și ilegală, motive conștiente și inconștiente, și care intră în luptă contra instanțelor opririi, exploatării, refulării ș.a.m.d. este în pericolul, în ceea ce o privește, de a nu face altceva decât să întărească „umanismul” coborât din cer pe pământ și concretizat ca putere normalizatoare.

Acum, acest argument poate fi suficient pentru a nu mai concepe istoriografia genealogică drept o critică, ci o tactică, un mijloc de luptă contra unei formațiuni de putere inatacabile din punct de vedere normativ. Dar dacă nu mai este vorba decât de mobilizarea unei contraputeri, de înfruntări și bătălii presărate cu eschivări, se pune întrebarea de ce ar trebui în genere să opunem rezistență acestei puteri omniprezente, care circulă în sistemul sanguin al societății moderne, în loc să ne adaptăm ei. Căci atunci și instrumentul de luptă oferit de istoriografia genealogică ar fi superfluu. Este clar că o analiză neutră valoric a punctelor tari și slabe ale adversarului este utilă celui care vrea să angajeze lupta - dar de ce oare să lupti? „Why is struggle preferable to submission? Why ought domination to be resisted? Only with the introduction of normative notions of some kind could Foucault begin to answer this question. Only with the introduction of normative notions could he begin to tell us what is wrong with the modern power/knowledge regime and why we ought to oppose it.”⁴⁷⁰ La un moment dat, într-un interviu, Foucault nu se poate sustrage acestei întrebări; în acest pasaj, el doar trimite în mod vag la criteriile postmoderne ale dreptății: „Pentru a putea intra în luptă cu puterea disciplinară, împotriva disciplinelor, nu trebuie să o apucăm în direcția vechiului drept al suveranității, ci ar trebui să recurgem la un nou drept, ce ar fi eliberat nu doar de discipline, ci, totodată, și de principiul suveranității.”⁴⁷¹

Foucault - trecând complet cu vederea faptul că au fost deja elaborate, plecând de la Kant, concepții asupra moralei și dreptului ce nu mai servesc sarcinii de a justifica pur și simplu suveranitatea statului ce monopolizează puterea - păstrează tăcerea asupra acestei teme. Dar de îndată ce încercăm să obținem din denunțarea emfatică a puterii disciplinare criteriile implicit utilizate, ne lovim de determinatii cunoscute din jocul de limbaj normativist explicit respins. Relația asimetrică între deținători ai puterii și cei subjugati de ea, ca și efectul reificant al tehnologiilor puterii - care lezează integritatea morală și corporală a subiecților capabili de vorbire și acțiune - îi poate fi obiectată și lui Foucault. N. Fraser a propus o interpretare ce nu indică, ce-i

Note:

⁷ „De ce este lupta preferabilă supunerii? De ce trebuie să rezistăm dominării? Doar prin introducerea unor noțiuni într-un fel normative poate Foucault începe să răspundă la această întrebare. Doar prin introducerea unor noțiuni normative poate începe să ne spună ce nu e în regulă cu regimul modern putere/cunoaștere și de ce ar trebui să i ne opunem” - N. Fraser, „Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, în *Praxis International*, voi. I, 1981, 283 (în limba engleză, în original -n. trad.) ⁴⁷¹ M. Foucault (1978), 95.

drept, o ieșire din această dilemă, însă explică de unde provine criptonormativismul istoriografiei ce se declară neutră valoric.⁴⁷²

Conceptul lui Nietzsche de voință de putere și cel al lui Bataille de suveranitate preluau, mai mult sau mai puțin deschis, conținutul normativ de experiență al modernității estetice. Din contră, Foucault a împrumutat concepția sa despre putere din tradiția empiristă; el i-a sustras acel potențial de experiență al unei fascinații înspăimântătoare și totodată seducătoare din care se hrănise avangarda estetică, de la Baudelaire la suprarealiști. Cu toate acestea, „puterea” își păstrează și în mâinile lui Foucault o legătură literalmente estetică cu percepția corpului, cu experiența dureroasă a corpului maltratat. Acest moment devine chiar determinant pentru formațiunea modernă de putere, care-și datorează numele de bioputere împrejurării că pătrunde adânc în trupul reificat și își apropiază întregul organism pe căile subtile ale obiectivării științifice și ale unei subiectivități produse prin tehnologii ale adevărului. Bioputere se numește acea formă de socializare care înlătură orice naturalitate și transformă viața creaturală în ansamblul ei într-un substrat al instaurării puterii. Asimetria plină de conținuturi normative, pe care Foucault o vede instalată în complexe de putere, nu există propriu-zis între voința deținătoare de putere și subjugarea constrânsă, ci între procesele de putere și acele trupuri ce sunt sfâșiate în cursul acestor procese. Întotdeauna corpul este acela maltratat în tortură și transformat în scena de teatru a răzbunării suverane; el este acela pe care se exersează, dezmembrat și manipulat într-un câmp al forțelor mecanice; obiectivat și controlat de către științele umane, stimulat și totodată dezgolit în cupiditatea sa. Dacă conceptul lui Foucault de putere își mai păstrează un rest de conținut estetic, aceasta se datorează interpretării vitaliste, specifice filosofiei vieții, a experienței propriului trup. *Istoria sexualității* se încheie cu propoziția neobișnuită: „Ar trebui să visăm că poate, într-o zi, într-o altă economie a corpului și a dorințelor, nu vom mai putea înțelege cum... s-a ajuns să ne supunem stăpânirii aspre și exclusive a sexului.”⁴⁷³ Această altă economie a corpului și a dorințelor la care, pentru moment, împreună cu Bataille, putem doar visa, nu ar fi o nouă economie a puterii, ci o teorie postmodernă care ar da acum socoteală și de etaloanele deja mereu implicit adoptate ale criticii. Până atunci, rezistența își poate deriva dacă nu justificarea, atunci măcar motivul

Note:

⁴⁷² într-un manuscris cu titlul *Foucault's Body-Language: A Posthumanistic Political Rhetoric* (1982).

⁴⁷³
M. Foucault (1977), 190.

numai din semnalele limbajului corpului, din acea limbă nonverbalizabilă a trupului torturat, limbă ce refuză ridicarea la nivelul discursului.⁴⁷⁴

Evident, Foucault nu-și poate însuși această interpretare, pe care, cu siguranță, o trădează anumite afecte ale sale. Altminteri, ca și Bataille, ar trebui să-i acorde alterității rațiunii statutul pe care, de la *Nebunie și societate* încoace, i-l refuză pe bună dreptate. El se apără de o metafizică naturalistă care exaltă contraputerea până la rangul de referent prediscursiv: „Ceea ce numiți dumneavoastră „naturalism” - îi răspunde el în 1977 lui Bernard Henri-Levy - „desemnează ideea că dedesubtul puterii, dedesubtul violențelor și reprimărilor ei, trebuie să găsim lucrurile însele în vitalitatea lor originară: în spatele zidurilor azilului - spontaneitatea nebuniei; de-a lungul sistemului penitenciar - neliniștea fertilă a delincvenței; sub interdicția sexuală - puritatea dorinței”.⁴⁷⁵ Întrucât Foucault nu poate accepta această idee a filosofiei vieții, el trebuie să se abțină și de la un răspuns la întrebarea privitoare la fundamentele normative ale criticii sale.

IV

Foucault nu poate trata satisfăcător problemele obstinate ce apar în legătură cu accesul comprehensiv la domeniul de obiecte, cu negarea autorefe-rențială a pretențiilor universale de validitate și cu justificarea normativă a criticii. Căci categoriile de semnificație, validitate și valoare ar trebui eliminate nu doar pe plan metateoretic, ci și pe plan empiric: istoriografia genealogică are de-a face cu un domeniu de obiecte din care teoria puterii a eliminat toate trăsăturile ce țin de acțiuni comunicative inserate în contexte ale lumii vieții. Această eliminare a unor concepte fundamentale, care ar putea da socoteală de pre structurarea simbolică a sistemelor de acțiune, grevează cercetările empirice cu probleme pe care Foucault, de această dată, nu le tratează explicit. Vreau să aleg acum două probleme ce au în teoria socială clasică o istorie venerabilă: întrebarea cum este în genere posibilă ordinea socială, și cum se raportează individul și societatea unul la celălalt.

Note:

⁴⁷⁴ P. Sloterdijk dezvoltă această alternativă pe exemplul formelor de protest mute, în limbajul expresiv al corpului specifice cinicilor; cf. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 voi. Ffm. Propriile cercetări ale lui Foucault au mers, desigur, în altă direcție. A se vedea postfața sa la ediția a doua din Dreyfus și Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1983), 229 sqq.

⁴⁷⁵ M. Foucault, *Non au sexe roi*, (1978), 191.

Dacă acceptăm, precum Foucault, doar modelul proceselor de subjugare, al confruntărilor mijlocite corporal, al contextelor acțiunilor strategice mai mult sau mai puțin conștiente; dacă excludem o stabilizare a domeniilor de acțiune prin intermediul valorilor, normelor și proceselor de înțelegere și dacă nu indicăm, pentru aceste mecanisme ale integrării sociale, nici un echivalent al celor cunoscute de teoria sistemelor sau teoria schimbului - atunci cu greu am putea explica cum luptele locale permanente s-ar putea consolida ca putere instituționalizată. Această problemă a fost energic dezvoltată de Axei Honneth: în descrierile sale, Foucault presupune discipline consolidate instituțional, practici de putere, tehnologii ale adevărului și stăpânirii, însă nu poate explica „cum din situația socială a unei lupte neîntrerupte poate fi derivată starea de agregare, oricât de momentan gândită, a unei structuri de putere.”⁴⁷⁶ Dificultăți conceptuale asemănătoare - precum stabilizarea epocală a formațiunilor de discurs și de putere - ridică și fenomenele pentru care Durkheim a introdus termenul de „individualism instituționalizat”.

Dacă acceptăm numai modelul conflictelor de putere, atunci și socializarea generațiilor ulterioare se prezintă tot pe fundalul confruntărilor acerbe, însă atunci socializarea subiecților capabili de vorbire și acțiune nu mai poate fi concepută în același timp ca individualizare, ci doar ca progresivă subsumare de corpuri, substraturi vii, prin tehnologii de putere. Procesele de formare tot mai puternic individualizante care, în societăți cu tradiții devenite reflexive și cu norme de acțiune în grad înalt abstracte, pătrund în straturi sociale tot mai largi, au nevoie de o reinterpretare artificială care să compenseze sărăcia categorială a modelului conflictelor de putere. Foucault teoreticianul puterii se lovește, sub acest aspect, de aceeași problemă ca și instituționalistul Gehlen⁴⁷⁷; în ambele teorii lipsește un mecanism cu efect social-integrativ precum limba (cu intersectarea atitudinilor performative ale vorbitorilor și ascultătorilor⁴⁷⁸, care ar putea explica efectul de individualizare al socializării). Foucault compensează această dificultate conceptuală ca și Gehlen, prin aceea că epurează complet conceptul de individualitate de conotațiile autodeterminării și autorealizării și îl reduce la o *lume interioară* produsă prin stimuli externi și prevăzută cu conținuturi de reprezentare manipulabile arbitrar. De data aceasta, dificultatea nu rezultă din lipsa unui echivalent pentru binecunoscutele construcții ale relației dintre individ și societate; întrebarea

Note:

⁴⁷⁶ A. Honeth, (1981), 182.

⁴⁷⁷ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957.

⁴⁷⁸ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1981, voi. II, 92 sqq.

este mai degrabă dacă nu cumva modelul unei dilatări a psihicului produse prin practici de putere (sau prin ruina instituțiilor) ne forțează să supunem problema lărgirii sferei libertății subiective unor descrieri ce fac de nerecunoscut experiența spațiilor de joc lărgite ale reprezentării de sine și ale autonomiei.

Desigur, Foucault ar putea respinge reproșuri de acest gen ca *petitio principii*. Nu se sprijină ele, oare, pe problematici tradiționale care -împreună cu științele umane din ale căror orizont au apărut - au devenit de mult lipsite de obiect? Putem răspunde cu toată seriozitatea negativ la această întrebare doar dacă ceea ce, din punctul nostru de vedere, se prezintă ca un deficit conceptual, ar influența și abordarea și efectuarea cercetărilor empirice și s-ar lăsa fixat pe baza unor interpretări selective și cecități parțiale. Vreau să menționez cel puțin două puncte de vedere din care ar putea fi făcută o critică empirică a istoriei genezei procedurii penale moderne și sexualității așa cum au fost elaborate de Foucault.

A supraveghea și a pedepsi este proiectată ca o genealogie a dreptului penal raționalizat științific și a executării pedepsei umanizate științific. Acele tehnologii de stăpânire prin care se exprimă astăzi puterea disciplinară constituie matricea comună pentru „umanizarea pedepsei, cât și pentru cunoașterea omului”.⁴⁷⁹

Raționalizarea dreptului penal și umanizarea executării pedepsei au fost puse în mișcare, la sfârșitul secolului 18, sub paravanul retoric al unei mișcări reformatoare ce se justifică normativ, în concepțiile dreptului și moralei. Foucault vrea -să arate că sub acestea se ascunde o schimbare brutală în practicile puterii - nașterea unui regim de putere modern, „adaptarea și rafinarea aparatelor care sesizează și supraveghează comportarea cotidiană a indivizilor, identitatea lor, activitatea lor, gesturile lor aparent lipsite de însemnătate”.⁴⁸⁰ Foucault poate ilustra această teză cu exemple impresionante; cu toate acestea, ea e falsă în generalizarea ei. Căci ea afirmă că panoptismul derivat din sistemul modern de executare a pedepsei este caracteristic pentru structura modernizării sociale în ansamblu. Foucault poate să avanseze această teză generalizată întrucât el se mișcă înăuntrul conceptelor fundamentale ale teoriei puterii, cărora li se sustrag structurile normative ale dezvoltării dreptului. Procesele practic-morale de învățare trebuie să i se prezinte ca o intensificare a proceselor de instaurare a puterii. Această reducere e făcută în mai mulți pași. În primul rând, Foucault analizează jocurile normative de limbaj ale dreptului natural rațional pe baza funcțiilor latente îndeplinite de discursul

suveranului în epoca clasică în vederea impunerii și exercitării puterii de stat absolutiste. Suveranitatea statului ce deține monopolul puterii se exprimă, de asemenea, și în formele demonstrative ale executării pedepsei, pe care Foucault le prezintă intuitiv folosindu-se de procedurile de tortură și supliciu. *Apoi*, el descrie din aceeași perspectivă funcționalistă prelungirile jocului de limbaj clasic în era reformelor iluminismului. Acestea culminează, pe de o parte, în teoria morală și juridică kantiană, iar pe de altă parte în utilitarism. Este interesant că Foucault nu acceptă ideea că cele două servesc instaurării revoluționare a puterii de stat constituționalizate - așadar unei ordini politice reo-rientate ideologic de la suveranitatea principelui la cea a poporului. Acestui tip de regim îi corespund, propriu-zis, acele forme normalizatoare ale executării pedepsei ce constituie adevărata temă a cărții *A supraveghea și a pedepsi*.

Deoarece Foucault lasă deoparte aspectele interne ale dezvoltării dreptului, el poate face, pe nevăgăte de seamă, *al treilea* pas, care e hotărâtor. În timp ce violența suverană a formațiunii clasice de putere se constituie în conceptele de drept și lege, jocul normativ de limbaj trebuie să fie inaplicabil la puterea disciplinară a modernității; aceasta nu se mai supune decât conceptelor empirice - în orice caz nu juridice - de control factual și organizare a tipurilor de relații și motivelor unei populații făcută tot mai mult disponibilă pe cale științifică: „faptul că metodele normalizării colonizează tot mai mult procedurile legii poate explica funcționarea globală a ceea ce eu numesc societate a normalizării.”⁴⁸¹ Așa cum o arată trecerea de la teoria dreptului natural la cea a societăților naturale,⁴⁸² contextul complex de viață al societăților moderne se lasă în ansamblu tot mai puțin reconstruit în categoriile, specifice dreptului natural, ale relațiilor contractuale. Dar această circumstanță nu poate justifica, firește, decizia - plină de consecințe din punct de vedere al strategiei conceptuale - anume că pentru formațiunea modernă de putere dezvoltarea structurilor normative ar fi în genere de neglijat. De îndată ce Foucault apucă firul afirmării biopolitice a puterii disciplinare, lasă din mână firul organizării juridice a exercitării puterii și pe cel al legitimării ordinii dominante. Astfel se naște neîntemeiat impresia că statul burghez constituțional ar fi o relicvă, lipsită de funcție, rămasă din vremea absolutismului.

Această nivelare netulburată a culturii și politicii până la substraturile nemijlocite ale exercitării forței explică lacunele evidente ale prezentării. Faptul că o istorie a justiției penale moderne este detașată de dezvoltarea statului de drept poate fi încă întemeiat prin trimiteri la tehnica prezentării.

Note:

M. Foucault (1976), 34. ¹ Ibid., 99.

⁴⁸¹ M. Foucault (1978), 94.

⁴⁸² J. Habermas, articolul *Soziologie*, în *Evangelisches Staatslexikon*, 1966, 210 sqq.

Mai îndoielnică, însă, este restrângerea teoretică la sistemul *executării* pedepsei. Din clipa în care trec e de la epoca clasică la modernitate, Foucault nu mai acordă nici o atenție *dreptului* penal și *dreptului* de procedură penală. Altfel, el ar fi trebuit să supună unei interpretări precise, în termenii teoriei puterii, și incontestabilele cuceriri din domeniul liberalității și siguranței juridice, ca și amplificarea garanțiilor oferite de statul de drept în acest domeniu. Însă prezentarea devine complet distorsionată prin faptul că Foucault omite, chiar și din istoria executării pedepsei, toate aspectele juridici-zării. În închisoare subzistă, ca și în clinici, școli și cazărmi, acele „relații speciale de forță” care n-au rămas deloc neatinsse de transformarea energetică în direcția statului de drept - Foucault însuși s-a angajat politic pentru aceasta.

Această selectivitate nu răpește nimic din importanța fascinantei demascări a efectelor capilarice de putere. Însă generalizarea unei lecturi selective până la rangul de teorie a puterii îl împiedică pe Foucault să perceapă fenomenul ce are cu adevărat nevoie de explicație: structura dilematică a juridici-zării constă, în democrațiile statului social din Occident, în aceea că înseși mijloacele juridice ale garantării libertății sunt cele care periclitează libertatea presupusului beneficiar. Plecând de la premisele teoriei sale a puterii, Foucault a nivelat în așa fel complexitatea modernizării sociale, încât paradoxurile îngrijorătoare ale metodei sale nici măcar nu-i mai pot atrage atenția.

Aceeași tendință către nivelarea fenomenelor ambigue se arată în istoria lui Foucault a sexualității moderne. Aceasta se referă la domeniul central al naturii ce se interiorizează reflexiv, adică al subiectivității în sensul ro-mantic-timpuriu de interioritate capabilă de expresie. Este nivelată structura dilematică a unui proces de interiorizare și individualizare pe termen lung, însoțit de tehnici de dezvăluire și strategii de supraveghere - proces care creează simultan noi zone de manifestare și normalizare. Herbert Marcuse a interpretat drept „sublimare represivă” fenomenele contemporane ale unei eliberări sexuale controlate, dirijate social, totodată comercializate și administrate. Această analiză păstrează deschisă perspectiva unei sublimări eliberatoare. Foucault pleacă de la fenomenele complet asemănătoare ale unei sexualități descalificate, coborâte parcă la nivelul unui mediu de control, debarasate de erotism - însă tocmai în aceasta vede el telos-ul, secretul dezvăluit al eliberării sexuale. În spatele aparentei emancipări se ascunde o putere care-și desfășoară productivitatea printr-o constrângere insidiosă la mărturisire și prin voyeurism. Pentru Foucault, „sexualitatea” este sinonimă cu o formațiune de discurs

și putere care-și impune exigența inocentă de veracitate în fața propriilor pulsioni privilegiat accesibile, dorințe instinctive și trăiri - și care acționează către o stimulare discretă a corpului,

secolului 18, o rețea de tehnici ale adevărului se întinde în jurul copilului onanist, al femeii isterice, al adultului pervers, al cuplului procreator -toate fiind locuri reorganizate de pedagogi care supraveghează, medici, psihologi, judecători, experți în planning familial ș.a.m.d.

S-ar putea arăta, în particular, felul în care Foucault simplifică procesul foarte complex al unei problematizări progresive a naturii interioare, făcând din el o istorie ce decurge liniar. În contextul de față, ne interesează mai înainte de toate omiterea cu totul aparte a tuturor aspectelor sub care erotizarea și interiorizarea naturii subiective au însemnat și un câștig în termenii libertății și posibilităților de expresie. C. Honegger avertizează cu privire la retroproiectarea în istorie a fenomenelor contemporane de sublimare represivă și a refulării, încă o dată, a reprimărilor trecute: „într-un timp nu prea îndepărtat, erau curente prescripțiile de castitate pentru femei, producerea frigidității feminine, dubla morală a bărbaților, stigmatizarea comportamentului sexual deviant ca și toate acele umilințe ale vieții amoroase de care auzea Freud în cabinetul său medical.”⁴⁸³ Reproșurile lui Foucault aduse modelului freudian al reprimării pulsionilor și al emancipării prin conștientizare au doar o plauzibilitate superficială. Ele și-o datorează numai împrejurării că libertatea, ca principiu al modernității, nu se lasă realmente concepută în conceptele fundamentale ale filosofiei subiectului.

În toate încercările de a concepe autodeterminarea și autorealizarea -așadar libertatea în sens moral și estetic - cu mijloacele filosofiei conștiinței ne lovim permanent de o răsturnare ironică a ceea ce am vizat de fapt. Reprimarea sinelui este reversul autonomiei introdusă forțat în raporturile obiect-subiect; pierderea sinelui - și teama narcisică față de pierdere - sunt reversul unei expresivități aduse sub aceste concepte. Faptul că subiectul moral trebuie să se facă pe sine însuși obiect, că subiectul expresiv ca atare trebuie să se abandoneze sau, de teama alienării în obiecte, să se închidă în sine - aceasta nu corespunde intuiției despre libertate și eliberare. Acest fapt nu face decât să aducă la lumină constrângerile de gândire ale filosofiei subiectului. Însă Foucault aruncă peste bord, împreună cu subiectul și obiectul, și acea intuiție care trebuia cândva să fie conceptualizată sub numele de „subiectivitate”. Cu siguranță, câtă vreme luăm în calcul doar subiecți care își reprezintă obiecte și acționează asupra lor, care se realizează în obiecte sau se pot raporta la ei înșiși ca obiecte, nu este posibil să con-

Note:

⁴⁸³ C. Honegger, *Überlegungen zu Michel Foucaults Entwurf einer Geschichte der Sexualität*, manuscris, Ffm. 1982, 20.

cepem socializarea ca individualizare și să scriem istoria sexualității moderne fi din perspectiva faptului că interiorizarea naturii subiective face posibilă individualizarea. Foucault face să dispară, odată cu filosofia subiectului și problemele în care aceasta eșuase. În locul socializării individualiste care ramane neconceptualizată, el pune conceptul unei *instaurări parcelante a puterii*, care nu poate face față fenomenelor ambigue ale modernității. Din această perspectivă, indivizii socializați nu pot fi percepuți, decât ca exemplare, ca produse standardizate ale unei formațiuni de discurs - ca niște cazuri particulare produse în serie. Gehlen, care gândea din motive politice opuse, dar dintr-o perspectivă teoretică asemănătoare, n-a tăcut nici un secret din aceasta: „O personalitate: este *un caz* de instituție.”⁴⁸⁴

A. Gehlen (1957), 118.

XI. O altă cale de ieșire din filosofia subiectului: rațiunea comunicativă versus rațiunea centrată în subiect

i

Aporiile teoriei puterii își lasă urmele în lecturile selective ce caracterizează istoriografia genealogică, fie că e vorba de procedura penală modernă sau de sexualitatea în epoca modernă. În deficiențele empirice se oglindesc problemele metodologice neclarificate. Foucault explicase, ce-i drept, într-o manieră lămuritoare situația dificilă a științelor umane prinse în filosofia subiectului: acestea se sustrag aporeticii contradictorii a autotema-tizării subiectului autocunoscător și, prin aceasta, nu fac decât să se împotmolească cu atât mai adânc într-un scientism autoreificant. Însă Foucault nu a gândit aporiile propriei sale abordări atât de radical încât să poată vedea cum teoria sa a puterii are parte de un destin similar. Teoria sa vrea să se ridice, peste acele pseudoștiințe, până la obiectivitatea strictă și nu face decât să cadă cu atât mai deznădăjduit pradă capcanelor unei istoriografii prezentiste care se vede constrânsă la o autodezmințire relativistă și nu poate da nici o informație asupra fundamentelor normative ale retoricii sale. Obiectivismului autodominării îi corespunde aici un subiectivism al uitării de sine. Prezentismul,

relativismul și criptonormativismul sunt consecințele încercării de a reține în conceptul fundamental de putere momentul transcendent al operațiilor productive, eliminând, totuși, orice subiectivitate. Acest concept al puterii nu-l eliberează pe genealog de constrângerea autotema-tizărilor contradictorii.

E oportun, deci, să ne întoarcem încă o dată la locul în care științele umane sunt demascate prin critica rațiunii, însă de data aceasta în deplina conștiință a unui fapt pe care succesorii lui Nietzsche îl ignoră cu obstinație. Ei nu văd că deja acel contradiscurs filosofic - de la bun început imanent discursului filosofic al modernității inaugurat de Kant -răspunde cu propriile sale figuri de gândiri la problema subiectivității ca principiu al modernității.⁴⁸⁵ Aporiile conceptuale ale filosofiei conștiinței, pe care Foucault le diagnostichează cu acuitate în capitolul de încheiere al *Ordinii lucrurilor*, au fost deja analizate cândva de către Schiller, Fichte, Schelling și Hegel în manieră asemănătoare. Firește, soluțiile oferite diferă. Inșă dacă acum teoria puterii indică tot atât de puțin o cale de ieșire din această situație aporetică, e recomandabil să parcurgem înapoi drumul discursului filosofic al modernității până la punctul de plecare, pentru a verifica încă o dată direcția apucată atunci, la răscruce de drumuri. Această intenție stătea în spatele prelegerilor noastre. Vă veți aminti că am marcat locurile în care tânărul Hegel, tânărul Marx, Heidegger cel din *Sein und Zeit* și Derrida în disputa lui cu Husserl stăteau în fața unor alternative pe care *nu* le-au ales.

La Hegel și Marx ^{tiu} trebuia ca intuiția totalității etice să fie recuperată încă o dată în orizontul raportării la sine a subiecților ce cunosc și acționează, ci să fie explicitată după modelul formării libere a voinței într-o comunitate de comunicare aflată sub constrângeri de cooperare. La Heidegger și Derrida, n-ar fi trebuit ca orizonturile creatoare de sens ale interpretării lumii să fie atribuite unui Dasein ce se proiectează eroic pe sine, sau unui eveniment constituent de structuri, ci unor lumi ale vieții structurate comunicativ, care se reproduc prin mediul palpabil al acțiunii orientate către înțelegere. Am *sugerat* deja în acele pasaje că paradigma cunoașterii de obiecte trebuie înlocuită prin paradigma înțelegerii între subiecți capabili de vorbire și acțiune. Hegel și Marx nu au împlinit schimbarea de paradigmă, Heidegger și Derrida, în tentativa lor de a lăsa în urmă metafizica subiectivității, au rămas totuși legați de intenția filosofiei originii. Și Foucault a deviat, de la o triplă analiză a constrângerii la dedublare aporetică a subiectului auto-referent, către o teorie a puterii ce s-a dovedit a fi o fundătură. El îi urmează pe Heidegger și Derrida în negarea abstractă a subiectului autoreferent atunci când, lapidar, declară „omul” inexistent. Inșă el nu mai încearcă, precum cei doi, să compenseze prin puteri originare temporale pierduta ordine a lucrurilor, pe care subiectul metafizic izolat și structural suprasolicitat vrea zadarnic s-o reînnoiască prin puteri proprii. In fapt, „puterea” transcendent-istorică, unica constantă în acea forfotă a discursurilor dominante și dominate, se dovedește a fi doar un echivalent pentru „viața” învechitelor filosofii ale vieții. O soluție mai solidă se conturează dacă lăsăm deoparte presupuziția întrucâtva sentimentală a lipsei metafizice de adăpost și dacă înțelegem acest du-te-vino febril între perspective transcendentale și

Note:

⁴⁸⁵ A se vedea în orice caz neobișnuita prelegere pe care a ținut-o Foucault la începutul anului 1983 asupra scrierii lui Kant *Răspuns la întrebarea: ce este iluminismul?* în *Magazine Littéraire*, mai 1983.

empirice, între autorefecția radicală și un imemorial ce nu se lasă recuperat reflexiv, între productivitatea unei specii care se produce pe sine și un original ce precede orice producere - așadar dacă înțelegem acest puzzle al acelor dedublări ca pe ceea ce este: un simptom al epuizării. Epuizată este paradigma filosofiei conștiinței. Dacă lucrurile stau astfel, simptomele epuizării trebuie cu certitudine să dispară în cursul trecerii la paradigma înțelegerii.

Dacă putem presupune pentru o clipă modelul acțiunii orientate către înțelegere, pe care eu l-am dezvoltat în altă parte,⁴⁸⁶ atunci acea atitudine obiectivatoare - în care subiectul cunoscător se raportează la sine întocmai ca la alte entități ale lumii - nu mai este *privilegiată*. În paradigma înțelegerii este fundamentală mai degrabă atitudinea performativă a participanților la interacțiune, care își coordonează planurile de acțiune înțelegându-se reciproc asupra a ceva din lume. În măsura în care Ego efectuează o acțiune lingvistică și Alter ia poziție față de aceasta, ambii intră într-o relație inter-personală. Aceasta este structurată de sistemul de perspective intersectându-se reciproc ale vorbitorilor, ascultătorilor și celor prezenți actual dar neparticipanți. Acestui sistem îi corespunde pe plan gramatical sistemul pronumelor personale. Cine este familiar cu acest sistem a învățat cum în atitudinea performativă perspectivele persoanei întâi, a doua și a treia se adoptă și se transformă una în cealaltă.

Această atitudine face acum posibilă pentru participanții la o interacțiune mijlocită lingvistic o *altă* relație a subiectului cu sine însuși decât cea pur obiectivatoare pe care o adoptă un observator față de entitățile din lume. Acea dedublare transcendental-empirică a raportării la sine este inevitabilă doar atâta timp cât nu există o altă alternativă la această perspectivă a observatorului: doar atunci subiectul trebuie să se considere drept contra-parte dominantă în raport cu lumea ca întreg - sau drept o entitate ce survine în ea. Între poziția extramundă a eului transcendental și cea intra-mundă a eului empiric nu este posibilă o mediere. Această alternativă cade din momentul în care intersubiectivitatea produsă lingvistic capătă primatul. Eul stă atunci într-o relație interpersonală care-i permite să se raporteze la sine din perspectiva unui Alter ca participant la o interacțiune. Și, mai precis, reflecția întreprinsă din perspectiva participantului scapă celui tip de obiectivare care, din perspectiva orientată reflexiv a observatorului, este inevitabilă. Sub privirea persoanei a treia, fie ea îndreptată către înăuntru sau

Note:

⁸⁶ Asupra conceptului de acțiune comunicativă, a se vedea J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1984.

către în afară, totul îngheață ca obiect. Persoana întâi, care, în angajarea performativă, se repliază asupra ei înșiși din punctul de vedere al persoanei a doua, poate totuși să urmărească actele sale direct întreprinse. O reconstrucție ulterioară a cunoașterii deja aplicate ia locul unei cunoașteri obiectua-lizate reflexiv, adică al conștiinței de sine.

Ceea ce cădea mai înainte în sarcina filosofiei transcendente, anume analiza intuitivă a conștiinței de sine, se inserează acum în cercul științelor reconstructive care caută să facă explicită - din perspectiva participanților la discursuri și interacțiuni - cunoașterea procedurală pre-teoretică specifică subiecților ce vorbesc, acționează și cunosc competent, pe baza unei analize a exprimărilor reușite sau distorsionate. Dat fiind că asemenea tentative de reconstrucție nu se mai orientează după un târâm al inteligibilului aflat dincolo de fenomenalitate, ci după cunoașterea procedurală efectiv practică, care se cristalizează în exprimări generate conform regulilor, distincția ontologică între transcendental și empiric cade.' Așa cum bine se poate vedea la structuralismul genetic al lui Jean Piaget, premisele reconstructive și cele empirice se pot combina într-una și aceeași teorie.⁴⁸⁷ Cu aceasta, blestemul pendulării fără scăpare între două aspecte ale autotematizării pe cât de inevitabile, pe atât de ireconciliabile, este înlăturat. De aceea, nu mai este nevoie de teorii hibride pentru a astupa prăpastia între transcendental și empiric.

Același lucru este valabil pentru dedublarea raportării la sine în dimensiunea conștientizării inconștientului. Aici - conform lui Foucault - gândirea filosofiei subiectului oscilează între efortul eroic de a transforma reflexiv ființarea-în-sine în ființare-pentru-sine, și recunoașterea unui fundal opac ce se sustrage cu obstinație transparenței conștiinței de sine. Nici aceste două aspecte ale autotematizării nu mai sunt ireconciliabile dacă trecem la paradigma înțelegerii. În măsura în care vorbitorul și ascultătorul se înțeleg frontal între ei asupra a ceva din lume, ei se mișcă înăuntrul orizontului lumii vieții comune lor. Acesta rămâne participanților ca un fundal holistic cunoscut intuitiv, neproblematic și indisolubil. Situația lingvistică este acea secțiune a lumii vieții, delimitată în raport cu tema respectivă; pentru procesele de înțelegere, ea constituie un *context* și pune la dispoziție *resurse*. Lumea vieții alcătuiește un orizont și oferă totodată un fond cultural de lucruri de la sine înțelese, din care participanții la comunicare, în eforturile lor interpretative, iau modele de explicare consimțite. Și solidaritățile grupurilor integrate prin intermediul valorilor, și competențele indivizilor socializați

Note:

⁴⁸⁷ J. Habermas, „Rekonstruktive vs. verstehende Sozialwissenschaften", în Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm. 1983, 29 sqq.

aparțin - ca și supozițiile fundamentale înrădăcinate cultural - componentelor lumii vieții.

Pentru a putea face asemenea afirmații și altele, similare, trebuie să întreprindem, firește, o schimbare de perspectivă: lumea vieții poate fi înțeleasă numai *a tergo*. Din perspectiva frontală a înșiși subiecților acționând orientat către înțelegere lumea vieții, care e întotdeauna doar „dată împreună", trebuie să se sustragă tematizării. Ca totalitate ce face posibilă identitățile și proiectele de viață ale indivizilor și grupurilor, ea este prezentă doar pre-reflexiv. Ce-i drept, din perspectiva participanților se poate reconstrui cunoașterea procedurală la care se recurge practic, sedimentată în exprimări - dar nu și contextul retras și resursele lumii vieții ce rămân în fundal. Este nevoie de o perspectivă *constituită teoretic* ca să putem considera acțiunea comunicativă drept mediul prin care se reproduce lumea vieții în ansamblu. Fără îndoială, și din această perspectivă sunt posibile numai enunțuri formal-pragmatice, care se referă la structuri ale lumii vieții în genere, nu la lumi determinate ale vieții, în alcătuirea lor istorică concretă. Cu siguranță, participanții la interacțiuni nu mai apar atunci ca autorii ce domină situații cu ajutorul unor acțiuni de care sunt responsabili, ci ca *producte* ale tradițiilor în care se situează, ale grupurilor solidare cărora le aparțin și ale proceselor de socializare în care cresc. Lumea vieții se reproduce exact în măsura în care sunt îndeplinite aceste trei funcțiuni ce depășesc perspectiva actantului: continuarea tradițiilor culturale, integrarea grupurilor prin intermediul normelor și valorilor și socializarea generațiilor succesive. Ceea ce reușim să percepem astfel sunt trăsături ale lumilor vieții structurate comunicativ *în general*.

Cel ce vrea să actualizeze totalitatea individuală a unei biografii sau a unei forme de viață particulare trebuie să se reîntoarcă la perspectiva participanților, să abandoneze intenția reconstrucției raționale *ex post* și să procedeze pur istoric. Mijloacele narative se lasă întotdeauna stilizate într-o autocritică condusă dialogic, pentru care dialogul analitic între medic și pacient oferă un model adecvat. Această autocritică - ce țintește la depășirea pseudonaturii, adică a barierelor perceptive și a constrângerilor de acțiune motivate de false apriori-uri - se referă la totalitatea actualizată narativ a întregului unei vieți sau mod de viață. Disoluția analitică a ipostaziilor, a aparenței obiective autoproduse se datorează unei experiențe reflexive. Puterea eliberatoare a acesteia se îndreaptă împotriva iluziilor *individuale*: ea nu poate să facă transparent *întregul* vieții unui individ sau un mod de viață colectiv.

Cele două moșteniri ale autorefecției, ce ies din limitele filosofiei conștiinței, au scopuri și amplitudini diferite. *Reconstrucția rațională ulterioară*

se dedică programului conștientizării, dar își îndreaptă atenția către sisteme anonime de reguli și nu se referă la totalități. Din contră, *autocritica condusă metodic* se referă la totalități, având totuși conștiința că nu va putea niciodată explica complet implicitul, antepredicativul, non-actualul fundalului lumii vieții.⁴⁸⁸ După cum bine se arată prin exemplul unei psihanalize interpretate în sensul unei teorii a comunicării,⁴⁸⁹ ambele procedee, reconstrucția *ex post* și autocritica, se lasă totuși inserate în cadrul uneia și aceleiași teorii. În plus, aceste două aspecte ale autotematizării subiectului cunoscător nu sunt ireconciliabile; iar sub acest aspect, teoriile hibride, ce dizolvă violent contradicțiile, sunt superflue.

Un lucru asemănător e valabil pentru a treia dedublare a subiectului ca un actant original creator și totuși înstrăinat de originea sa. Dacă conceptul de lume a vieții dezvoltat în pragmatica formală trebuie fructificat pentru scopurile teoriei sociale, atunci el trebuie transformat într-o concepție aplicabilă empiric și integrat cu ideea de sistem autocontrolat într-un concept cu două nivele al societății. Mai departe, e necesară o atență delimitare între probleme ale logicii dezvoltării și ale dinamicii dezvoltării, pentru ca evoluția socială și istoria să poată fi distinse metodic și raportate una la cealaltă, în fine, teoria socială trebuie să rămână conștientă de propriu-i context al genezei și de poziția sa în contextul situației noastre prezente; chiar și conceptele fundamentale puternic universaliste au un nucleu temporal.⁴⁹⁰ Dar dacă reușim, cu ajutorul acestor operații, să trecem printre Scylla absolutismului și Charybda relativismului⁴⁹¹, nu se mai pune problema alternativei între concepția istoriei universale ca proces de autoproducere - fie a spiritului, fie a speciei - pe de o parte, și pe de altă parte concepția unui destin imemorial ce face perceptibilă - prin negativitatea sustragerii și lipsei -puterea originii pierdute.

Nu pot detalia aici aceste raporturi complicate. Am vrut doar să arăt cum o schimbare de paradigmă poate face lipsite de obiect acele dileme pornind de la care Foucault explică dinamica funestă a unei subiectivități averse de știință care cade pradă pseudoștiințelor. În plus, schimbarea de paradigmă de la rațiunea centrată în subiect la rațiunea comunicativă ne poate încuraja să reluăm încă o dată acel contradiscurs immanent încă de la

Note:

⁴⁸⁸ Cf. J. Habermas (1973), 411 sqq.; H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, Ffm. 1982, 8 sqq.

⁴ J. Habermas, „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", în Idem, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Ffm. 1982, 331 sqq.

⁴⁹⁰ Cf. J. Habermas (1981), voi. II, 589 sqq.

⁴⁹¹ R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia 1983.

început modernității. Întrucât critica radicală a rațiunii întreprinsă de Nietzsche nu poate fi continuată coerent nici pe linia metafizicii, nici pe cea a teoriei puterii, suntem obligați să recurgem la o *altă* cale de ieșire din filosofia subiectului. Poate că aici temeiurile pentru autocritica unei modernități dezagregate se pot considera sub alte premise, în așa fel încât să apreciem la adevărata valoare motivele, devenite virulente de la Nietzsche încoace, pentru o despărțire pripită de modernitate. Trebuie să devină clar că în rațiunea comunicativă purismul rațiunii pure nu mai renaște.

II

în ultimul deceniu, critica radicală a rațiunii a ajuns aproape o modă. Ca temă și realizare, este exemplară o cercetare a lui Hartmut și Gernot Bohme care, pe baza operei și biografiei lui Kant, reiau tema foucaultiană a genezei formei moderne a cunoașterii. În stilul unei istoriografii a științei lărgită până la o istorie culturală și socială, autorii examinează ceea ce se petrece așa-zicând în spatele criticii rațiunii pure și practice. Ei caută adevăratele motive ale criticii rațiunii, de exemplu în controversa cu vizionarul Swedenborg, în care Kant ar fi întâlnit geamănul său nocturn, imaginea sa inversată și repudiată. Autorii urmăresc aceste motive până în sfera vieții personale, până în existența, deturnată de la tot ceea ce e sexual, trupesc, fantastic, ca să spunem așa abstractă la unui erudit ipohondru, maniac și imobil. Ne pun în fața ochilor, în manieră psihohistorică, „costurile rațiunii", întreprind dezinvolt acest calcul al costurilor și foloaselor cu argumente psihanalitice și îl ilustrează cu date istorice, fără a putea indica, bineînțeles, domeniul în care asemenea argumente și date mai pot avea greutate - dacă în acest caz teza despre care este vorba ar mai trebui să fie întemeiată.

Kant și-ar fi efectuat critica rațiunii din propria perspectivă a acesteia, și anume în forma unei autolimitări strict discursive a rațiunii. Dacă ar trebui acum să-i fie prezentate costurile de producție ale genezei acestei rațiuni care se autolimitează și exclude tot ce e metafizic, ar fi nevoie de un orizont al rațiunii care să se întindă dincolo de aceste delimitări, orizont în care discursul transcendent, cel care face socoteala, să se poată mișca. Critica încă o dată radicalizată a rațiunii ar trebui să postuleze o rațiune mai cuprinzătoare, *comprehensivă*. Totuși, frații Bohme nu vor să alunge diavolul cu Belzebug, împreună cu Foucault, ei văd mai degrabă în trecerea de la rațiunea exclusivă (de sorginte kantiană) la o rațiune comprehensivă pur și simplu „completarea tipului de putere a excluziunii cu tipul de putere a

pătrunderii".⁴⁹² în consecință, ar trebui ca propria lor cercetare a alterității rațiunii să dețină o poziție absolut eterogenă în raport cu rațiunea. Dar ce mai contează consecințele logice într-un domeniu care e *a priori* inaccesibil discursului rațional? în acest text, paradoxurile recitate fără încetare de la Nietzsche încoace nu mai lasă așadar nici o urmă recognoscibilă de neliniște. Ostilitatea metodologică față de rațiune poate fi coerentă cu inocența istorică cu care cercetări de acest fel se mișcă astăzi într-o *no man 's land* situată între argumentare, povestire și ficțiune.⁴⁹³ Noua Critică a Rațiunii dă la o parte acel contradiscurs aproape bicentenar, immanent modernității înseși, de care am vrut să amintesc prin aceste prelegeri.

Acest contradiscurs își are punctul de plecare în filosofia kantiană ca expresie inconștientă a epocii moderne și are drept scop luminarea iluminismului asupra limitărilor ce-i sunt proprii. Noua Critică a Rațiunii neagă continuitatea cu acest contradiscurs, în cadrul căruia stă totuși: „Nu mai poate fi vorba de a împlini proiectul modernității (Habermas), ci trebuie să-l revizuiem. Iar iluminismul nu a rămas neîmplinit, ci neluminat”.⁴⁹⁴ Însă intenția unei revizuii a iluminismului ce se folosește de înseși mijloacele iluminismului i-a unit pe criticii lui Kant din prima clipă - pe Schiller cu Schlegel, pe Fichte cu filosofii de la Tübingen. Să citim mai departe: „Filosofia lui Kant fusese inițiată ca un demers de trasare a granițelor. Dar nu se spune nimic despre faptul că trasarea granițelor este un proces dinamic, că rațiunea s-a retras pe un teren ferm și a abandonat alteritatea, că a trage granițe înseamnă autodelimitare și excludere a alterității.” Am văzut, la începutul prelegerilor noastre, cum Hegel, Schelling și Holderlin au resimțit operațiile de delimitare ale filosofiei reflecției - opoziția între credință și știință, între infinit și finit, distincția între spirit și natură, intelect și sensibilitate, înclinație și datorie - ca pe tot atâtea provocări, și cum au urmărit ei urmele acestei înstrăinări ale unei rațiuni scindate subiectiv, de la natura interioară și exterioară până la „pozitivitățile” eticii distruse a cotidianității politice și celei private. Hegel văzuse apărând nevoia obiectivă de filosofie tocmai din faptul că puterea de unificare dispare din viața oamenilor. Bineînțeles, el nu interpretase delimitările făcute de rațiunea centrată în subiect ca excluderi, ci ca rupturi, și aștepta de la filosofie accesul la o totalitate *care să cuprindă în sine* rațiunea subiectivă și alteritatea sa. Împotriva acestora se ridică neîncrederea autorilor, când spun mai departe: „Dar ce este rațiunea rămâne neclar, atâta timp cât ea nu este gândită laolaltă cu

Note:

■ H. Bohme, G. Bohme, *DasAndere der Vernunft*, Ffm. 1983, 326. ' Cf. mai sus excursul asupra lui Derrida. ' H. Bohme, G. Bohme (1983), 11.

alteritatea sa (în caracterul ei de nesuprimat). Căci rațiunea se poate înșela asupra sa înseși, se poate lua pe sine ca fiind întregul (Hegel), sau poate pretinde a cuprinde întregul."

Tocmai acesta era reproșul pe care, altădată, tinerii hegelieni l-au adus maestrului. Ei au intentat un proces Spiritului absolut, proces în care alteritatea rațiunii, care-i este acesteia anterioară, trebuia să fie reabilitată în drepturile sale. Din acest proces de desublimare a rezultat o *rațiune situată*, care-și determină raporturile sale - cu istoricitatea timpului, cu facticitatea naturii exterioare, cu subiectivitatea descentrată a naturii interioare și cu materialitatea societății - nu prin incluziune, nici prin excludere, ci printr-un praxis al imaginării și dezvoltării de forțe esențiale, praxis realizat în condiții finite, „ce nu s-au ales singure". Societatea este reprezentată ca praxis în care se întrupează rațiunea. Acest praxis se realizează pe dimensiunea timpului istoric, el mijlocește natura subiectivă a indivizilor caracterizați de nevoi cu o natură obiectivată în muncă, înăuntrul orizontului naturii înconjurătoare, cosmice. Acest praxis social este locul în care rațiunea situată istoric, încarnată corporal, confruntată cu natura exterioară, este mediată concret cu alteritatea sa. Depinde de constituția sa internă, de gradul de ruptură și de capacitatea de conciliere a contextului de viață instituționalizat social dacă acest praxis mediator e încununat de succes. Ceea ce se numea la Schiller sistem al egoismului sau, la Hegel, totalitate etică scindată, se preschimbă la Marx într-o societate divizată în clase sociale. Ca și la Schiller, ca și la tânărul Hegel, forța asociatoare, adică creatoare de comunitate, solidarizatoare este în fond cea care decide în ultimă instanță dacă rațiunea întrupată în praxisul social se pune în acord cu istoria sau cu natura. Însăși societatea scindată este cea care impune refularea morții, nivelarea conștiinței istorice și subjugarea naturii exterioare, cât și a celei interioare.

În contextul istoriei rațiunii, însemnătatea filosofiei praxisului a tânărului Marx este aceea că a detașat modelul hegelian al rupturii de un concept al rațiunii *incluziv*, care-și încorporează chiar și alteritatea rațiunii. Rațiunea ce se concepe ca finită din filosofia praxisului rămâne desigur îndatorată - în forma unei teorii critice a societății - unei rațiuni *comprehensive* în măsura în care ea știe că n-ar putea cunoaște limitele istorice ale rațiunii centrate în subiect - rațiune întrupată în formele relațiilor burgheze - fără a le depăși. Cel care aderă cu obstinație la modelul excluderii trebuie să se închidă față de această idee hegeliană care, așa cum se poate vedea la Marx, nu se putea deloc obține doar cu prețul absolutizării spiritului. Considerat dintr-o asemenea perspectivă îngustă, viciul congenital hegelian al teoriei

posthegliene acționează și „acolo unde rațiunea este deja criticată ca instrumentală,

represivă, mărginită: la Horkheimer și Adorno. Critica acestora survine întotdeauna în numele unei rațiuni superioare, anume a celei comprehensive, căreia îi este admisă pretenția de totalitate, care fusese contestată rațiunii reale. Nu există nici o rațiune comprehensivă. Ar fi trebuit să fi învățat de la Freud sau chiar de la Nietzsche că rațiunea nu există fără alteritatea sa și că ea - considerată funcțional - devine necesară prin această alteritate.”⁴⁹³

Cu această afirmație, frații Bohme amintesc de locul în care Nietzsche, recurgând la moștenirea romantică, a opus programului unui iluminism în sine dialectic critica totalizatoare a rațiunii. Dialectica iluminismului ar fi pierdut jocul doar atunci când rațiunea ar fi fost privată de orice forță de transcendere și, în iluzia autonomiei sale, ar fi rămas totuși exilată neputincios înăuntrul acelor limite pe care Kant le trasase intelectului și statului intelectului: „Faptul că subiectul rațional nu vrea să depindă de nimeni și nimic decât de sine însuși este totodată idealul și iluzia sa.”⁴⁹⁶ Numai atunci când rațiunea își lasă recunoscută adevărata sa esență - în figura narcisică a unei puteri ce-și aservește ca obiect tot ce se află în jurul său, identitare, doar în aparență universale, angajată solemn în autoafirmare și autopotențare particulară - va putea alteritatea rațiunii să fie la rândul ei gândită ca o forță spontană, întemeietoare de ființă, fondatoare, în același timp vitală și nontransparentă, alteritate ce nu mai e luminată de nici o scânteie de rațiune. Numai rațiunea redusă la facultatea subiectivă a intelectului și la activitatea orientată către un scop corespunde imaginii unei rațiuni *exclusive* care, cu cât se-avântă triumfal spre mai înalt, se dezrădăcinează pe sine, până când, în final secătuită, cade pradă puterii originii sale eterogene oculte. Dinamica autodistrugerii, în care trebuie să se exprime misterul dialecticii iluminismului, poate funcționa doar dacă rațiunea nu poate produce din sine nimic altceva decât acea putere nuda, căreia ea vrea să-i prezinte propriu-zis alternativa constrângerii neconstrângătoare a înțelegerii mai bune.

Această presiune de a trece la acțiune explică de altfel și nivelarea drastică imprimată arhitecturii kantiene a rațiunii de către o lectură de inspirație nietzscheeană a lui Kant; ea trebuie să distrugă legătura criticii rațiunii pure și practice cu critica facultății de judecare, pentru a o *dizolva* pe prima într-o teorie a naturii exterioare, înstrăinate, iar pe a doua într-o teorie a dominării naturii interioare.⁴⁹⁷

Note:

⁴⁹⁵

⁴⁹⁶

⁴⁹⁷ Acolo unde Schiller și Hegel vor să vadă ideea morală a autolegiferării realizată în societatea reconciliată estetic sau în totalitatea contextului etic de viață, Bohme și Bohme
Bohme și Bohme (1983), 18. ibidem, p. 19.

În timp ce *modelul rupturii* al rațiunii evidențiază praxisul social solidar ca fiind locul unei rațiuni situate istoric, către care converg firele naturii exterioare, naturii interioare și societății, acest spațiu deschis utopic din *modelul excluderii* al rațiunii este complet ocupat de o rațiune ireconciliabilă, redusă la putere nudă. Praxisul social nu mai servește aici decât ca scena pe care puterea disciplinară trece prin noi înscenări. Aici, rațiunea bântuie dezlănțuită, fiindu-i refuzată forța de a accede liber la anterioritatea ei. În presupusa „ei suveranitate, rațiunea ce se dizolvă în subiectivitate devine jucăria forțelor nemijlocite, operând mecanic asupra ei, ale naturii excluse, obiectualizate și înăuntru, și în afară.

Alteritatea subiectivității dilatate nu mai este acum întregul scindat - ci este, prin urmare, ceea ce se afirmă în primul rând în puterea răzunătoare a reciprocităților distruse, în cauzalitatea fatală a contextelor de comunicare distorsionate; și mai este, apoi, prin suferința pentru totalitatea desfigurată a vieții sociale, natura înstrăinată, interioară și exterioară. În modelul excluderii, această structură complicată - a unei rațiuni subiective scindată social și, prin aceasta, ruptă de natură — este diferențiată într-un mod aparte: „Alteritatea rațiunii este natura, trupul omenesc, fantezia, dorința, sentimentele -sau, mai bine: toate acestea, în măsura în care rațiunea nu și le-a putut apropria”⁴⁹⁸ Așadar, cele care funcționează acum ca locuitori ai alterității rațiunii sunt nemijlocit forțe vitale ale unei naturi subiective scindate și reprimare; sunt acele fenomene, redescoperite în romantism, ale visului, fanteziei, iluziei, excitării orgiastice, extazului; sunt experiențele estetice, centrate pe trup, ale unei subiectivități descentrate. Romantismul timpuriu voia încă să instaureze arta - în forma unei noi mitologii - ca instituție publică, în mijlocul vieții sociale, voia să ridice emoția provocată de artă la rangul de echivalent pentru puterea unificatoare a religiei. Doar Nietzsche a transferat acest potențial de emoție în tărâmul de dincolo de societatea modernă, de istorie în genere. Originea modernă a experiențelor estetice acutizate avangardist este ascunsă.

Note:

nu pot recunoaște în autonomia morală decât opera puterii disciplinare: „Dacă am vrea să ilustrăm, prin modele sociale, procedura judiciară internă făcută, prin maxime, în numele legii obiceiului, atunci ar trebui să ne întoarcem la examenul protestant al conștiinței, care a deplasat modelul vânătorii de vrăjitoare înăuntrul sufletului - sau, mai bine, să înaintăm până la spațiul rece, igienic al sălii de interogatoriu sau în arsenalul de computere tăcut, elegant al poliției scientizate, al cărei ideal este acela al imperativului categoric: captarea fără lacune și controlul a tot ceea ce e particular sau opune rezistență, până în intimitatea omului” (Bohme și Bohme, op. cit., 349).⁴¹⁸ Bohme și Bohme (1983), 13.

Potențialul de emoție stilizat ca alteritate a rațiunii devine simultan ezoteric și pseudonim - apare sub alte nume — ca Ființă, Eterogen, Putere. Natura cosmică a metafizicii și Dumnezeu filozofilor se estompează în reminiscența descântătoare, în amintirea mișcătoare a subiectului însingurat metafizic și religios. Ordinea din care acesta s-a emancipat - anume natura interioară și exterioară în forma lor neînstrăinată - nu mai apare decât la timpul trecut, ca origine arhaică la Heidegger, ca punct de turnură în arheologia științelor umane la Foucault - sau, exprimată și mai la modă, astfel:

„Despărțită de trup, din ale cărui potente libidinale s-ar fi putut extrage imagini ale fericirii; despărțită de o natură maternă, care conținea *imago-ul* arhaic al unui întreg simbiotic și al unei adăpostiri nutritive; despărțită de feminin, cu care a fi amestecată era una din imaginile originare ale fericirii - filoso-fia rațiunii private de imagini a produs doar conștiința grandioasă a unei superiorități de principiu a inteligibilului asupra naturii, asupra inferiorității trupului și femeii... Filosofia a atribuit rațiunii o omnipotență, infinitate și perfecțiune viitoare față de care *înrudirea pierdută cu natura* nu a mai apărut.”⁴⁹⁹

Aceste amintiri ale originii specifice subiectului modern servesc încă drept punct de legătură pentru răspunsul la acea întrebare căreia cei mai consecvenți dintre succesorii lui Nietzsche n-au vrut să i se sustragă. Atâta timp cât se vorbește narativ despre alteritatea rațiunii - sau orice alt nume i s-ar da - , atâta timp cât acest eterogen în raport cu gândirea discursivă apare, fără alte preparative, ca nume în expunerile de istoria filosofiei și științei, arborarea unei mine inocente nu poate concura cu oferta mai avantajoasă a nivelului criticii rațiunii inaugurat de Kant. La Heidegger și Foucault, natura subiectivă a dispărut ca locuitor al acelei alterități a rațiunii, pentru că nu mai poate fi declarată alteritate a rațiunii din moment ce ea - ca inconștient individual sau colectiv, în conceptele lui Freud sau C. G. Jung, ale lui Lacan sau Levi-Strauss - se supune în genere *unui* discurs științific. Heidegger și Foucault vor, fie în forma gândirii evocatoare (Andenken), fie a genealogiei, să pună în mișcare un *discurs particular* care se desfășoară *în afara* orizontului rațiunii, dar fără a fi totuși complet irațional. Fără îndoială, prin aceasta se deplasează doar paradoxul.

Rațiunea trebuie să se lase criticată în întruchipările sale istorice din perspectiva alterității excluse de ea. E necesar atunci un act ultim al autore-flecției, act care se depășește pe sine, și anume un act al rațiunii, în care locul lui *genitivus subiectivus*

trebuie să fie ocupat de către alteritatea rațiunii. Subiectivitatea ca raportare la sine a subiectului cunoscător și agent se

prezintă în relația binară a autorefecției. Figura este păstrată, și totuși ar trebui ca subiectivității să-i fie permis să apară doar în poziția obiectului. Heidegger și Foucault prelucrează acest paradox în manieră structural similară, în măsura în care ei *produc* eterogenul rațiunii pe calea unei autoexilări a rațiunii, a unei izgoniri a ei din propriu-i teritoriu. Această operație se înțelege pe sine ca răsturnare demascatoare a acelei autodivinizări pe care subiectivitatea o practică și în același timp o ascunde de sine. În acest timp, ea își conferă atribute pe care le împrumută de la conceptele metafizic-religioase sfărâmate ale ordinii. În mod invers, căutata alteritate - care este eterogenă rațiunii și care, ca eterogen al ei, rămâne totuși raportată la ea - rezultă dintr-o fmitizare radicală a celui absolut căruia subiectivitatea i se substituise în mod fals. Ca dimensiune a fmitizării, Heidegger alege - așa cum am arătat - timpul, și concepe alteritatea rațiunii ca putere anonimă, fluidizată temporal, a originii. Foucault alege dimensiunea centrării spațiale în experiența propriului trup și concepe alteritatea rațiunii ca sursă anonimă a instaurării puterii în interacțiunile legate de trup.

Am văzut că această prelucrare a paradoxului nu înseamnă deloc că i s-a găsit o soluție acestuia; paradoxul se retrage în statutul special al discursurilor ieșite din comun. Precum gândirea evocatoare ține de ființa mistificată, tot așa genealogia aparține puterii. Gândirea evocatoare ar deschide un acces privilegiat la adevărul îngropat sub metafizică, genealogia ar trebui să pășească în locul acelor științe umane, pe câte se pare, căzute în ruină. În timp ce Heidegger păstrează tăcerea asupra naturii privilegiului său, așa încât nu știm niciodată bine după ce criteriu s-ar putea în genere judeca genul filosofiei sale târzii, Foucault și-a practicat munca lipsit de pretenții până în ultima clipă, conștient fiind că nu poate evita aporiile metodologice.

III

Metafora spațială a rațiunii excluzive și incluzive dezvăluie faptul că presupusa critică radicală a rațiunii rămâne încă atașată presupuzițiilor filosofiei subiectului, presupuziții de care ar vrea totuși să se detașeze. Doar o rațiune căreia îi atribuim forța rezolutivă ar putea să includă sau să excludă. De aceea, înăuntrul și în afara sunt legate de dominație și subjugare - iar depășirea rațiunii tiranice se leagă de spargerea ușilor închisorilor și de eliberarea necondiționată într-o libertate nedeterminată. În acest mod, alteritatea rațiunii rămâne o imagine în oglindă a rațiunii tiranice. Devotamentul și lăsarea-de-a-fi rămân tot atât de atașate de voința de a dispune pe cât este

rebeliunea contraputerii de vexațiunile puterii. Nu se va putea desprinde de conceptele rațiunii centrate în subiect (și de topografia sa viu ilustrată) tocmai acela care, cu paradigma filosofiei conștiinței, ar vrea să lase în urma sa toate paradigmele în genere și să iasă în locul de deschidere al post-modernității.

De la romantismul timpuriu încoace, se recurge mereu la experiențe-limită mistice și estetice pentru depășirea exaltantă a subiectului. Misticul e orbit de lumina Absolutului, și închide ochii; cel extaziat estetic cedează beției și vertijului șocantului. Aici, ca și acolo, sursa emoției se sustrage oricărei determinări. În indeterminare se mai distinge doar conturul difuz al paradigmei combătute - conturul deconstruitului. În această constelație, ce durează de la Nietzsche până la Heidegger și Foucault, ia naștere o dispoziție lipsită de obiect pentru trezire; în urma ei se formează subculturi care în fața adevărilor viitoare indeterminat anunțate își atenuază și-și țin totodată trează așteptarea prin acțiuni de cult lipsite de obiect de cult. Jocul bufon cu extazul colorat religios-estetic își găsește auditori cu precădere în cerul intelectualilor, ce sunt dispuși să ofere *sacrificium intellectus* pe altarul nevoii lor de orientare.

Numai că, și de această dată, o paradigmă își pierde forța doar când este negată printr-o *altă* paradigmă într-un mod *determinat*, adică devalorizată *inteligibil*. Ea rezistă în orice caz simplei invocări a dispariției subiectului. Munca, încă atât de furioasă, a deconstrucției, are consecințe indicabile doar atunci când paradigma conștiinței de sine, a raportării la sine a unui subiect ce cunoaște și acționează solitar, este înlocuită cu o alta - cu paradigma înțelegerii, adică cea a raportării intersubiective a indivizilor socializați comunicativ și care se recunosc reciproc. Doar atunci critica gândirii dispoziante a rațiunii centrate în subiect apare într-o formă *determinată* - anume ca o critică a „logocentrismului” occidental, critică ce diagnostichează nu un prea mult, ci un prea puțin de rațiune. În loc de a surclasa modernitatea, ea reia contradiscursul imanent modernității și-l scoate din opoziția frontală, fără putință de ieșire, dintre Hegel și Nietzsche. Această critică renunță la originalitatea efuzivă a unui recul în începuturile arhaice; ea descătușează puterea subversivă a înșeși gândirii moderne împotriva paradigmei filosofiei conștiinței, aplicate de la Descartes până la Kant.

Critica, ce-l urmează pe Nietzsche, a preeminenței occidentale a logosului procedează distructiv. Ea arată că subiectul care vorbește, acționează și e legat de trup nu e stăpân în propria-i casă. De aici decurge evident concluzia că subiectul ce

se pune pe sine în cunoaștere depinde în adevăr de un eveniment prealabil, anonim și suprasubiectiv - fie acesta destinul ființei,

evenimentul accidental al constituirii de structuri sau puterea de producere a unei formațiuni discursive. Logosul subiectului autocratic apare astfel ca destinul funest al unei greșite specializări, pe cât de bogate în urmări, pe atât de rătăcite. Speranța pe care o trezesc asemenea analize postnietzscheene are permanent aceeași trăsătură a indeterminării bogate în așteptări. Dacă fortăreața rațiunii centrate în subiect va fi odată dărâmată, se va năruși atunci și logosul ce a susținut atâta vreme interioritatea apărută de putere, goală pe dinăuntru și agresivă în afară. Logosul va trebui să se predea atunci alterității sale, oricare ar fi aceasta.

O altă critică, mai puțin dramatică, dar controlabilă pas cu pas, a preeminenței occidentale a logosului se aplică la abstracțiile logosului însuși, logos detașat de limbaj, universalist și incorporat. Ea concepe înțelegerea intersubiectivă drept telosul inherent comunicării verbale cotidiene, iar logo-centrismul gândirii occidentale - acutizat în filosofia conștiinței - ca pe o *reducere* și o *distorsionare* sistematică a unui potențial mereu eficace, dar epuizat selectiv în praxisul cotidian. Atâta timp cât înțelegerea de sine occidentală vede omul, în relația sa cu lumea, ca distingându-se prin monopolul întâlnirii ființării, al cunoașterii obiectelor și mănuirii lor, al producerii de enunțuri adevărate și al realizării de intenții - rațiunea rămâne limitată, în perspectiva ontologiei, gnoseologiei sau a analizei limbajului, doar la una din dimensiunile sale. Relația omului cu lumea este prin aceasta redusă cog-nitivist, și anume: ontologic, la lumea ființării în ansamblu (ca totalitate a obiectelor reprezentabile și a stărilor de lucruri existente); gnoseologic, la facultatea de a cunoaște stări de lucruri existente sau de a le produce rațional în raport cu un scop; și semantic, la discursul ce constată stări de fapt, discurs în care sunt utilizate propoziții asertorice - și nu este admisă nici o pretenție de validitate în afara aceleia a adevărului propozițional disponibil/*oro interno*.

În filosofia limbajului - de la Platon la Popper - acest logocentrism s-a concentrat în afirmația că doar funcția limbajului de expunere a stărilor de fapt este un monopol al omului. În timp ce oamenii împărtășesc cu animalele funcția apelativă și expresivă (Bühler), doar funcția de reprezentare trebuie să fie constitutivă pentru rațiune.⁵⁰⁰ Dimpotrivă, deja evidențele etologiei moderne, în special experimentele privind dobândirea limbajului indusă artificial la cimpanzei, ne învață că nu folosirea *per se* propozițiilor, ci doar *uzajul comunicativ* al unui limbaj articulat propozițional este specific formei noastre de viață socioculturale și constituie treapta reproducerii autentic

Note:

500

K. O. Apel, *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie*, Ffm. 1984.

sociale a vieții. Din punctul de vedere al filosofiei limbajului, echivalența și egala originalitate a celor trei funcțiuni fundamentale ale limbajului devin vizibile de îndată ce părăsim nivelul analitic al judecății și propoziției, și lărgim analiza până la acțiuni verbale, chiar până la folosirea comunicativă a propozițiilor. Acțiunile verbale elementare indică o structură în care se intersectează trei componente: componenta prepozițională pentru expunerea (sau menționarea) stărilor de fapt, componenta ilocuționară pentru instituirea de relații interpersonale și, în fine, componentele lingvistice care exprimă intențiile vorbitorilor. Explicarea, în termenii teoriei actelor de vorbire, a complexelor funcții lingvistice ale expunerii, instituirii de relații interpersonale și a exprimării trăirilor proprii are consecințe ample (a) pentru teoria semnificației, (b) pentru presuposițiile ontologice ale teoriei comunicării și (c) pentru însuși conceptul de raționalitate. Vreau să schițez aceste consecințe doar în măsura în care ele(d) sunt relevante nemijlocit pentru o *nouă direcție* a criticii rațiunii instrumentale.

a) Semantica adevărului, așa cum a fost ea dezvoltată de la Frege până la Dummett și Davidson, pleacă - ca și teoria husserliană a semnificației - de la asumția logocentrică după care referirea la adevăr a propoziției asertorice (și referirea indirectă la adevăr a propoziției intenționale care indică realizarea de intenții) oferă punctul adecvat de abordare pentru explicația activității lingvistice de înțelegere în genere. Astfel ajunge această teorie la principiul potrivit căruia noi înțelegem o propoziție doar atunci când cunoaștem condițiile în care această propoziție este adevărată. (Pentru înțelegerea propozițiilor intenționale și imperative, ea necesită, corespunzător, cunoașterea „condițiilor de succes”.⁵⁰¹) Teoria lărgită pragmatic a semnificației depășește această fixare pe funcția limbajului de reproducere a stărilor de fapt. Ca și semantica adevărului, ea afirmă un raport intern între sens și validitate, dar nu o reduce pe aceasta din urmă la valoarea de adevăr. Corespunzător celor trei funcțiuni fundamentale ale limbajului, fiecare acțiune verbală elementară poate fi în ansamblu contestată sub trei aspecte ale validității. Receptorul poate nega *in toto* aserțiunea unui vorbitor, în măsura în care el contestă fie *adevărul* celor enunțate în afirmație (respectiv, presuposițiile de existență a conținutului expresiei sale), fie *corectitudinea* actului de vorbire cu referire la contextul normativ al exprimării (respectiv, legitimitatea însuși a contextului presupus), fie *veracitatea* intenției exprimate de vorbitor (adică acordul între ceea ce s-a intenționat și ceea ce s-a spus). Conexiunea internă între sens și validitate este de aceea valabilă pentru *întregul*

Note:

¹ E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Fftn. 1976.

spectru al semnificațiilor lingvistice - și nu doar pentru semnificația expresiilor ce se pot integra propozițiilor asertorice. Se poate spune, nu doar pentru actele de vorbire constatative, ci pentru orice act de vorbire, că înțelegem semnificația lor doar atunci când cunoaștem condițiile sub care pot fi acceptate ca fiind valide.

b) Dar dacă nu doar acțiunile verbale constatative, ci și cele regulative și expresive pot fi legate de pretenții de validitate și pot fi acceptate ca valide, respectiv respinse ca invalide, baza conceptuală fundamentală, de factură ontologică, a filosofiei conștiinței (bază care, cu excepția lui Austin, a rămas determinantă și pentru filosofia analitică) se arată a fi prea îngustă. „Lumea” la care subiectul se putea raporta cu reprezentările sau propozițiile sale a fost concepută până acum ca fiind totalitatea obiectelor sau stărilor de fapte. Lumea obiectivă e considerată a fi corelatul tuturor propozițiilor asertorice adevărate. Dar dacă, acum, corectitudinea normativă și veridicitatea subiectivă sunt introduse ca pretenții de validitate analoge adevărului, atunci trebuie postulate - pentru relații interpersonale legitim reglementate și pentru trăiri subiective atribuibile - „lumi” analoge faptelor: o „lume” nu doar pentru „obiectivul” de care ne lovim prin introducerea unei persoane a treia, ci și una pentru „normativul” la care ne simțim obligați în instituirea destinatarilor, ca și una pentru „subiectivul” pe care îl facem manifest sau îl ocultăm prin instituirea unei persoane întâi în fața unui public. Cu fiecare act de vorbire, vorbitorul se raportează simultan la ceva din lumea obiectivă, din lumea împărtășită social și din lumea sa subiectivă. Moștenirea logocentrică se face încă vizibilă, firește, în dificultatea terminologică de a lărgi într-un asemenea fel conceptul ontologic de lume.

De o lărgire asemănătoare are nevoie concepția fenomenologică, elaborată în special de Heidegger, a contextelor de referire ale lumii vieții, contexte care constituie, pe fundalul participanților la interacțiuni, contextul nediscutat al procesului de înțelegere. Participanții nu mai iau din această *lume a vieții* doar tiparele de interpretare consimțite (cunoașterea de fond din care se alimentează conținuturile propoziționale), ci și tipare de raportare acreditate normativ (solidaritățile presupuse tacit pe care se bazează actele ilocuționare) și competențele dobândite în procesul socializării (fundalul intențiilor vorbitorului).

c) Numim „raționalitate” în primul rând dispoziția subiecților capabili de vorbire și acțiune de a dobândi și utiliza o cunoaștere failibilă. Atâta timp cât conceptele fundamentale ale filosofiei conștiinței ne constrâng a înțelege cunoașterea exclusiv

drept cunoaștere a ceva din lumea obiectivă, raționalitatea se măsoară după felul în care subiectul izolat se orientează după

conținuturile reprezentărilor sau enunțurilor sale. Rațiunea centrată în subiect își găsește etaloanele în criteriile de adevăr și succes ce reglementează relațiile subiectului cunoscător și care acționează conform unor scopuri cu lumea obiectelor sau stărilor de fapt posibile. De îndată ce concepem cunoașterea ca fiind, dimpotrivă, mijlocită comunicativ, raționalitatea se măsoară după capacitatea participanților responsabili la interacțiuni de a se orienta după criterii de validitate ce sunt fondate pe recunoașterea intersubiectivă. Rațiunea comunicativă își găsește etaloanele în procedurile argumentative ale respectării directe sau indirecte a pretențiilor de adevăr propozițional, corectitudine normativă, veracitate subiectivă și armonie estetică.⁵⁰²

Ceea ce se poate demonstra pe baza interdependenței diverselor forme de argumentare, așadar cu mijloacele unei logici pragmatice a argumentării, este deci un concept procedural de raționalitate, concept care - datorită inserării componentei practic-morale, ca și aceleia estetic-expresive - este mai bogat decât acela al raționalității scopurilor, modelate cognitiv-instru-mental. Acest concept este explicatum-ul potențialului de rațiune ancorat în baza de validitate a discursului. Această raționalitate comunicativă amintește de reprezentări mai vechi ale logos-ului în măsura în care poartă cu sine conotațiile forței care unifică fără constrângere, fondatoare de consens a unui discurs în care participanții își depășesc concepțiile părtinitor subiective în favoarea unui acord motivat rațional. Rațiunea comunicativă se exprimă într-o înțelegere descentrată a lumii.

Din această perspectivă, disponibilizările cognitiv-instrumentale ale unei naturi (și societăți) obiectivate sunt, în aceeași măsură ca și autonomia dilatată narcisic (în sensul autoafirmării raționale în raport cu un scop), momente *derivate* care s-au autonomizat în raport cu structurile comunicative ale lumii vieții, anume intersubiectivitatea raporturilor de înțelegere și relațiile de recunoaștere reciprocă. Rațiunea centrată în subiect este un *produs al unei sciziuni și uzurpări*, și anume al unui proces social în derularea căruia un moment subordonat ocupă locul întregului, fără a avea forța de a-și asimila structura întregului. Horkheimer și Adorno au descris, asemenea lui Foucault, procesul subiectivității care se suprasolicită și se reifică ca pe un fenomen al istoriei universale. Ambele părți pierd însă din vedere ironia mai adâncă a acestui fenomen, ironie ce constă în faptul că potențialul comunicativ al rațiunii trebuia să fie mai întâi eliberat în forma lumilor

Note:

⁵⁰² A. Wellmer a arătat că aceeași consistență a unei opere de artă, așa-numitul adevăr al artei, nu se lasă deloc redus fără probleme la autenticitate sau veridicitate. Cf. A. Wellmer, *Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität*, în L. v. Friedeburg, J. Habermas (ed.), *Adorno-Konferenz 1983*, Ffm. 1983, 138 sqq.

moderne ale vieții pentru ca imperativele dezlănțuite ale subsistemelor economice și administrative să se repercuteze asupra praxisului cotidian vulnerabil, și să ajute prin aceasta cognitiv-instrumentalul să domine momentele oprite ale rațiunii practice. Potențialul comunicativ al rațiunii este *în același timp desfășurat și deformat* în cursul modernizării capitaliste.

Simultaneitatea și interdependența paradoxală a ambelor procese poate fi înțeleasă doar atunci când este depășită falsa alternativă pe care Max Weber a enunțat-o prin opoziția între raționalitate substanțială și formală. La baza ei stă supoziția potrivit căreia dezvrăjirea concepțiilor religioase-metafizice despre lume răpesc raționalității, împreună cu conținuturile de tradiție, toate conotațiile de conținut și, prin aceasta, și orice forță de a mai putea exercita - dincolo de organizarea rațională a mijloacelor în raport cu scopurile - vreo influență structurantă asupra lumii vieții. Dimpotrivă, eu aș dori să insist asupra faptului că rațiunea comunicativă - în ciuda caracterului său pur procedural, degrevat de toate ipotecile religioase și metafizice — este nemijlocit inserată în procesul vieții sociale prin aceea că actele de înțelegere capătă rolul unui jnecanism de coordonare a acțiunii. Textura de acțiuni comunicative se alimentează din resursele lumii vieții și alcătuiește totodată *mediul* prin care se reproduc formele concrete de viață.

Din această cauză, teoria acțiunii comunicative poate reconstrui concepția hegeliană a contextului etic de viață (independent de premisele filosofiei conștiinței). Ea dezvrăjește cauzalitatea inscrutabilă a unui destin care se deosebește de destinul ființei prin *implacabila sa imanență*. Dinamica pseudonaturală a contextelor de viață lezate menține - altfel decât „imemorialul” survenirii ființei sau puterii - ceva din caracterul unui destin *de care e singur vinovat* - deși despre „vină” nu poate fi vorba decât într-un sens intersubiectiv, și anume în sensul produsului involuntar al unei implicări pe care cei ce acționează comunicativ, fără să țină seama de responsabilitatea lor individuală, trebuie să o atribuie unei răspunderi comunitare. Nu e o întâmplare faptul că sinuciderile trezesc în cei apropiați un fel de șoc care, pentru câteva clipe, îi face și pe cei mai înăspriți să presimtă ceva din *inevitabila comuniune* a unui asemenea destin.

IV

în teoria acțiunii comunicative, acel proces circular care angrenează reciproc lumea vieții și praxisul comunicativ cotidian ia locul medierii pe care Marx și marxismul

occidental îl rezervaseră praxisului social. În acest

praxis social rațiunea situată istoric, încarnată corporal și confruntată cu natura trebuia să se medieze cu alteritatea sa. Dacă acțiunea comunicativă trebuie acum să preia aceleași funcții de mediere, teoria acțiunii comunicative își atrage asupra-și bănuiala că nu ar reprezenta decât o *altă varietate* de filosofie a praxisului. Ambele trebuie, în fapt, să rezolve aceeași sarcină: de a concepe praxisul rațional ca pe o rațiune concretizată în istorie, societate, trup și limbaj.

Am urmărit cum filosofia praxisului a substituit conștiința de sine prin muncă și s-a încătușat apoi în lanțurile paradigmei producției. Filosofia praxisului *înnoită* în preajma fenomenologiei și antropologiei, filosofie căreia îi stă acum la îndemână analiza husserliană a lumii vieții, a învățat din critica productivismului marxist. Ea relativizează poziția valorică a muncii și participă la tentativele aporetice de a transfera în *alte* raporturi subiect-obiect exteriorizarea spiritului subiectiv, temporalizarea, socializarea și întruparea unei rațiuni situate. Folosindu-se de mijloacele de gândire fenomenologic-antropologice, filosofia praxisului renunță la originalitate tocmai acolo unde nu și-o poate permite: în determinarea praxisului ca fiind un eveniment mediator structurat rațional. În fapt, ea se supune din nou conceptelor fundamentale dihotomizante ale filosofiei subiectului: *istoria* este proiectată și făcută de subiecți care, la rândul lor, se găsesc în procesul istoric ca aruncați și făcuți (Sartre); *societatea* apare ca o rețea obiectivă de relații care fie este aruncată, ca ordine normativă, pe umerii subiecților preînțeleși transcendental (A. Schiitz), fie este produsă, ca ordini instrumentale, de către înșiși acești subiecți în lupta obiectivărilor reciproce (Kojève); subiectul fie se găsește centrat în *trupul* său (Merleau-Ponty), fie se raportează excentric la sine ca corp, ca la un obiect (Plessner). Gândirea legată de filosofia subiectului nu poate depăși aceste dihotomii, ci, așa cum a diagnosticat Foucault cu acuitate, oscilează disperată de la un pol la altul.

Nici măcar cotitura lingvistică a filosofiei praxisului nu duce la o schimbare de paradigmă. Subiecții vorbitori sunt fie stăpâni, fie păstori ai sistemului lor lingvistic. Fie se folosesc de limbaj într-o manieră creatoare de sens, pentru a-și deschide inovativ lumea, fie se mișcă mereu înăuntrul unui orizont, transformându-se în spatele lor, al deschiderii lumii, orizont procurat pentru ei de limbajul însuși - limbajul ca mediu al unui praxis creator (Castoriadis) sau ca eveniment diferențial (Heidegger, Derrida).

Cu teoria sa a instituției imagine, Castoriadis poate, grație abordării specifice

filosofiei limbajului, să ducă filosofia praxisului mai departe pe drumuri îndrăznețe. Pentru a reda concepției praxisului social putere explozivă revoluționară și un conținut normativ, el nu mai concepe acțiunea în

manieră expresivistă, ci poetic-demiurgică - ca pe creația, lipsită de origine, a unor figuri absolut noi și unice, în care fiecare din ele deschide un orizont de sens incomparabil. Garantul conținutului normativ al modernității - al conștiinței de sine, al autorealizării autentice și al autodeterminării în solidaritate - este reprezentat ca o forță imaginativă creatoare de limbă. Fără îndoială, aceasta se învecinează periculos de ființa ce operează fără teme. La capăt, între „inserarea” voluntaristă și „destinarea” fatalistă nu mai există decât o diferență retorică.

Conform lui Castoriadis, societatea se scindează, ca și subiectivitatea transcendentală, în ceea ce produce și ceea ce este produs, în ceea ce instituie și ceea ce este instituit, caz în care fluxul imaginarului fondator de sens se varsă în imaginile verbale mereu schimbătoare despre lume. Această creație ontologică a totalităților de sens absolut noi, mereu altele și unice, survine ca un destin al ființei; nu putem înțelege cum această *punere demiurgică în operă* a adevărilor istorice ar putea fi transformată în *proiectul revoluționar* al praxisului indivizilor acționând conștient, autonomi, realizându-se pe sine. Autonomia și heteronomia ar trebui, în ultimă instanță, să se măsoare după autenticitatea transparenței de sine a unei societăți ce nu-și ascunde originea imaginară după proiecții extrasociale și care se cunoaște explicit ca societate ce se auto-instituie. Numai că - cine este subiectul acestei cunoașteri? Pentru revoluționarea societății reificate, Castoriadis nu cunoaște alt temei decât decizia existențialistă - „pentru că o vrem noi”; la care ar putea fi din nou întrebat, cine ar putea fi acest „noi” al voinței radicale, dacă indivizii socializați sunt totuși pur și simplu „instaurați” de imaginarul social. Castoriadis sfârșește acolo unde Simmel începea: în filosofia vieții.⁵⁰³

Această consecință rezultă din concepția asupra limbii pe care Castoriadis o împrumută atât de la hermeneutică, cât și de la structuralism. Ca și Heidegger, Derrida și Foucault, Castoriadis pleacă de la faptul că între limbă și lucrurile numite, între înțelegerea constitutivă a lumii și intramundanul constituit există o diferență ontologică. Această diferență afirmă că limba deschide orizontul de sens al lumii, înăuntrul căruia subiecții ce cunosc și acționează interpretează stările de fapt, prin urmare întâlnesc oameni și lucruri și au experiențe în interacțiunea cu acestea. Funcția deschizătoare de lume a limbajului este gândită în analogie cu operațiunile de producere ale conștiinței transcendentele, sustrăgându-i totuși caracterul său formal și supratem-poral. Imaginea lingvistică despre lume este un apriori concret și

istoric; ea fixează perspective de interpretare variabile și cu conținut, dincolo de care nu

Note:

503

Cf. Excursul asupra lui Castoriadis, *infra*.

se poate trece. Înțelegerea constitutivă a lumii se transformă cu precădere independent de situațiile prin care subiecții trec în lume, situații interpretate în lumina acestei preînțelegeri, - independent de ceea ce ei pot *învăța* din interacțiunea lor practică cu intramundanul. Indiferent dacă această transformare metaistorică a imaginilor lingvistice despre lume este gândită ca Ființă, „diferență”, putere sau imaginație, și dotată cu conotațiile experienței mistice a mântuirii, ale spaimei estetice, ale chinului creaturii sau beției creative; comună tuturor acestor concepții este *decuplarea* specifică a productivității generatoare de orizonturi a limbajului *de consecințele unui praxis intramun-dan* ce este complet prejudecat de sistemul limbii. Este exclusă orice interacțiune între limba ce deschide lumea și procesele de învățare din lume.

Sub acest aspect, filosofia praxisului se deosebise de toate varietățile de istorism lingvistic. Ea concepe tocmai producția socială ca fiind procesul de autoproducere al speciei și transformarea prin muncă a naturii exterioare ca fiind impulsul pentru autotransformarea ce învață a propriei naturi. Lumea ideilor, în lumina căreia producătorii socializați interpretează de fiecare dată natura formată istoric, preexistentă, se schimbă, în ceea ce o privește, în dependență de procesele de învățare legate de activitatea transformatoare. *Praxisul intramundan* nu datorează deloc aceste *efecte constitutive de lume* unei dependențe mecanice a suprastructurii față de bază, ci acestor două fapte simple: lumea ideilor face posibile interpretări determinate ale unei naturi prelucrate cooperativ; însă ea este, la rândul său, afectată de procesele de învățare pe care munca socială le pune în mișcare. Împotriva istorismului lingvistic, care ipostaziază forța deschizătoare de lume a limbii, materialismul istoric, ca și, mai târziu, pragmatismul și structuralismul genetic, ia în calcul o legătură dialectică între, pe de o parte, structurile concepției despre lume - care fac posibil praxisul intramundan printr-o înțelegere prealabilă a sensului - iar pe de alta, procesele de învățare, care se fixează în cursul transformării structurilor concepțiilor despre lume.

Această acțiune reciprocă se bazează pe o legătură internă între sens și validitate, care nu suprimă, firește, diferența între ele. Sensului nu-i este permis să epuizeze validitatea. Scurtcircuitând, Heidegger a identificat deschiderea orizonturilor de sens cu adevărul expresiilor cu sens; însă doar *condițiile* de validitate a expresiilor sunt cele care se schimbă o dată cu orizontul de semnificație - înțelegerea schimbată a

sensului trebuie să *fie probată* în experiența a și în interacțiunea cu ceea ce poate întâlni în interiorul orizontului său. Cu siguranță, filosofia praxisului nu poate exploata superioritatea pe care o posedă în această privință, dat fiind că prin paradigma producției, așa cum am văzut, ea exclude din spectrul de validitate al rațiunii

toate dimensiunile în afară de aceea a validității adevărului și a efectivității. Ca urmare, ceea ce este învățat în praxisul intramundan se poate acumula doar în desfășurarea forțelor de producție. Cu această strategie conceptuală de factură productivistă conținutul normativ al modernității nu mai poate fi obținut, ci pretins în orice caz fără demonstrație, pentru a circumscrie în exercițiul unei dialectici negative acuzatoare raționalitatea în raport cu un scop, concretizată ca totalitate. Această consecință nefericită ar putea fi aceea care l-a împins pe Castoriadis să înncredințeze conținutul rațional al socialismului - adică al unei forme de viață ce ar trebui să facă posibilă autonomia și autorealizarea în solidaritate - unui demiurg creator de sens ce se situează deasupra diferenței între sens și validitate și nu mai este dependent de testarea profană a creațiilor sale. O cu totul altă perspectivă rezultă dacă transferăm conceptul de praxis de la muncă la acțiunea comunicativă. Recunoaștem, atunci, interdependențe între sistemele de limbaj deschizătoare de lume și procesele intramundane de învățare pe toată lungimea spectrului validității; procesele de învățare nu mai sunt canalizate doar prin procese ale muncii sociale, în ultimă instanță prin comerțul cognitiv-instrumental cu o natură obiectivată. Din momentul în care abandonăm paradigma producției, ne este permis să afirmăm o legătură internă între sens și validitate pentru întregul volum al rezervorului de semnificație - nu doar pentru segmentul de semnificație al expresiilor lingvistice care intră în propozițiile asertorice și intenționale. În acțiunea comunicativă - care cere atât luări de poziție de tipul da/nu față de pretențiile de corectitudine și veracitate cât și reacții față de pretențiile de adevăr și eficiență - cunoașterea de fond a lumii vieții este expusă, pe toată lungimea frontului, unui test al duratei; în această măsură, apriori-ul concret al sistemelor de limbaj deschizătoare de lume (până în ramificațiile ample ale presuposițiilor ontologice) este supus unei revizuii indirecte în lumina comerțului cu intramundanol.

Această concepție nu înseamnă că legătura internă între sens și validitate trebuie dizolvată doar de cealaltă parte. Potența creatoare de sens, care astăzi s-a retras în mare măsură în regiunile esteticului, păstrează contingența forțelor cu adevărat inovatoare.

Mai gravă este însă îndoiala dacă nu cumva, prin conceptul de acțiune comunicativă și acela al forței transcendente a pretențiilor universaliste de

validitate, este restaurat un idealism incompatibil cu pozițiile naturaliste ale materialismului istoric. O lume a vieții, care trebuie să se reproducă doar prin mediul acțiunii orientate către înțelegere, nu se separă oare de procesele sale materiale de viață? Firește, o lume a vieții se reproduce material prin intermediul rezultatelor și consecințelor acțiunilor orientate către un scop, cu care membrii ei intervin în lume. Aceste acțiuni instrumentale se angrenează cu acțiuni comunicative, în măsura în care reprezintă execuția unor planuri ce sunt legate - prin definiții comune ale situațiilor și prin procese de înțelegere - cu planurile altor participanți la interacțiune. În acest fel, și soluțiile problemelor obținute în sfera muncii sociale sunt anexate mediului acțiunii orientate către înțelegere. Prin urmare, și teoria acțiunii comunicative ia în calcul faptul că reproducerea simbolică a lumii vieții este cuplată intern cu reproducerea materială a acesteia.

Nu la fel de simplu este să faci față bănuiei că prin concepția unei acțiuni orientate după pretenții de validitate se insinuează din nou idealismul rațiunii pure, nesituate, iar dihotomiile între domeniile transcendentalului și empiricului sunt resuscitate sub o altă formă. Deja Hamann îi reproșase lui Kant „purismul rațiunii”.

Nu există nici o rațiune pură care doar ulterior îmbracă haină lingvistică. Ea este de la bun început o rațiune întrupată în contexte de acțiune

.....504
comunicativă, ca și în structuri ale lumii vieții.

În măsura în care planurile și acțiunile diferiților actori se leagă într-o rețea prin folosirea orientată către înțelegere a limbajului, în timpul istoric și în spațiul social, luările de poziție de tipul da/nu față de pretențiile criticabile de validitate - oricât de implicite ar fi aceste luări de poziție - capătă o funcție cheie pentru praxisul *cotidian*. Acordul atins comunicativ, care se măsoară prin recunoașterea intersubiectivă a pretențiilor de validitate, face posibilă combinarea interacțiunilor sociale cu contextele lumii vieții. Desigur, pretențiile de validitate au o dublă față: ca pretenții, ele transcend orice context local; totodată, ele trebuie ridicate aici și acum, și recunoscute factic, dacă trebuie să suporte acordul cu efect de coordonare al participanților la interacțiune. Momentul transcendent al validității *universale* dezintegrează orice provincialism; momentul obligativității aici și acum al pretențiilor de validitate acceptate face din ele suportul unui praxis cotidian *legat de context*. În măsura în care cei ce acționează comunicativ ridică reciproc, prin actele lor de vorbire, pretenții de validitate, ei se sprijină fiecare pe un

Note:

⁵⁰⁴ Datorz unele impulsuri lui Charles Taylor; vezi acum scrierea acestuia *Philosophical Papers*, voi. I și II, Cambridge 1985.

potențial de temeuri atacabile. Prin aceasta, un moment al *necon condiționării* este inserat în procesele *factice* de înțelegere - validitatea pretinsă se deosebește de validitatea socială a unui praxis derulat factic, servindu-i totuși acestuia ca fundament al consensului real. Validitatea pretinsă pentru propoziții și norme transcende spații și timpuri, „*elimină*” spațiul și timpul, însă pretenția este ridicată de fiecare dată *aici* și *acum*, în contexte determinate, și acceptată sau respinsă prin consecințe factuale ale acțiunilor. K. O. Apel vorbește plastic despre intersectarea comunității reale de comunicare cu cea ideală.⁵⁰⁵

Praxisul comunicativ cotidian este reflectat oarecum în sine. Desigur, „reflecția” nu mai este o chestiune a subiectului cunoașterii, care se raportează obiectiv la sine. În locul acestei reflecții prelingvistic-izolate apare acum stratificarea alcătuită din discurs și acțiune, încorporată în acțiunea comunicativă. Căci pretențiile de validitate ridicate factual trimit direct sau mijlocit la argumentații în care ele pot fi prelucrate și, dacă e cazul, soluționate. Această dispută argumentativă asupra pretențiilor ipotetice de validitate se lasă descrisă ca formă de reflecție a acțiunii comunicative - o autoreferențialitate care reușește fără constrângerea la obiectivare inclusă în zestrea conceptuală a filosofiei subiectului. De fapt, pe planul reflexiv se reproduce, în înfruntarea dintre preoponenți și oponenti, acea formă fundamentală a raportării intersubiective ce mijlocește deja raportarea la sine a vorbitorului prin raportarea performativă la un destinatar. Întretărirea tensionată dintre real și ideal se mai arată - și cu deosebită claritate - în discurs însuși. Odată cu intrarea într-o argumentare, participanții nu pot evita să-și impună reciproc satisfacerea suficientă a condițiilor unei situații de vorbire ideale. Cu toate acestea, ei știu că discursul nu este niciodată definitiv „epurat” de motive sau constrângeri de acțiune omise. Pe cât de puțin ne descurcăm fără *presupunerea* (insinuată) a unui discurs „purificat”, pe atât de mult trebuie să ne resemnăm cu discursul „impur”.

M-am referit, la sfârșitul celei de-a cincea prelegeri, la faptul că legătura internă dintre contextele întemeierii și cele ale descoperirii, dintre geneză și validitate, nu se rupe niciodată cu totul. Sarcina întemeierii - așadar critica, dusă din perspectiva participanților, a pretențiilor de validitate - nu se lasă separată, în ultimă instanță, de perspectiva genetică, care, din perspectiva criticii ideologiei efectuate dinspre persoana a treia, se reduce la

Note:

505

K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Ffm. 1973, voi. II, p. 358 sqq. Cf. de asemenea răspunsul meu lui M. Hesse, în J. Thompson, D. Held, (ed.) *Habermas -Criticii Debates*, London 1982, 276 sq.

amestecul de putere și pretenție de validitate. De la Platon și Democrit, istoria filosofiei a fost dominată de două impulsuri contrarii. Unii dezvoltă neîncetat puterea transcendentă a rațiunii abstractizante și necondiționarea emancipatoare a inteligibilului, pe când ceilalți caută să demaște în manieră materialistă purismul închis al rațiunii.

Dimpotrivă, gândirea dialectică s-a folosit de forța subversivă a materialismului pentru a scăpa de falsa alternativă. Expulziunii a tot ce este empiric din regnul ideilor, ea îi răspunde nu doar cu reducerea batjocoritoare a contextelor de validitate la puteri care triumfă în spatele acestora. Teoria acțiunii comunicative vede, mai degrabă, dialectica cunoașterii și necunoașterii ca fiind încorporată în dialectica înțelegerii reușite și nereușite.

Rațiunea comunicativă se pune în valoare în forța de coeziune a înțelegerii intersubiective și a recunoașterii reciproce; ea circumscrie totodată universul unei forme de viață comune. Înăuntrul acestui univers, iraționalul nu se lasă separat de rațional în același fel în care, conform lui Parmenide, se lasă distinsă neștiința de acea știință ce domină, în calitatea ei de afirmativ prin excelență, asupra neființei. În succesiunea lui Jakob Bohme și Isaac Luria, Schelling insistă pe bună dreptate asupra faptului că eroarea, greșala și iluzia nu sunt lipsite de rațiune, ci sunt forme de manifestare ale rațiunii *răsturnate*. Violarea pretenției la adevăr, corectitudine și veracitate lezează întregul ce e ținut laolaltă de lanțul rațiunii. Nu există nici o cale de scăpare sau colț retras pentru cei puțini, care sălășluiesc în adevăr și care trebuie să se despartă precum ziua de noapte de cei mulți, rămași în urmă în negura orbirii. O lezare a structurilor, cerute de toți, ale conviețuirii raționale, îi atinge pe toți în egală măsură. Acest fapt îl avusese în vedere tânărul Hegel prin totalitate etică, cea care este distrusă prin fapta răufăcătorului și care poate fi restaurată doar prin înțelegerea *indivizibilității* suferinței de pe urma înstrăinării. Aceeași idee îl motivează pe Klaus Heinrich atunci când îi pune să se înfrunte pe Parmenides și Iona.

În ideea pactului pe care îl leagă Yahve cu poporul lui Israel zace ascuns sâmburele dialecticii trădării și puterii răzbunătoare: „A menține pactul cu Dumnezeu este simbolul fidelității, iar a-l rupe este modelul trădării. A-i fi fidel lui Dumnezeu înseamnă a fi fidel înseși ființei ce dă viață, fidel sieși și altora - și în toate domeniile ființei. A o nega în vreunul din domeniile ființei înseamnă a rupe pactul cu Dumnezeu și a-ți trăda propriul fundament... de aceea, a-i trăda pe ceilalți înseamnă

totodată trădare de sine, și orice protest împotriva trădării nu e doar protest în propriul nume, ci în același timp în numele celorlalți... Ideea că, potențial, fiecare ființare (chiar și cel care mă trădează pe mine sau pe sine) este un „aliat” în lupta împotriva

trădării, este unicul contrabalans la resemnarea stoică pe care o formulează deja Parmenide când desparte pe cei ce posedă știința de gloata neștiutoare. Conceptul, familiar nouă, de „iluminism” este înțeligibil fără conceptul unei alianțe potențial universale împotriva trădării”.⁵⁰⁶ Abia Peirce și Mead au ridicat - în forma unei teorii consensuale a adevărului și a unei teorii comunicaționale a societății - acest motiv religios al alianței la rang filosofic. Teoria acțiunii comunicative se alătură acestei tradiții pragmatiste; și ea este condusă, asemeni tânărului Hegel în fragmentul său timpuriu despre delict și pedeapsă, de o intuiție ce poate fi exprimată astfel, în conceptele Vechiului Testament: în agitația condițiilor reale de viață zace ascunsă o ambivalență ce se datorează dialecticii trădării și puterii vindicative.⁵⁰⁷

Din punct de vedere factic, nu putem întotdeauna (sau măcar adesea) să satisfacem acele improbabile presupoziii pragmatice de la care, cu toate acestea, *trebuie* să plecăm în cadrul praxisului comunicativ cotidian - și anume în sensul unei necesități transcendente. Din această cauză, formele de viață socioculturale stau sub restricțiile structurale ale unei rațiuni comunicative *dezmințite și totodată revendicate*.

Rațiunea operantă în acțiunea comunicativă stă însă nu doar sub restricții așa-zicând exterioare, situative; propriile sale condiții de posibilizare o constrâng la ramificarea pe dimensiunile timpului istoric, spațiului social și experiențelor centrate corporal. Mai precis, potențialul rațional al vorbirii este întrețesut cu *resursele* unei lumi a vieții de fiecare dată particularizate, în măsura în care lumea vieții își asumă funcțiuni de resurse, ea are caracterul unei cunoașteri intuitive, infailibil certe și holistice care nu poate fi problematizată după bunul plac - iar, sub acest aspect, ea nu reprezintă o „cunoaștere” în sens strict. Acest amalgam de presupoziii de fond, solidarități și abilități socializate constituie contraponderea conservatoare la riscul de disensiune în cursul proceselor de înțelegere ce decurg prin intermediul pretențiilor de validitate.

Ca resursă din care participanții la interacțiuni își alimentează exprimările capabile de consens, lumea vieții constituie un echivalent pentru ceea ce filosofia subiectului atribuisese conștiinței în genere drept operațiuni de sinteză. Operațiunile de producere se referă aici evident nu la forma, ci la conținutul înțelegerii posibile. În această privință, în locul conștiinței transcendente fondatoare de unitate apar forme de viață *concrete*. Prin

Note:

⁵⁰⁶ K. Heinrich, *Versuch iiber die Schwierigkeit, nein zu sagen*, Ffm. 1964, 20; cf. și scrierea aceluiași autor, *Parmenides und Jona*, Ffm. 1966.

⁵⁰⁷ H. Brunkhorst, *Kommunikative Vernunft und rächende Gewalt*, „Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau", Fasciculul 8/9, 1983, 7 sqq.

intermediul evidențelor înrădăcinate cultural, al solidarităților de grup prezente intuitiv și al competențelor indivizilor socializați, valorificate ca *know how*, rațiunea care se exprimă în acțiunea comunicativă se mijlocește cu tradițiile, practicile sociale și complexe de experiență legate de trup concrescute în totalități *specifice*. Formele de viață, ce apar întotdeauna doar la plural, nu sunt, desigur, legate între ele doar printr-o rețea de asemănări de familie; ele manifestă structurile comune formelor de viață în genere. Însă aceste structuri universale marchează formele particulare de viață doar prin intermediul acțiunii orientate către înțelegere, prin care acestea trebuie să se reproducă. Aceasta explică de ce ponderea acestor structuri universale poate crește în cursul proceselor istorice de diferențiere. Iar acest fapt este și cheia pentru raționalizarea lumii vieții și eliberarea succesivă a potențialului de rațiune prezent în acțiunea comunicativă. Această tendință istorică ar putea explica, fără construcțiile auxiliare ale filosofiei istoriei, conținutul normativ al unei modernități amenințate totodată de autodistrugere.

Excurs asupra „Instituției imaginare” a lui C. Castoriadis

Faptul că poststructuralismul, cu respingerea sa globală a formelor moderne de viață, își găsește audiență este și o consecință a faptului că eforturile filosofiei praxisului de a reformula proiectul modernității pe linia gândirii marxiste și-au pierdut din credibilitate. Prima încercare de înnoire a filosofiei praxisului în spiritul lui Husserl și Heidegger a întreprins-o tânărul Herbert Marcuse; acestuia i-a urmat Sartre cu *Critica rațiunii dialectice*; Castoriadis a dat acestei tradiții un nou impuls cu cotitura sa lingvistică de un gen aparte. Opera sa ocupă un loc central în acele abordări din filosofia praxisului care au fost dezvoltate, de la mijlocul anilor '60, mai înainte de toate în Europa de Est, în Praga, Budapesta, Zagreb și Belgrad, și care au însușit pentru un deceniu discuțiile școlii de vară de la Korcula. Castoriadis a întreprins cea mai originală, ambițioasă și reflectată încercare de a gândi încă o dată medierea eliberatoare a istoriei, societății, naturii interioare și exterioare ca *praxis*. Și Castoriadis pleacă de la „contradicția” între muncă vie și muncă moartă. Capitalismul trebuie totodată „să utilizeze activitatea autentic umană a subiecților supuși lui... și să dezumanizeze această activitate”.⁵⁰⁸ Cooperarea muncitorilor industriali care se autoadministrează servește aici drept model al unui praxis nondezumanizat. Însă Castoriadis nu dezvoltă această

Note:

C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginare Institution. Entwürfe einer politischen Philosophie*, Ffm. 1984, 31. Indicarea paginilor în text se referă la această ediție, (titlul original: *L'insitution imaginaire de la société*, Paris, 1975 - n. trad.).

activitate în sens emfatic pe linia prelucrării și producerii tehnice de obiecte. Ca și simpla acțiune reflexă, și acțiunea instrumentală constituie doar un caz limită contrastant, căruia îi lipsesc determinațiile esențiale ale praxisului ca activitate de sine; în ambele tipuri, acțiunea este redusă la linii de comportament predictibile. Castoriadis (ca și Aristotel) extrage trăsăturile praxisului *nere dus* din exemple ale praxisului politic, artistic, medical sau educativ. Acestea își poartă scopul în sine și nu se lasă reduse la organizarea rațională a mijloacelor în raport cu un scop. Praxisul urmează unui proiect, care însă nu-i premerge precum teoria premerge aplicarea ei, ci, ca anticipare, poate fi corectat și lărgit în însăși execuția practică. Praxisul se referă de fiecare dată la o totalitate a unor performări de viață, în care el este totodată inserat - însă, *ca* totalitate, el se sustrage abordării obiectivante. În fine, praxisul țintește la o promovare a autonomiei, din care el însuși izvorăște în același timp: „Ceea ce se vizează (dezvoltarea autonomiei) stă într-un raport intern cu acel ceva prin care se vizează (exercitarea acestei autonomii)... E adevărat că ea trebuie să țină cont de rețeaua concretă de relații cauzale care îi străbat domeniul. Cu toate acestea, în alegerea modului său de operare, praxisul nu poate niciodată să urmeze pur și simplu un calcul - nu fiindcă acesta ar fi prea complicat, ci fiindcă acesta nu ține seama *per definitionem* de un factor hotărâtor: autonomia.” (p. 129)

Cu siguranță, Castoriadis forțează conceptul aristotelic atunci când radicalizează determinația conform căreia praxisul este mereu orientat către un Altul ca ființă autonomă, în sensul că nimeni n-ar putea voi serios autonomia fără s-o vrea *pentru toți* (p. 183). Conștiinței moderne a timpului se datorează și determinația suplimentară după care praxisul este orientat către viitor și produce noul. Preluând inițiativa, agentul transcende toate determinațiile date și face un nou început. Praxisul este în esența sa creator, el produce „alteritatea radicală”. Creator *par excellence* este mai înainte de toate praxisul emancipator, pe care Castoriadis ar dori să-l elibereze de neînțelegerile teoretizante. Acest praxis țintește către transformarea „societății prezente într-o alta, care, conform organizării ei, ar fi îndreptată către autonomia tuturor. Iar împlinirea acestei schimbări trebuie să stea în acțiunea autonomă a omului însuși...” (p. 134). Și iluminismul teoriei sociale este condus de acest interes. Proiectul revoluționar ghidează, într-adevăr, analiza proceselor istorice. Însă noi nu putem cunoaște istoria decât înăuntrul ei și plecând de la ea: „punctul ultim de legătură al acestor două proiecte - al înțelegerii și al schimbării - poate fi întotdeauna găsit doar în prezentul viu al istoriei, care n-ar fi prezent istoric

dacă n-ar fi depășit către un viitor pe care îl avem încă de înfăptuit." (p. 281).

Castoriadis înnoiește așadar conceptul aristotelic de praxis cu ajutorul unei interpretări de sine radical-hermeneutice a conștiinței moderne a timpului pentru a elabora, împotriva dogmaticii marxiste, sensul original al politicii emancipatoare. Desigur, această interpretare acționistică a praxisului cu greu ar duce mai departe decât poziția lui Karl Korsch - pe atunci îndreptată împotriva ortodoxiei Internaționalei a Doua - dacă, din această abordare, Castoriadis n-ar dezvolta o filosofie politică și o teorie socială. În acest caz, îl interesează conceptele de politic și social, care într-o anumită măsură universalizează sensul specific al praxisului revoluționar. Castoriadis își îndreaptă privirea - de altfel într-un totu asemănător cu Hannah Arendt⁵⁰⁹ - către acele rare momente istorice când masa din care sunt formate instituțiile este încă fluidă, adică către momentele productive ale *întemeierii* de noi instituții: „O imagine stridentă, incitantă... a unui „acum” social-istoric ne oferă acele clipe în care societatea ce instituie pătrunde în cea instituită, în care societatea înstituitoare invadează pe cea instituită și în care societatea se distruge, ca instituită, cu ajutorul societății ca instituitoare, adică se creează pe sine ca pe o *altă* societate instituită... Chiar și o societate care pare orientată doar către propria-i conservare persistă doar în măsura în care se schimbă neîncetat.” (p. 342 sqq.)

Castoriadis dezvoltă cazul normal al politicului din cazul limită al actului *întemeierii* unei instituții, iar pe acesta, la rândul său, îl interpretează -dintr-un orizont estetic de experiență - ca pe clipa extatică, izbucnind din continuum-ul timpului, a *întemeierii* a ceva pur și simplu nou. Doar astfel crede el că putem descoperi nucleul esențialmente productiv din reproducerea societății. Procesul social este producere de structuri radical diferite, un fapt-de-a-intra-în-acțiune demiurgic, creația continuă de noi tipuri, ce sunt încorporate exemplar în moduri de fiecare dată diferite, pe scurt: punere de sine și geneză ontologică de „lumi” mereu noi. În această concepție, Heidegger din perioada târzie intră într-o combinație marxistă cu Fichte din perioada de tinerețe. În locul subiectului care se pune pe sine într-o societate ce se instituie pe sine, unde ceea ce este instituit reprezintă o înțelegere creativă a lumii, un sens inovativ, un nou univers de semnificații. Castoriadis numește acest sens deschizător de lume imaginarul central - el se revarsă ca o magmă de semnificații din vulcanul timpului istoric în instituțiile sociale: „fără un imaginar productiv, creator sau... radical, așa cum se revelă în unitatea indisolubilă a făptuirii istorice și constituirii simultane a unui

Note:

⁵⁰⁹ J. Habermas, „H. Arendts Begriff der Macht", în *idem, Philosophisch-Politische Profde*, Ffm. 1981.

univers de semnificații, istoria nu este nici posibilă, nici inteligibilă." (p. 251)
Imaginarul determină stilul de viață, „spiritul poporului" al unei societăți sau unei epoci. Castoriadis vorbește de o „umplere primordială a lumii și sinelui cu un sens care nu este dictat societății de către factori reali, căci, invers, acest sens este acela care atribuie acelor factori reali importanța și poziția preeminentă în universul acestei societăți." (p. 220)

Evident, tot ce urmează depinde de modul în care Castoriadis leagă societatea (ca instituire a unei lumi) cu praxisul intramundan. Interesul lui Castoriadis este îndreptat către o viață conștientă de sine, autonomă, care trebuie să facă posibilă împlinirea autentică și libertatea în solidaritate. El trebuie să dezlege problema de a concepe funcția deschizătoare de lume a limbajului în așa fel încât ea să poată fi legată de un concept al praxisului încărcat normativ. Teza mea este că Castoriadis ratează soluția deoarece conceptul său de societate, specific ontologiei fundamentale, nu mai lasă loc pentru un praxis intersubiectiv, *atribuibil* indivizilor socializați. În final, praxisul social este absorbit în vârtejul anonim al unei instituii, create din imaginar, de lumi mereu noi.

Împotriva restrângerii productiviste a conceptului de praxis, Castoriadis accentuează pe bună dreptate caracterul co-originar al rostirii și făptuirii, al lui „a zice" și „a face", *legein* și *teukein*. Pe ambele dimensiuni, fapta umană se referă la ceva din lume - la materialul necesitând interpretare, simultan rezistent și maleabil, care este întâlnit în lume. Evident, pentru acest „strat primar" pe care societatea trebuie să se „sprijine", Castoriadis nu are la dispoziție decât conceptul de lume obiectivă; natura sau întregul ființării este cea care oferă o contrapondere lumii instituite de fiecare dată social. Corespunzător, „făptuirea" se reduce la intervenția cu scop în lumea stărilor de lucruri existente, iar „rostirea" la semantica logică a discursului ce aser-tează stări de fapt, în măsura în care acesta este constitutiv pentru cercul de funcțiuni al acțiunii instrumentale. *Legein* și *teukein* sunt forme de expresie ale gândirii identificatoare: „Așa cum *legein* încorporează dimensiunea de logică a identității și cantității a limbii și a reprezentării sociale, tot astfel în *teukein* se materializează dimensiunea de logică a identității și cantității a făptuirii sociale." (p. 442)
În manieră cu totul convențională, substratul natural a ceea ce se găsește în lume este introdus în relații de tipul subiect-obiect și conceput ca reprezentabil sau productibil. Însă praxisul social pe care îl are în minte Castoriadis trece dincolo de gândirea identificatoare și de raționalitatea în raport cu un scop. De aceea intelectul, care apare aici ca și capacitate a logicii identității și cantității, nu trebuie să opereze în

lumina rațiunii, ci trebuie

să fie copleșit de șuvoiul abundent de semnificații al imaginarului. Lumea obiectelor, concepută în maniera filosofiei subiectului, este o structură care pe dimensiunile reprezentării și producerii nu face decât să asigure contactul cu substratul intramundan al naturii. Însă tot ceea ce se găsește în aceste zone de contact mijlocit de *legein* și *teukein*, este deja deschis înăuntrul unui orizont prealabil de semnificație. Iar acest orizont nu se datorează decât imaginarului.

Împotriva forței acestei magme de semnificații a imaginarului, praxisul intramundan nu-și poate câștiga nici o autonomie, deoarece conceptul de limbă pe care îl utilizează Castoriadis nu admite o diferență între sens și validitate. Ca și la Heidegger, „adevărul” deschiderii semantice a lumii întemeiază și adevărul enunțurilor prepoziționale. El prejudică în genere validitatea expresiilor lingvistice. Astfel, praxisul intramundan nu poate declanșa nici un proces de învățare. Nu există în nici un caz vreo acumulare a cunoașterii care ar putea afecta înțelegerea prealabilă a lumii și sparge o totalitate de sens dată - nici măcar în dimensiunile cunoașterii științelor naturii și ale forțelor productive: „E-adevărat, datul natural al societății apare întotdeauna ca ceva rezistent, însă și ca ceva maleabil; *ce* opune totuși rezistență și este maleabil - și cum -depinde de fiecare lume socială considerată. Că nucleele de hidrogen pot fuziona este un enunț care are sens doar pentru societatea prezentă, nu pentru alta.” (p. 581) De ce o societate instituie un anumit orizont de semnificații este o întrebare pe care Castoriadis este nevoit s-o respingă ca fiind lipsită de obiect. Nu putem întreba despre originea imemorialului (p. 589).

Instituirea fiecărei lumi este o creație *ex nihilo* (p. 591).

Dacă însă relația imaginarului deschizător de lume cu munca și cu interacțiunea este pusă în acest mod, atunci acțiunea autonomă nu mai poate fi deloc gândită ca praxis intramundan; Castoriadis este nevoit să-l asemene pe acesta mai degrabă cu praxisul creator de limbă, proiectiv de lume și devorator de lume al însuși demiurgului social. Dar prin aceasta praxisul își pierde tocmai trăsăturile de faptă umană pe care Castoriadis le accentuează pe bună dreptate - trăsăturile unei întreprinderi intersubiective dependente de context, în condiții finite. Finitudinea praxisului provine, cu siguranță, nu doar din rezistența unei naturi exterioare maleabile, ci și din limitele unei existențe istorice, sociale și corporale. Un praxis care coincide cu *creatio continua* de noi interpretări ale lumii, cu geneza ontologică, care proiectează el însuși timpurile istorice și spațiile sociale, deschide el însuși dimensiunile unor posibile limitări. Cu toate acestea, Castoriadis cheamă în ajutor figurile de gândire

cunoscute din *Teogonia* și din doctrina științei a lui Fichte pentru a trasa o limită internă actualității infinite a unei societăți ce se instituie pe

sine în forma societății instituite. Ca și în modelul expresivist al spiritului, care se pierde în propriile sale obiectivări, și în modelul ontologic al societății este inserat punctul de ruptură al alienării de sine. Atunci când fluxul de producție al genezei ontologice stagnează, societatea instituită se coagulează în raport cu propriile sale origini: „Alienarea sau heteronomia societății este o alienare de sine, în care societatea își ascunde propria ființă ca auto-instituire și esențiala sa temporalitate.” (p. 608)

Această concepție are două consecințe dificile. Asimilând praxisul intramundan cu o deschidere lingvistică a lumii ipostaziată ca istorie a ființei, Castoriadis nu mai poate *localiza* lupta politică pentru o viață autonomă -tocmai acel praxis emancipator creator-proiectiv care este miza finală a autorului. Căci atunci el trebuie fie să recheme, ca Heidegger, actorii din abandonul lor intramundan, avid de subiectivitate, în indisponibil, și deci în heteronomia aureolată opusă evenimentului original al unei societăți care se instituie pe sine - și aceasta n-ar fi decât răsturnarea ironică a filosofiei praxisului într-o altă variantă a poststructuralismului; fie Castoriadis transferă autonomia praxisului social, care nu mai poate fi salvată intramundan, în însuși evenimentul original. Însă atunci ar trebui să subordoneze productivității deschizătoare de lume a limbii un Eu absolut și să se întoarcă efectiv la filosofia speculativă a conștiinței. Aici s-ar potrivi personificarea societății ca demiurg poetic care generează mereu din sine noi tipuri de lume. În acest caz, problema teodiceei se repetă sub o altă formă: cui s-ar cuveni să-i fie atribuită răspunderea pentru căderea societății instituite din originile auto-instituirii sale, dacă nu însuși creatorului demiurgic de limbă?

O a doua consecință, mult mai pământească, însă la fel de dificilă, este revenirea unei probleme cu care filosofia conștiinței, de la Fichte la Husserl, s-a chinuit zadarnic: o explicare a intersubiectivității praxisului social, care este nevoită să plece de la premisele unei conștiințe izolate. Castoriadis postulează un al doilea flux al imaginarului, și anume unul pentru inconștientul individual care constituie nucleul monadic al subiectivității vârstei infantile. Aici se arată că imaginarul, fantezia creatoare de imagini și ghidată de pulsuni, precede chiar și limbii ca mediu constituent de lume al imaginarului social. Din această producere de fantasme a naturii interioare, producere familiară psihanalistului Castoriadis, apare o lume privată, de fiecare dată nouă și unică care, în decursul dezvoltării infantile, intră în conflict cu lumea instituită social și care, după rezolvarea conflictului oedipian, este

inserată și subordonată acesteia. Fluxurile psihice ale imaginarului tâșnesc din izvoarele mereu proprii ale naturii subiective. Ele concurează cu fluxul colectiv, izvorând din societate, al imaginarului, în mod asemănător felului în care

lumile private concurează cu lumea publică. Indivizii socializați nu intră nici unul într-o relație intersubiectivă în sens genuin. În imaginea lumii instituite social sunt cu toții a priori preînțeleși, de parcă ar fi conștiința transcendentă; împotriva acestei armonii prestabilite, indivizii în curs de creștere caută să-și afirme lumile lor private ca monade. Castoriadis nu poate oferi un model pentru mijlocirea între individ și societate. Societatea sparge monada infantilă și o reformează. Individului îi este imprimat tipul lumii instituite social. Procesul de socializare este așadar reprezentat după modelul producerii artisanale. Individul socializat este produs și rămâne, ca la Durkheim, scindat în monadă și membru al societății. Acea separare oedipiană care „devine pentru individ introducerea fixă, bine distinsă, a unei lumi publice și a unei lumi private” (p. 498) este numită de Castoriadis o enigmă: „Dacă nu vrem să închidem complet ochii în fața a ceea ce sunt psihicul și societatea, atunci nu trebuie să pierdem din vedere că individul social nu crește ca o plantă, ci este creat/fabricat de societate. În acest scop, este desigur întotdeauna nevoie de o ruptură violentă cu stadiul inițial al psihicului și cu cerințele sale; o ruptură pe care nu o poate efectua decât o instituție socială.” (p. 514) Conflictele intrapsihice nu stau în vreo legătură internă cu cele sociale, ci mai curând psihicul și societatea se află într-un fel de opoziție metafizică.

Căutata mediere între individ și societate este mai puțin „enigmatică” dacă, împreună cu G. H. Mead, înțelegem însuși procesul de socializare ca individualizare. Atunci trebuie desigur să lărgim conceptul structuralist de limbă, limitat la dimensiunea logico-semantică, și să concepem limba ca fiind mediul care înserează simultan pe toți participanții la interacțiune ca membri într-o comunitate de comunicare și îi supune astfel unei implacabile constrângeri la individualizare. Presupozițiilor pragmatice ale folosirii corecte a propozițiilor gramaticale în acțiuni verbale le aparține și integrarea perspectivelor vorbitorului, ascultătorului și observatorului, ca și intersectarea acestei structuri cu un sistem de perspective asupra lumii care coordonează lumea obiectivă cu cea socială și cea subiectivă.⁵¹⁰ Dacă reformulăm, cu ajutorul acestei concepții lărgite pragmatic despre limbaj, conceptul de praxis în sensul acțiunii comunicative, atunci caracteristicile universale ale praxisului nu se mai reduc la *legein* și *teukein*, adică la condițiile, necesitând interpretare, ale unui contact cu o natură întâlnită în cadrul funcțiilor acțiunii instrumentale. Atunci, praxisul operează mai degrabă în lumina unei rațiuni comunicative, care impune participanților

Note:

⁵¹⁰ Cf. în acest sens prelegerea care dă titlul lucrării în J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Ffm., 1983, în special p. 126 sqq.

la interacțiune o orientare după criterii de validitate și face astfel posibilă o acumulare a cunoașterii ce *schimbă* imaginea despre lume. Desigur, și în acțiunea comunicativă contextele particulare ale lumilor vieții se datorează funcției *deschizătoare* de lume a unei limbi, funcție mereu împărtășită de cei implicați. Iar sistemul limbii stabilește și condițiile de validitate ale expresiilor generate cu ajutorul său. Însă conexiunea internă dintre sens și validitate este de data aceasta simetrică: sensul unei expresii nu mai prejudică dacă condițiile de validitate și pretențiile corespunzătoare de validitate sunt sau nu satisfăcute în praxisul intramundan ce își apropiază lumea. Praxisul social este constituit lingvistic, însă și limba trebuie *testată* prin acest praxis în raport cu ceea ce survine în orizontul deschis de ea. Dar dacă deschiderea de lume și praxisul ce testează se presupun reciproc în lume, atunci inovațiile creatoare de sens sunt astfel intersectate cu procesele de învățare, iar ambele sunt astfel ancorate în structurile universale ale acțiunii orientate către înțelegere, încât reproducerea unei lumi a vieții are loc întotdeauna și datorită productivității membrilor ei.

XII. Conținutul normativ al modernității

Critica radicală a rațiunii plătește un preț scump pentru despărțirea de modernitate. Mai întâi, aceste discursuri nu mai pot și nu mai vor să dea socoteală de locul lor propriu. Dialectica negativă, genealogia și deconstrucția se sustrag - toate în manieră asemănătoare - acelor categorii pe baza cărora știința modernă s-a diferențiat, deloc întâmplător, și pe care noi le punem astăzi la baza înțelegerii noastre a textelor. Aceste discursuri nu se lasă ordonate nici ca filosofie sau știință, nici ca teorie morală și juridică, nici ca literatură și artă. În același timp, ele se revoltă împotriva unei întoarceri la formele, fie ele dogmatice sau eretice, ale gândirii religioase. Există, așadar, o incongruență între aceste „teorii”, ce ridică pretenții de validitate doar pentru a le dezminți, și maniera instituționalizării lor în întreprinderea științifică. Există o asimetrie între gestul retoric cu care aceste discursuri pretind înțelegere și tratarea critică la care ele sunt supuse instituțional, de exemplu în cadrul unei prelegeri academice. Nu importă dacă Adorno își reclamă valoarea de adevăr în mod paradoxal, sau dacă Foucault refuză să tragă consecințe din contradicții manifeste; nu importă dacă Heidegger și Derrida se sustrag cerinței întemeierii prin

fuga în esoteric sau prin fuziunea între logic și retoric - apare întotdeauna o simbioză a incompatibilului, un amalgam care, în nucleul său, se opune analizei științifice „normale”. Materialul voluminos e transferat într-un alt loc doar atunci când schimbăm sistemul de referință și nu mai tratăm aceleași discursuri drept știință sau filosofie, ci ca pe bucăți literare. Instalarea criticii autoreferențiale a rațiunii în discursuri fără localizare, așa-zicând peste tot și nicăieri, o face aproape imună la interpretări concurente. Asemenea discursuri fac nesigure criteriile instituționalizate ale failibilismului; când argumentația deja s-a pierdut, ele permit mereu un ultim cuvânt: că oponentul a înțeles greșit sensul întregului joc de vorbire, că în *maniera* sa de a răspunde a comis o eroare categorială.

Variantele de critică a rațiunii care nu-și iau în considerație propriile fundamente sunt înrudite și sub un alt aspect. Ele se lasă ghidate de intuiții normative ce trec dincolo de limita a ceea ce s-ar putea include în domeniul acelei „alterități a rațiunii” indirect invocate. Fie că modernitatea este descrisă drept context de viață reificat și devalorizat, ca făcut tehnic disponibil sau dilatat totalitar, ca luat sub dominație, omogenizat, încarcerat, denunțările sunt mereu inspirate de o sensibilitate aparte pentru leziuni complexe și violențe sublimite. În această sensibilitate este înscrisă imaginea unei inter-subiectivități nevătămate, ce i se întrezărise mai înainte tânărului Hegel ca totalitate etică. Cu contraconceptele, folosite ca formule goale, de Ființă și suveranitate, de putere, diferență și non-identific, această critică trimite neîndoiește la conținuturi ale experienței estetice; însă valorile, derivate de aici și explicit adoptate, ale grației și iluminării, ale raptului extatic, ale integrității corporale, ale satisfacerii dorințelor și ale intimității protectoare nu acoperă mutația morală, pe care și acești autori o deplasează tacit către un praxis de viață intact; ce nu aduce doar concilierea cu natura internă. Între fundamentele normative declarate și cele mascate există o disproporție ce se explică prin refuzul *non-dialectic* al subiectivității. Cu acest principiu al modernității sunt respinse nu doar consecințele vătămătoare ale unei autoreferiri obiectualizante, ci și *celelalte* conotații, pe care subiectivitatea le purtase cu sine ca pe o promisiune neîmplinită: perspectiva unui praxis conștient de sine, în care autodeterminarea solidară a tuturor ar trebui să se poată asocia cu realizarea de sine a fiecărui individ. Este respins tocmai ceea ce o modernitate care se autoasigură înțelese cândva prin conceptele de conștiință de sine, autodeterminare și autorealizare.

Din respingerea globală a formelor moderne de viață se explică un alt punct slab al acestor discursuri: interesante în principiu, ele rămân nediferențiate în rezultate. Criteriile pe baza cărora Hegel și Marx, iar apoi Max Weber și Lukács distinseseră aspectele emancipativ-conciliatoare de acelea represiv-scindatoare ale raționalizării sociale s-au tocit. Între timp, critica a atacat și subminat și conceptele cu care acele aspecte se lăsau astfel diferențiate încât devenea vizibilă articularea lor paradoxală. Iluminism și manipulare, conștient și inconștient, forțe de producție și forțe distructive, autorealizare expresivă și desublimare represivă, efecte ce garantează libertatea și efecte ce o resping, adevăr și ideologie - acum toate aceste momente se amestecă. Ele nu sunt legate conflictual în vreun funest raport funcțional -complici involuntari într-un proces contradictoriu ce străbate conflictul oponenților.

Diferențele și contradicțiile sunt acum subminate, chiar demolate, într-o așa măsură încât critica, în peisajul plat și searbăd al unei lumi total administrate, calculate și luate în stăpânire, nu mai poate oferi contraste, nuanțe și gradații ambivalențe. Cu siguranță, teoria lumii administrate a lui

Adorno sau teoria puterii a lui Foucault sunt mai productive, mai direct informative decât expunerile lui Heidegger sau ale lui Derrida asupra tehnicii ca *Gestell* sau asupra esenței totalitare a politicului. Dar cu toate acestea ele sunt insensibile la conținutul în înalt grad *ambivalent* al modernității culturale și sociale. Această nivelare se lasă observată și în cadrul comparării diacronice a formelor de viață moderne și premoderne. Costurile atât de ridicate ce erau înainte cerute populației (în dimensiunile muncii manuale, ale condițiilor materiale de viață, ale posibilității individuale de alegere, ale siguranței juridice și procedurii penale, ale participării politice, ale formării școlare etc.) abia de sunt luate în seamă.

E demn de remarcat că, în abordările specifice criticii rațiunii, nu este prevăzut vreun loc sistematic pentru praxisul cotidian. Pragmatismul, fenomenologia și filosofia hermeneutică au ridicat categoriile acțiunii, vorbirii și conviețuirii cotidiene la rang epistemologic. Marx caracterizase chiar praxisul cotidian drept locul preeminent în care conținutul rațional al filosofiei trebuia să se verse în formele de viață ale unei societăți emancipate. Dar Nietzsche a îndreptat privirea succesorilor săi în așa măsură către fenomenele *extracotidianului*, încât această privire doar trece disprețuitoare peste praxisul cotidian ca peste ceva pur derivat sau inautentic. În acțiunea comunicativă, așa cum am văzut⁵, momentul creativ al constituirii lingvistice a lumii alcătuiește un *sindrom* împreună cu momentele cognitiv-instrumental, moral-practic și expresiv ce aparțin funcțiunilor lingvistice intramundane ale expunerii, ale relației interpersonale și exprimării subiective. Din fiecare dintre aceste momente s-au diferențiat în modernitate „sfere valorice” - și anume, pe de o parte, arta, literatura și o critică specializată în chestiuni de gust pe axa *deschiderii lumii*, iar pe de altă parte, discursuri ce rezolvă probleme, specializate în chestiuni de adevăr și dreptate, pe axa *proceselor intramundane de învățare*. Aceste sisteme cognitive ale artei și criticii, științei și filosofiei, dreptului și moralei s-au depărtat cu atât mai mult de comunicarea cotidiană, cu cât au adoptat mai strict și mai unilateral câte o singură funcțiune a limbii și un criteriu de validitate. Însă, din cauza acestei abstracții, ele nu trebuie să fie considerate *per se* drept fenomene simptomatice de decădere ale unei rațiuni centrate în subiect. Pentru nietzscheanism, diferențierea între știință și morală se înfățișează drept procesul de constituire al unei rațiuni ce a uzurpat și sufocat în același timp forța poetic-deschizătoare de lume a artei. Modernitatea culturală îi apare ca un tărâm al groazei, caracterizat de trăsăturile totalitare ale

Note:

' Vezi mai sus prelegerea XI.

unei rațiuni centrate în subiect, rațiune ce se suprasolicită structural pe sine. Din această imagine sunt excluse trei fapte simple. Este vorba, mai întâi, de faptul că acele experiențe estetice, doar în lumina cărora trebuie să se revele adevărata natură a unei rațiuni exclusive, depind de același proces de diferențiere ca și știința și morala. Apoi, realitatea că modernitatea culturală își datorează sciziunea în discursuri speciale asupra chestiunilor legate de gust, de adevăr și de dreptate unei creșteri a cunoașterii greu de contestat. Și, mai înainte de toate, situația că doar modalitățile schimbului între aceste sisteme de cunoaștere și praxisul cotidian decid dacă câștigurile abstracției acționează destructiv asupra lumii vieții.

Din perspectiva sferelor valorice individuale, sindromul lumii cotidiene se prezintă ca „viață” sau ca „praxis” sau ca „moralitate”, cărora li se opun „arta” sau „teoria” sau „morală”. Despre rolul specific de mediator al criticii sau filosofiei am vorbit deja într-un alt context. Transpunerea *nemijlocită* a cunoașterii specializate în sferele publice și private ale cotidianității poate, pe de o parte, să pună în pericol autonomia și sensul propriu ale sistemelor de cunoaștere, iar pe de altă parte să lezeze integritatea contextelor ce țin de lumea vieții. O cunoaștere specializată doar pe un criteriu de validitate, ce pervadează necontextual întreaga gamă a spectrului validității praxisului cotidian, scoate din echilibru infrastructura comunicativă a lumii vieții. Intervențiile subcomplexe de acest tip conduc la estetizarea sau scientizarea sau moralizarea domeniilor de viață individuale și produc efecte pentru care se pot găsi exemple drastice de genul contraculturilor expresiviste, reformelor înfăptuite în manieră tehnocratică sau mișcărilor fundamentaliste.

Cu siguranță, prin relația complicată între *culturi* ale experților și ale cotidianului nu sunt deloc atinse paradoxurile mai adânci ale raționalizării *sociale*. Căci aici este vorba de o reificare sistematic indusă a praxisului cotidian, la care mă voi întoarce din nou. Deja primii pași pe calea diferențierii în imaginea asupra lumii vieții, ambiguu raționalizată, a societăților moderne aduc la conștiință acea problemă de care dorim să ne ocupăm în această ultimă prelegere.

Unei critici nivelatoare a rațiunii i se pot reproșa nediferențierile sale doar pe baza unor descrieri care, în ceea ce le privește, sunt conduse de intuiții normative. Acest conținut normativ trebuie, pentru a nu rămâne arbitrar, să poată fi obținut și justificat din potențialul rațional imanent praxisului cotidian. Conceptul, introdus mai întâi provizoriu, de rațiune comunicativă -concept ce depășește pe acela al rațiunii centrate în subiect - trebuie să ne scoată din paradoxurile și nivelările unei critici

autoreferențiale a rațiunii. Pe de altă parte, el trebuie să se afirme împotriva impunerii concurente a unei

teorii sistematice care, lăsând în genere deoparte problema raționalității, abandonează *orice* concept al rațiunii ca pe o piedică veteroeuropeană și moștenește dezinvoltă filosofia subiectului (ca și teoria puterii a adversarului său celui mai acerb). Această dublă opunere frontală face din reabilitarea conceptului de rațiune o întreprindere de două ori riscantă. Ea trebuie să se apere din ambele părți: anume de decăderea din nou în capcanele unei gândiri centrate în subiect, gândire care n-a reușit să mențină liberă constrângerea neconstrângătoare a rațiunii, și de trăsăturile *totalitare* ale unei rațiuni *instrumentale*, ce face din toate câte sunt împrejurul său și din sine însăși un obiect, ca și de trăsăturile *totalizante* ale unei rațiuni *indusive* care-și încorporează totul și, la capăt, triumfă ca unitate peste toate diferențele. Filosofia praxisului voia să sustragă conținuturile normative ale modernității unei rațiuni întrupate în evenimentul mediator al praxisului social. Se schimbă oare perspectiva totalității încorporată acestui concept, dacă conceptul fundamental de acțiune comunicativă îl înlocuiește pe acela de muncă socială?

II

Conform lui Marx, praxisul social se întinde pe dimensiunile timpului istoric și spațiului social și mediază *natura subiectivă* a indivizilor ce cooperează în orizontul unei *naturi în sine* înconjurătoare, ce cuprinde cosmic și istoria speciei umane, cu *natura* exterioară *obiectivată* în intervenții mediate de trup. Procesul mediator al muncii se raportează, deci, la natură sub trei aspecte diferite - sub acela al naturii *trăite*, înzestrată cu necesități, a subiecților, acela al naturii obiective *abordate și elaborate obiectual* și, în fine, sub acela al naturii în sine *presupuse* ca orizont și fundament în muncă. Cu aceasta munca, așa cum am văzut în a treia prelegere,, este interpretată în sens estetic-productiv și reprezentată ca proces circular al alienării, obiectivării și apropierii de forțe esențiale. Procesul automedierii naturii asumă, așadar, pentru sine *autorealizarea subiecților* activi ce funcționează în el. Ambele sunt procese de autoproducere; ele se produc pe sine din propriile lor produse. În egală măsură, societatea apărută din acest praxis este concepută ca produs al forțelor și relațiilor de producție create în și prin ea. Figura de gândire a filosofiei praxisului ne constrânge să dizolvăm în totalitatea unui proces autoreferențial de reproducere momentele muncii și naturii, ce mai întâi se raportau distinct unul la celălalt. În cele din urmă, natura însăși este aceea care, prin reproducerea macrosubiectului societății și subiecților ce acționează în ea, se reproduce pe sine. Nici Marx nu s-a sustras ideii

hegeliene de totalitate. Această idee se modifică, dacă praxisul social nu mai este gândit în mod primar ca proces al muncii.

Cu conceptele, completându-se reciproc, de acțiune comunicativă și de lume a vieții este introdusă o diferență între determinări, care — spre deosebire de diferența între muncă și natură - nu se mai dizolvă din nou ca momente într-o unitate superioară.

Cu siguranță, reproducerea lumii vieții se hrănește din contribuțiile acțiunii comunicative, în timp ce aceasta, la rândul ei, este dependentă de resursele lumii vieții.⁵¹² Nu ne este, însă, permis să ne reprezentăm acest proces circular după modelul autoproducerii ca pe o producere din propriile-i produse și chiar să o asociem cu autorealizarea. Altfel, am ipostazia procesul înțelegerii - așa cum se întâmplă în filosofia praxisului cu procesul muncii - drept survenire a medierii, și am dilata lumea vieții - așa cum se întâmplă cu spiritul în filosofia reflecției - până la totalitatea unui subiect de nivel superior. Diferența dintre lumea vieții și acțiunea comunicativă nu este recuperată într-o unitate: ea chiar se *adâncește* în măsura în care reproducerea lumii vieții nu mai este ghidată *de-a lungul mediului* care este acțiunea orientată către înțelegere, ci *impusă* operațiilor de interpretare ale actorilor înșilor. În măsura în care deciziile de tipul da/nu, ce stau la baza praxisului comunicativ cotidian, nu se reduc la o înțelegere normativă impusă, ci provin din procesele cooperative de interpretare ale participanților înșilor, formele de viață *concrete* și structurile *generale* ale lumii vieții *se separă între ele*. Între totalitățile ce se prezintă la plural ale formelor de viață există anumite asemănări de familie; ele se suprapun și se întrepătrund, dar nu sunt din nou cuprinse într-o supertotalitate. Căci multiplicitatea și dispersia se constituie în cursul unui proces de abstractizare, prin intermediul căruia *conținuturile* lumilor individuale ale vieții se disting tot mai puternic de *structurile* generale ale lumii vieții.

Considerată ca *resursă*, lumea vieții se articulează, în funcție de componentele „furnizate” de acțiunile verbale - adică de elementele lor propo-ziționale, ilocuționare și intenționale — în cultură, societate și persoană. Numesc *cultură*⁵¹³ acea rezervă de cunoaștere din care cei ce acționează comunicativ, în actul înțelegerii lor asupra a ceva din lume, își procură interpretări producătoare de consens. Numesc *societate* (în sensul restrâns al unei componente a lumii vieții) acele ordini legitime, din care cei ce acționează comunicativ, intrând în relații interpersonale, creează o solidaritate bazată pe apartenențe la un grup.

Personalitatea servește drept termen artificial pentru

Note:

¹ Cf. Fig. 23 în J. Habermas (1981), voi. II, 217.

¹ în cele ce urmează mă bazez pe expunerile mele din J. Habermas (1981), voi. II, 209.

competențele dobândite ce fac un subiect capabil de vorbire și acțiune și, prin aceasta, îl fac în stare să participe, într-un context dat, la procese de înțelegere și să-și afirme propria identitate în raporturile schimbătoare ale interacțiunilor. Această strategie conceptuală o rupe cu concepția tradițională, păstrată și de filosofia subiectului și a praxisului, concepție conform căreia societățile sunt compuse din colective iar acestea, la rândul lor, din indivizi. Indivizii și grupurile sunt numai într-un sens metaforic „apartenenți” la o lume a vieții.

Cu siguranță, reproducerea simbolică a lumii vieții se realizează ca un proces circular. Nucleele structurale ale lumii vieții sunt „făcute posibile” la rândul lor de către procesele corespunzătoare de reproducere, iar acestea, în ce le privește, de către contribuțiile acțiunii comunicative. *Reproducerea culturală* asigură că (pe dimensiunea semantică) situațiile noi ce apar sunt asociate condițiilor existente ale lumii: ea asigură continuitatea tradiției și o coerență a cunoașterii suficientă pentru nevoile de înțelegere ale praxisului cotidian. *Integrarea socială* asigură că situațiile noi ce apar (pe dimensiunea spațiului social) sunt asociate condițiilor existente ale lumii; ea procură coordonarea acțiunilor prin intermediul relațiilor interpersonale legitim reglementate și perpetuează identitatea grupurilor. În fine, *socializarea* apartenențelor asigură faptul că situațiile noi ce apar (pe dimensiunea timpului istoric) sunt asociate condițiilor existente ale lumii; ea asigură, pentru generațiile ulterioare, dobândirea capacităților generalizate de acțiune și se îngrijește de atingerea unui acord între istoriile indivizilor și formele de viață colective. În aceste trei procese de reproducere se înnoiesc, așadar, scheme de interpretare capabile de consens (sau „cunoaștere validă”), relații interpersonale legitim ordonate (sau „solidarități”), ca și capacități de acțiune (sau „identități personale”).

Dacă acestea sunt acceptate drept o descriere teoretică a reproducerii simbolice echilibrate și neperturbate a lumii vieții, putem urmări - mai întâi printr-un experiment mental - întrebarea: în ce direcție ar trebui să varieze structurile lumii vieții, dacă reproducerea neperturbată ar putea fi garantată tot mai puțin de către modurile de viață tradițional inculcate, păstrate și consimțite de către o formă concretă de viață - și tot mai mult garantate de către consensurile riscant atinse, așadar de către- acțiunile cooperative ale înșiși agenților comunicativi.

Aceasta este, desigur, o proiecție idealizantă, dar nu complet arbitrară. Căci pe acest fundal al experimentului ideal se conturează linii factuale de dezvoltare ale lumilor moderne ale vieții: abstragerea de structuri *universale* ale lumii vieții din configurații

de fiecare dată particulare ale totalității lumilor vieții, ce se prezintă de fiecare dată la plural. în plan cultural, nucleeele

de tradiție ce asigură identitatea se separă de conținuturile concrete de care erau altădată strâns întrepesute în imagini mitice ale lumii. Ele se contractă în elemente abstracte precum concepte ale lumii, presupuzii ale comunicării, procedee argumentative, valori fundamentale abstracte etc. în planul societății, se cristalizează principii generale din contexte particulare, la care acestea aveau cândva în societățile primitive. în societățile moderne, se impun principii ale ordinii juridice și ale moralei ce sunt tot mai puțin adaptate la forme particulare ale vieții. Pe planul personalității, structurile cognitive dobândite în procesul socializării se despart în măsură tot mai mare de conținuturile cunoașterii culturale, cu care altă dată erau integrate în „gândirea concretă”. Obiectele pe care se pot exercita competențele formale devin tot mai variabile. Dacă la aceste tendințe luăm în considerare numai gradul de libertate pe care îl câștigă componentele structurale ale lumii vieții, rezultă drept puncte de fugă: pentru cultură, o stare de revizuire de durată a tradițiilor fluidizate, adică devenite reflexive; pentru societate, o stare de dependență a ordinilor legitime de proceduri formale (în ultimă instanță discursive) ale stabilirii și întemeierii normelor; pentru personalitate, o stare de riscant autocontrol al unei identități a eului în grad înalt abstractă. Apar de aici constrângeri structurale în vederea disoluției critice a cunoașterii garantate, în vederea impunerii unor valori și norme generalizate și în vederea individualizării autocontrolate (întrecută identitățile abstracte ale eului trimit la o autorealizare în proiecte autonome de viață). Această separare între formă și conținut amintește vag de determinările, bogate în tradiție, al unui „praxis rațional”: conștiința de sine revine sub forma unei culturi devenite reflexive, autodeterminarea - în valori și norme generalizate, autorealizarea în individualizarea avansată a subiecților socializați, însă creșterea în reflexivitate, universalism și individualizare prin care trec nucleeele structurale ale lumii vieții în cursul diferențierii lor nu mai pot fi descrise adecvat drept creștere a dimensiunilor raportării la sine a unui subiect. Și numai în această descriere - specifică filosofiei subiectului - putea raționalizarea socială a desfășurării potențialului rațional al praxisului social să fie reprezentată drept *autore/lecție* a unui macrosubiect social. Teoria comunicării se poate lipsi de această figură de gândire. Acum se actualizează reflexivitatea culturii, generalizarea normelor și valorilor, acuta individualizare a subiecților socializați. Acum se intensifică conștiința critică, constituirea autonomă a voinței, individualizarea; se întăresc, deci, acele momente de raționalitate ce altă dată erau atribuite praxisului subiecților - în condițiile unei rețele tot mai ample și mai fin țesute de intersubiectivitate produsă lingvistic. Raționalizarea lumii vieții

înseamnă diferen-

țiere și condensare în același timp - condensarea texturii fluctuante a unei țesături de fire intersubiective, ce ține laolaltă elementele tot mai net diferențiate ale culturii, societății și persoanei. Modul de reproducere al lumii vieții nu se modifică, cu siguranță, în manieră lineară în direcția caracterizată prin cuvintele-cheie reflexivitate, universalism abstract și individualizare. Lumea raționalizată a vieții asigură mai degrabă continuitatea contextelor de sens cu mijloacele discontinue ale criticii; păstrează contextul social-integrativ cu mijloacele riscante ale universalismului ce izolează individualist; și sublimează, cu mijloacele unei socializări extrem individualizatoare, puterea opritoare a raportului genealogic într-o universalitate fragilă și vulnerabilă. Numai că în aceste *mijloace* se desfășoară - cu cât structurile diferențiate ale lumii vieții operează mai abstract în formele de viață tot mai particularizate - potențialul rațional al acțiunii orientate către înțelegere. Acest lucru poate fi clarificat prin următorul experiment ideal.

În câmpul semantic, continuitățile nu ar trebui să se rupă nici chiar atunci când reproducerea culturală ar putea decurge *doar prin* intermediul criticii. Desfășurarea potențialului de negație al înțelegerii lingvistice devine în lumea structural diferențiată a vieții condiție *necesară* pentru ca textele să se lege între ele și ca tradițiile - care trăiesc tocmai din forța de convingere - să poată fi continuate. Tot atât de puțin ar trebui să se rupă, în spațiul social, acea rețea intersubiectivă țesută din relații reciproce de recunoaștere, dacă integrarea socială ar putea avea loc *doar* prin intermediul unui universalism abstract și totodată orientat individualist. Procedeele constituirii discursive a voinței în lumea diferențiată a vieții sunt destinate să asigure - tocmai prin intermediul considerării egale a intereselor fiecărui individ - legătura socială a tuturor cu toți. În calitate de participant la discursuri, individul este în fapt lăsat în seama sa însuși, cu al său da sau nu de neînlocuit, numai cu condiția ca el să rămână inserat, prin intermediul căutării cooperative a adevărului, într-o comunitate universală. Niciodată substanța universalului, în succesiunea istorică a generațiilor, n-ar trebui să se dizolve în neant, dacă procesele de socializare s-ar putea derula *doar* în pragul unei extreme individualizări, în lumea structural diferențiată a vieții, un principiu este ca atare recunoscut ca eficient de la început, încât socializarea se efectuează în același raport ca individualizare, așa cum, invers, indivizii se constituie social. Cu sistemul pronumelor personale este inserată în uzajul lingvistic, orientat către înțelegere, al interacțiunii socializatoare o inexorabilă constrângere la individualizare; însă în același mediu lingvistic intră în acțiune puterea inter-

subiectivității socializante.

Figurile de gândire ale teoriei intersubiectivității fac, deci, inteligibil motivul pentru care examinarea critică și conștiința failibilistică ajung chiar să întărească continuitatea unei tradiții ce și-a pierdut naturalețea; de ce procedee abstract-universaliste ale formării discursive a voinței ajung chiar să întărească solidaritatea în contexte de viață ce nu mai sunt legitimate tradițional; de ce spații de joc largite pentru individualizare și autorealizare ajung chiar să solidifice și să stabilizeze un proces de socializare ce s-a desprins de modelele fixe ale socializării.

Dacă recuperăm pe această cale conținutul normativ al modernității, conținut ce nu se sustrage, e adevărat, intențiilor, ci doar conceptelor filoso-fiei praxisului, se dezmembrează cele trei momente, ce altădată fuseseră combinate în *Dialectica iluminismului*: acolo, subiectivitatea trebuia, ca principiu al modernității, să determine și conținutul normativ al acesteia; simultan, rațiunea centrată în subiect conducea la abstracții ce scindau totalitatea etică; cu toate acestea, numai autorefecția născută din subiectivitate, dar tinzând dincolo de limitările acesteia, trebuia să se păstreze ca putere a concilierii. Filosofia praxisului își însușise acest program în felul ei. Pentru Marx, analiza antagonismului de clasă, depășirea acestuia pe calea revoluției și eliberarea potențialului emancipator al forțelor de producție acumulate constituiau trei momente înlănțuite prin concepte fundamentale. În această privință, conceptul de rațiune - acela derivat din intersubiectivitatea produsă lingvistic din structuri și concretizat în procesele de raționalizare a lumii vieții - nu oferă nici un echivalent pentru conceptul, utilizat în filosofia istoriei, al unui praxis în sine rațional. Din momentul în care abandonăm înțelegerea societății specifică filosofiei praxisului ca fiind una autorefe-rențială, a unui macrosubieet ce înglobează și subiecții particulari, cad și re-prezentările-model corespunzătoare pentru diagnoza și stăpânirea crizei: sciziunea și revoluția. Dat fiind că eliberarea succesivă a potențialului conținut în acțiunea comunicativă nu mai este gândit ca autorefecție asupra sinelui la scară mărită, această determinare a conținutului normativ al modernității nu poate prejudicia nici instrumentele conceptuale ale diagnozei crizei, nici modalitatea de a o stăpâni.

O dată cu gradul de raționalizare a unei lumi a vieții nu crește deloc și probabilitatea proceselor de reproducere lipsite de conflicte - pur și simplu se deplasează nivelul la care pot apărea conflicte. Cu diferențierea structurilor lumii vieții se multiplică doar formele de manifestare ale patologiilor sociale, în funcție de care latură a unei componente structurale este insuficient asigurată: pierderea sensului, stările de

sunt doar cele mai aparente, dar nu și unicele clase de simptome.⁵¹⁴ Astfel, cauzele patologiilor societății, care în modelul scindării unui macrosubiect mai puteau fi încă *adunate* în jurul antagonismului de clasă, se fragmentează acum în contingente istorice amplu împrăștiate. Trăsăturile patologice ale societăților moderne se combină în structuri patologice doar în măsura în care devine vizibilă o preponderență a formelor economice și birocratice, în genere cognitiv-instrumentale, ale raționalității. Profilul neregulat al potențialelor de raționalitate *inegal exploatate* elimină din instanța explicativă procesul circular paralizat al automedierii unui macrosubiect *scindat*.⁵¹⁵

Este clar că nu am atins deloc, cu asemenea reflecții, întrebarea care a constituit punctul de plecare al filosofiei praxisului. Atâta timp cât, așa cum am făcut până acum, nu luăm în considerare reproducerea materială a lumii vieții, nu atingem nici măcar vechiul nivel problematic. Marx alesese deja „munca” drept concept fundamental, deoarece el putea observa cum structurile societății burgheze erau *tot mai puternic* marcate de munca abstractă, așadar de un tip de muncă retribuită controlată prin intermediul pieței, valorizată capitalist și organizată antreprenorial. Această tendință a slăbit clar între timp.⁵¹⁶ Dar cu aceasta, *tipul* de patologie socială, pe care Marx îl analizase pe baza abstracției reale a muncii alienate, nu a dispărut.

III

Abordarea cu mijloacele teoriei comunicării pare să poată salva conținutul normativ al modernității doar cu prețul unor abstracții idealiste, încă o dată se ridică suspiciunea față de purismul rațiunii comunicative pure

Note:

¹ A se vedea figura 22 în J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit., voi. II, p. 215.

² Ideologiile pe care le acoperă antagonismele respinse de noi nu se mai lasă atribuite conștiinței false a colectivităților; ele sunt reduse la modele ale unei comunicări cotidiene

sistematic distorsionate. Aici, unde organizarea exterioară a discursului (*Rede*) transmite organizării interne a acestuia o presiune ce nu mai poate fi ascunsă și o deformează pe aceasta în așa măsură încât legăturile interne între semnificație și validitate, semnificație și intenție, semnificație și performarea acțiunii se dizolvă (cf. J. Habermas, *Überlegungen zur Kommunikationspathologie*, în idem, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Ffm. 1984, 226 sqq.) - aici, așadar, în comunicarea *alterată*, totalitatea etică *scindată* a lui Hegel și praxisul alienat al lui Marx se lasă recunoscute ca forme de intersubiectivitate mutilată. Pe această cale ar trebui recuperate, cu mijloacele pragmaticii formale, și analizele discursului ale lui Foucault.⁵¹ C. Offe, „Arbeit als soziologische Schlüsselskategorie?” în idem, *Arbeitsgesellschaft*, Ffm 1984, 13 sqq.

- de această dată, față de o descriere abstractă a unor lumi ale vieții raționalizate, ce nu dă nici o socoteală de constrângerile reproducerii materiale. Pentru a îndepărta această suspiciune, va trebui să arătăm că teoria comunicării își poate aduce contribuția la explicarea modului în care, în modernitate, o economie de piață se întrepătrunde funcțional cu statul ce monopolizează forța, se autonomizează față de lumea vieții sub forma unui fragment de socialitate liber de norme și opune imperativelor raționale ale lumii vieții propriile sale imperative, întemeiate pe conservarea sistemului. Marx este primul care a analizat acest conflict între imperative ale sistemului și ale lumii vieții în forma unei dialectici a muncii moarte și vii, abstracte și concrete, și a ilustrat energic, pe baza materialului oferit de istoria socială, pătrunderea noului mod de producție în lumile tradiționale ale vieții. Tipul de raționalitate sistemică care a devenit pentru prima oară evident în logica specială a autovalorificării capitalului a luat neîndoiește în dominație, între timp, și alte domenii de acțiune.

Lumile vieții se mai pot încă diferenția structural, ele pot constitui, pentru domeniile funcționale ale reproducerii culturale, ale integrării sociale și ale socializării, sisteme parțiale înalt specializate (și părți ale părților subsistemelor) - complexitatea fiecărei lumi a vieții este strict limitată de capacitatea redusă a mecanismului înțelegerii. În măsura în care o lume a vieții se raționalizează, crește și necesarul de înțelegere cerut participanților la o acțiune comunicativă. Prin aceasta, crește simultan și riscul de disensiune al unei comunicări, ce produce efecte de punere în legătură doar prin dubla negare a pretențiilor de validitate. Limba normală este un mecanism de coordonare a acțiunii riscant, totodată costisitor, imobil și limitat în capacitatea sa de acțiune. Semnificația actelor de vorbire individuale nu se lasă, de fapt, detașată de orizontul de sens complex al lumii vieții; această semnificație rămâne întrețesută cu cunoașterea de fond intuitiv prezentă a participanților la acțiune. Abundența de conotații, bogăția de funcții și puterea de variație a folosirii orientate către înțelegere a limbii sunt numai reversul unei referiri la totalitate ce nu admite nici o lărgire arbitrară a capacității de înțelegere a praxisului cotidian.

Dat fiind că lumile vieții își pot permite doar un nivel limitat de resurse de coordonare și înțelegere, la un nivel determinat de complexitate limba comună trebuie degrevată cu ajutorul acelui tip de limbaje speciale pe care Parsons l-a cercetat pe baza exemplului banului. Un efect de degrevare intră în acțiune doar atunci când mediul coordonării acțiunii nu mai trebuie utilizat simultan pentru *toate*

funcțiile limbajului. Prin înlocuirea parțială a limbii comune, se reduce și legătura acțiunilor coordonate comunicativ cu

contextele lumii vieții. Procesele sociale astfel eliberate devin „demundani-zate”, adică scoase din acele referiri la totalitate și acele structuri ale intersubiectivității, în care se intersectează cultura, societatea și personalitatea. Pentru o asemenea degrevare sunt disponibile în special funcțiuni ale reproducerii materiale, căci acestea nu au nevoie *per se* de acțiuni comunicative pentru a fi îndeplinite. Schimbările de stare în substratul material se reduc nemijlocit la evenimente și urmări agregate ale intervențiilor cu finalitate în lumea obiectivă. Cu siguranță, și aceste acțiuni teleologice au nevoie de coordonare; ele trebuie să fie integrate social. Însă integrarea poate decurge doar prin intermediul unui limbaj *sărăcit* și *standardizat* ce coordonează acțiuni specific funcționale - ca, de exemplu, producerea și distribuirea de bunuri și servicii - fără să grezeze integrarea socială cu costurile unor procese de înțelegere riscante și neeconomice și fără să se lege, prin intermediul limbii comune, de procesele tradiției culturale și socializării. Pentru aceste condiții ale unui limbaj de control special codificat, mediul care este banul este evident suficient. El s-a desprins din limba comună sub forma unui cod special adaptat situațiilor standard (ale schimbului), cod care, pe baza unei structuri de preferință (a cererii și ofertei) condiționează în mod eficace pentru coordonare decizii de acțiune, fără să trebuiască a recurge la resursele lumii vieții. Însă banul nu face posibile doar forme de interacțiune specific demundanizate, ci și constituirea unui sistem parțial cu funcții specifice care-și desfășoară relațiile sale cu ambientul prin intermediul banului. Din perspectivă istorică, o dată cu capitalismul s-a născut un sistem economic ce-și reglează prin canale monetare atât circuitul intern, cât și schimburile sale cu sectoarele învecinate non-economice (bugetul privat și statul). Instituționalizarea muncii salarizate pe de o parte, a statului fiscal pe de alta au fost pentru noul mod de producție tot atât de constitutive ca și forma de organizare a întreprinderii capitaliste în interiorul sistemului economic. Pe măsură ce procesul de producție a fost centrat pe munca salarizată, iar aparatul de stat cuplat cu producția prin intermediul veniturilor provenite din impozite aplicate angajaților, s-au constituit medii complementare. Pe de o parte, aparatul de stat devine dependent de un sistem economic controlat de către medii; aceasta a condus, între altele, la faptul că puterea legată de posturi oficiale și persoane a fost asimilată structurii unui mediu de control, așadar că puterea a fost asimilată banului. Pe de altă parte, formele tradiționale ale muncii și vieții s-au dizolvat sub efectul intervenției muncii lucrative organizate în forma întreprinderii. Plebeizarea populației rurale și

proletariza-

rea muncitorimii polimorf concentrate în orașe au devenit primul caz exemplar al unei reificări induse sistemic a praxisului cotidian.

Cu procesele de schimb ce se desfășoară prin intermediul mediilor se naște, în societățile moderne, un al treilea nivel al raporturilor funcționale devenite autonome - deasupra planului interacțiunilor simple, cât și deasupra formelor de organizare încă legate de lumea vieții. Raporturile de interacțiune autonomizate în subsisteme, extinzându-se dincolo de orizontul lumii vieții, se concretizează în a doua natură a unei socialități libere de norme. Această decuplare între sistem și lumea vieții este resimțită, în interiorul lumilor moderne ale vieții, drept o *reificare a formelor de viață*. Hegel a reacționat la această experiență fundamentală cu conceptul „pozitivului” și cu ideea unei totalități etice scindate; Marx a abordat-o mai specific, analizând cazul muncii industriale alienate și-al antagonismului de clasă. Plecând de la premise ale filosofiei subiectului, ambii subestimau evident sensul propriu al domeniilor de acțiune integrate sistemic, domenii care se detașează de structurile intersubiectivității până acolo încât nu mai arată nici o analogie structurală cu domeniile de acțiune integrate social, diferențiate *înăuntrul* unei lumi a vieții. Pentru Hegel și Marx, sistemul nevoilor sau societatea capitalistă apăreau din procese de abstractizare care mai trimit încă la totalitatea etică sau la praxisul rațional și rămân supuse structurilor acestora. Abstracțiile constituie momente neautonome în cadrul autoreferirii și automișcării unui subiect de nivel superior, în care acestea trebuie să se reverse. La Marx, această depășire ia forma unui praxis revoluționar, care sparge specificitatea sistemică a autovalorificării capitalului, recuperează procesul economic autonomizat în orizontul lumii vieții și eliberează imperiul libertății de dictatele imperiului necesității. Revoluția proprietății private a mijloacelor de producție trebuie să atingă și fundamentele instituționale al mediului prin care economia capitalistă s-a diferențiat. Revoluția trebuie să redea spontaneitatea lumii înțepenite în legea valorii; în același moment, aparența obiectivă a capitalului se dizolvă în neant.

Această contopire a domeniilor de acțiune reificate sistematic în raportarea la sine spontană a spiritului sau a societății s-a lovit deja la hege-lienii de dreapta din prima generație, așa cum am văzut, de contradicții acute, împotriva nediferențierii statului și societății, ei au insistat pe distincția obiectivă între sistem social și subiect statal. Succesorii lor neoconservatori imprimă deja tezei o turnură către afirmativ. Hans Freyer și Joachim Ritter văd în dinamica reificării culturii și societății doar reversul

constituirii unui domeniu dezirabil al libertății subiective. Gehlen critică și acest domeniu ca fiind o sferă goală, lipsită de orice imperativ obiectiv. Chiar și aceia care, în

sucesiunea lui Lukács, rămân atașați conceptului de reificare, cad tot mai mult de acord cu oponenții lor, în ce privește descrierea; sunt tot mai mult impresionați de neputința subiecților în fața proceselor circulare de neinfluențat ale sistemelor autoreferențiale. Nu mai e aproape nici o diferență dacă unul acuză drept totalitate negativă ceea ce altul celebrează drept cristalizare, dacă unul denunță drept reificare ceea ce altul omagiază tehnocratic drept legitate obiectivă. Această tendință a diagnozei prezentului în termenii teoriei societății se îndreaptă de decenii încoace către punctul din care funcționalismul sistemic face motivul său central: el face subiecții înșiși să se descompună în sisteme. El ratifică amuțit „sfârșitul individului”, pe care Adorno îl izolase negativ-dialectic și-l exorcizase ca fiind un destin autohă-răzit. N. Luhmann presupune pur și simplu că structurile intersubiectivității se dezagregă, că indivizii sunt desprinși din lumea ce le este proprie vieții -că sistemele personale și sociale constituie unul pentru altul ambiente.⁵¹⁷ Condiția barbară, pe care Marx o prevăzuse pentru cazul eșuării praxisului revoluționar, este caracterizată printr-o completă subsumare a lumii vieții imperativelor unui proces de valorizare privat de valori ale utilizării și de muncă concretă. Funcționalismul sistemic pornește imposibil de la faptul că această condiție s-a instalat deja, și anume nu doar în suburbiile economiei capitaliste, ci și în anticamera *tuturor* sistemelor funcționale. Lumea vieții, marginalizată, mai poate supraviețui doar dacă, în ceea ce o privește, se transformă într-un subsistem controlat de medii și lasă în urmă, ca pe o piele de șarpe, praxisul comunicativ cotidian. În versiunea sa luhmanniană, funcționalismul sistemic pe de o parte preia moștenirea filosofiei subiectului: el înlocuiește subiectul autoreferent cu sistemul autoreferent; pe de altă parte, el radicalizează critica nietzsche-eană a rațiunii: prin referirea la totalitatea lumii vieții, înglobează orice tip de pretenție a rațiunii.⁵¹⁸ Că Luhmann epuizează conținutul reflexiv al acestor

Note:

⁵¹⁷

Vezi mai jos, Excurs asupra lui Luhmann.

■⁵¹⁸ Faptul că și Luhmann, ca și criticii rațiunii, stau în succesiunea lui Nietzsche se înțelege mai bine dacă derivăm totalizarea criticii simple a ideologiei efectuate de Nietzsche încă o dată

din punctul de vedere al filosofiei subiectului. Pentru aceasta, o reflecție a lui Dieter Heinrich asupra ficțiunii și adevărului e de mare ajutor. Drept punct de plecare servește acel context de reprezentări constituit ca necesar, valabil după criterii proprii, coerent în sine, al unui subiect al cunoașterii ce operează autoreferent. Această conexiune rațională a lui „pentru sine” se poate dezvălui „pentru noi”, pentru un observator exterior, ca o lume fictivă, dacă „îi este îngăduit a fi descrisă” într-un context preexistent și inaccesibil „nu ca cunoaștere, ci doar ca instrument al unui mod de acțiune.” Evident, criticul demascator poate să se distanțeze de o lume fictivă doar în măsura în care o confirmă drept un context de sens constituit constrângător, necriticabil din interior și prin aceasta rațional, și-și însușește, dacă nu aceste criterii, atunci criterii

de raționalitate în genere: „Intenția critică poate domina doar atâta timp cât raționalitatea, în pretenția ei de legitimitate, era totuși în fond neîngrădită. Până acum, critica ficțiunilor putea fi considerată și drumul pe care se putea deschide calea către o raționalitate eliberată de ficțiuni. Dar această formă de critică se poate și întoarce împotriva ansamblului așteptărilor ce erau legate de raționalitate ca atare... Ea devine (apoi) o nouă formă de întemeiere justificativă pentru producerea acelorași ficțiuni.” (D. Heinrich, *Versuch über Fiktion und Wahrheit*, în *Poetik und Hermeneutik*, voi. X, München 1984, 513). Criticul total al ideologiei, care face acest pas fără rețineri, nu-și mai poate considera întreprinderea în mod naiv ca fiind orientată spre adevăr. El identifică acum propria-i viață conștientă cu productivitatea și libertatea unei potente vitale creatoare de ficțiuni și stând ca fundament. La acest punct, drumurile se separă, evident. Fie sarcina criticii se lărgeste până la a cuprinde întregul unei rațiuni ostilă ficțiunilor, care reprimă, exclude și proscribe - cu o mare energie criminală - tot ceea ce ar putea întrerupe cercul închis al subiectivității sale autoreferente și ar putea-o distanța de ea însăși. Pentru această critică radicală a rațiunii, validitatea adevărului mai poate apărea doar în domeniul obiectelor sale - ea însăși își procură propria autentificare din orizontul forțelor vitale ce produc ficțiuni, adică din orizontul experiențelor estetice. Acestei estetizări - nemărturisite până la Derrida - a unei critici continuate paradoxal i se oferă, bineînțeles, o alternativă. Putem continua gândirea ajunsă pe nivelul atins cu a doua treaptă a criticii ideologiei *într-o altă* direcție, de îndată ce *abandonăm intenția criticii înseși*. Atunci, interesul se poate îndrepta în particular asupra modului în care subiecții se afirmă în productivitatea și libertatea lor originare prin intermediul ficțiunilor, utile vieții, ale unei lumi constituite de fiecare dată autoreferențial. Această cercetare folosește, ca să zicem așa, frontal dimensiunea deschisă prin a doua reflecție, „dimensiune a unui eveniment care este el însuși pur factic, având însă proprietatea de a avea nevoie, pentru a continua, de iluzia înțelegerii” (D. Heinrich (1984), p. 514). Obiectul nu mai este acum rațiunea negatoare de ficțiuni, ci poiesis-ul autoconservării augmentatoare de viață a subiecților, care trăiesc cu și din ficțiunile lor - ficțiuni ce trebuie afirmate doar în virtutea funcției lor. Aceasta înseamnă totodată o afirmare de natură *funcționalistă* a valabilității adevărului, care este în genere constitutivă pentru reproducerea vieții cu sens. Tocmai această valabilitate a adevărului raportată la perspectiva gnoseologică a fiecărui subiect - nici mai mult, dar nici mai puțin - trebuie să fie revendicată de către însăși teoria ce s-a specializat într-o asemenea cunoaștere a reproducerii vieții cu sens. Teoria trebuie să se înțeleagă chiar pe sine însăși ca fiind un produs al asigurării autoaugmentative a supraviețuirii unui subiect ce se reproduce doar grație unei lumi fictive valabile *pentru el*. Perspectivismul își mai pierde o parte din caracterul său înfricoșător, dacă avem în vedere că nu este vorba de un subiect oarecare, ci de un subiect cunoscător înalt specializat, educat pentru autocunoaștere. Această corespunde mai precis aproximativ aplicării reflexive a teoriei sistemelor, prin care teoria socială, ca activitate a unui subsistem al societății orientat către reducerea complexității, se relativizează. Această mișcare o face Luhmann.

Luhmann folosește conceptele fundamentale proprii ciberneticii și teoriei generale a sistemelor pentru a combina în manieră originală intuițiile lui Kant și Nietzsche. Activitățile constitutive de lume ale unui subiect transcendentă ce și-a pierdut statutul său detașat de lume și a decăzut pe treapta subiectului empiric sunt reconceptualizate ca operații ale unui sistem ce funcționează autoreferent cu sens, capabil de reprezentări

două tradiții opuse și combină motive de gândire într-un joc de limbaj de factură cibernetică ce caracterizează nivelul la care situează el teoria sistemică a societății. Luhmann transferă aceleași calități - pe care Foucault le atribuisese, cu ajutorul unui concept transcendentă-istoric de putere, formațiunilor discursive - pe seama sistemelor ce operează autoreferențial și elaborează sens.⁵¹⁹ Întrucât odată cu conceptul de rațiune Luhmann abandonează și intenția criticii rațiunii, el poate astfel să transforme în expresii descriptive toate expresiile cărora Foucault le dădea încă un sens denunțator. Sub acest aspect, Luhmann împinge la extrem afirmarea neo-conservatoare a modernității sociale, și o aduce, de asemenea, pe o culme a reflecției unde tot ceea ce avocații postmodernității ar putea invoca a fost deja gândit dinainte, fără lamentări și mai diferențiat. În plus, funcționarea sistemică nu se expune obiecției că n-ar putea da seamă de propriul statut: el se plasează fără șovăire în sistemul științei și se prezintă drept teorie „specializată în universal”. Tot atât de puțin i s-ar putea reproșa o tendință către nivelare. Teoria lui Luhmann, care este astăzi incomparabilă sub raportul puterii de conceptualizare, fanteziei teoretice și capacității de elaborare, suscită în orice caz îndoiala dacă nu cumva prețul plătit pentru „câștigul în abstracție” este prea mare. Neobositul tocător de reconceptualizări exclude de fapt lumea „subcomplexă” a vieții ca pe un reziduu nedigerabil - așadar tocmai domeniul de fenomene ce atrage asupra sa interesul unei teorii sociale ce nu și-a tăiat încă toate punțile cu experiențele preștiințifice ale crizei.

În ceea ce privește economia capitalistă, Marx nu distinsese între noul nivel al diferențierilor sistemice, care se constituie odată cu un sistem economic controlat de către medii, și formele specifice de clasă ale instituționalizării sale. Pentru el, eliminarea structurilor de clasă și disoluția particularităților sistemice ale domeniilor de acțiune diferențiate funcțional și reifi-cate alcătuiau un unic sindrom. Luhmann comite o eroare complementară. Privitor la noul nivel al diferențierilor sistemice, el pierde din vedere faptul că medii de control precum banul sau puterea, prin care sistemele funcționale se detașează de lumea vieții, trebuie să fie din nou instituționalizate în lumea vieții. De aceea efectele cu caracter de clasă ale distribuției, efecte ale unei ancorări a mediilor în norme de proprietate și constituționale, nu sunt la el

Note:

interioare ale lumii sale înconjurătoare. Productivitatea creatoare de ficțiuni a unei autoconservări augmentatoare de viață a subiecților pentru care diferența între adevăr și iluzie și-a pierdut sensul, este reconceptualizată ca asigurarea perpetuării unui sistem utilizator de sens, asigurare ce domină complexitatea lumii înconjurătoare și își augmentează propria complexitate. (Cf. mai jos, *Excurs asupra lui Luhmann*)⁵²⁰. Asupra acestui fapt mi-a atras atenția A. Honneth (1985), 214.

tematizate. „Incluziunea”, în sensul accesului egal justificat al fiecăruia la toate sistemele de funcțiuni, apare astfel ca o urmare, necesară în logica sistemului, a procesului de diferențiere.⁵²⁰ În timp ce, pentru Marx, odată revoluția reușită, contextele funcționale autonomizate systemic se vor dizolva cândva în neant, pentru Luhmann, lumea vieții în societatea funcțional diferențiată a modernității și-a pierdut de pe acum deja orice semnificație. Din ambele perspective dispare acea întretăiere-opoziție ale imperativelor sistemului și lumii vieții care explică caracterul ambivalent al modernizării sociale.

Paradoxurile raționalizării sociale - pe care le-am dezvoltat în altă parte⁵²¹ - se pot rezuma, simplificând mult, astfel. Raționalizarea lumii vieții trebuie să fi atins un grad determinat de maturizare mai înainte ca înăuntrul ei mediile care sunt banul și puterea să poată fi instituționalizate juridic. Cele două sisteme de funcțiuni ale economiei de piață și statului administrativ, ce au depășit orizontul ordinii ansamblului statal a societăților stratificate pe clase, distrug în primul rând formele de viață tradiționale ale vechii societăți europene. Dinamica proprie a celor două subsisteme intersectate funcțional reacționează însă asupra formelor de viață raționalizate ale societății moderne care le fac posibile pe măsură ce procesele de monetarizare și birocratizare pătrund în zonele centrale ale reproducerii culturale, integrării sociale și socializării. Forme de interacțiune de natura mediilor nu pot interveni în domeniile vieții - care, conform funcției lor, depind de acțiunea orientată comunicativ - fără ca să se instaleze efecte secundare patologice. În sistemele politice ale societăților capitaliste dezvoltate se conturează structuri de compromis care, privite istoric, pot fi concepute ca reacții ale lumii vieții la particularitatea sistemică și creșterea în complexitate a procesului economic capitalist și a aparatului de stat ce monopolizează puterea. Această istorie a genezei își lasă încă urmele în opțiunile pe care le menține deschise compromisul, ajuns astăzi în criză, al statului social.⁵²²

Opțiunile sunt determinate de logica unei politici orientate către imperativele sistemice economice și statale. Ambele subsisteme controlate de medii, ce constituie reciproc ambiente unul pentru celălalt, trebuie totuși să se adapteze inteligent unul altuia - și nu doar să-și externalizeze reciproc costurile, pentru a greva astfel un sistem global incapabil de autorefecție. Înăuntrul spațiului de joc al unei asemenea politici, controversată este doar repartizarea corect dozată a sarcinilor problematice între subsistemele stat și

Note:

⁵²⁰ N. Luhmann, *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munchen 1981, 25 sqq.

⁵²¹ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ed. cit., voi. II, cap. 8.

⁵²² Cf. analizele lui C. Offe, *Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates*, în Offe (1983), 323 sqq.

economie. Unii văd cauzele crizei în dinamica proprie dezlănțuită a economiei, alții în lanțurile birocratice pe care și le văd impuse. Controlarea socială a capitalismului sau retransferarea problemelor de la administrația planificatoare la nivelul pieței sunt terapiile corespondente. Una din părți vede sursa dereglărilor induse sistemic ale cotidianității în forța de muncă monetarizată, alta în paralizarea birocratică a inițiativei proprii. Dar ambele părți sunt de acord că domeniile de interacțiune ale lumii vieții - domenii lipsite de apărare în fața motoarelor modernizării sociale, statul și economia - joacă doar un rol pasiv.

Între timp, legitimiștii statului social sunt peste tot în retragere, pe când neoconservatorii întreprind nestingheriți tentativa de a denunța compromisul reprezentat de statul social - sau cel puțin de a-i redefini condițiile. Neoconservatorii își asumă, pentru o ameliorare energetică a condițiilor de valorificare a capitalului, costuri care pe termen scurt ar putea fi puse în seama lumii vieții a subprivilegiaților și exclușilor, dar și riscuri ce se răsfrâng asupra societății ca întreg. Apar noile structuri de clasă ale unei societăți segmentate în zone ale căror margini devin tot mai ample. Creșterea economică este ținută în mișcare prin impulsuri inovative, impulsuri ce sunt pentru prima oară puse *intenționat* în legătură cu o spirală a înarmărilor ieșită de sub control. În același timp, obstinația normativă a lumilor raționalizate ale vieții, oricât de selectivă, nu își mai găsește expresia doar în cerințele clasice ale unei mai mari dreptăți distributive, ci în spectrul mai larg al așa-numitelor valori postmateriale, în interesul pentru păstrarea fundamentelor naturale și infrastructurilor comunicative ale unor forme de viață foarte diferențiate. Astfel se nasc, între imperativele sistemului și cele ale lumii vieții, noi conflicte de-a lungul suprafețelor de fricțiune, conflicte ce nu mai pot fi închise între structurile actuale de compromis. Se pune astăzi întrebarea dacă se mai poate institui un nou compromis după vechile reguli ale politicii orientate sistemic - sau dacă managementul crizei aplicat la crizele cauzate sistemic și percepute ca sistemice este efectuat prin mișcări sociale ce nu se mai orientează către nevoia de control a sistemului, ci către *trasarea de granițe* între sistem și lumea vieții.

IV

Cu această întrebare atingem celălalt moment - posibilitatea unui control la scară mare al crizei, posibilitate pentru care altădată filosofia praxisului oferise instrumentul praxisului revoluționar. Dacă societatea ca

întreg nu mai este reprezentată ca un subiect de nivel superior care se cunoaște, determină și realizează pe sine, lipsesc atunci căile raportării la sine pe care revoluționarii ar putea păși spre a acționa pentru macrosubiectul paralizat, cu el și asupra lui. Fără un macrosubiect autoreferent, ceva de genul unei cunoașteri autoreflexive a totalității sociale este tot atât de puțin *conceptibil* ca și acțiunea societății asupra ei însăși. Din momentul în care intersubiectivitățile de nivel superior ale proceselor publice de formare a opiniei și voinței intră în locul subiectului de nivel superior al ansamblului societății, raportările la sine de acest fel își pierd sensul. Ne putem întreba dacă în condițiile schimbării premiselor mai are în genere vreun sens să vorbim despre „acțiunea societății asupra ei însăși”.

Autoinfluențarea necesită pe de o parte un centru reflexiv, în care societatea aflată în cursul unui proces de înțelegere de sine să constituie o cunoaștere de sine, iar pe de altă parte un sistem executiv care să acționeze ca parte asupra întregului și să poată influența întregul. Pot societățile moderne să satisfacă aceste două condiții? Cu referire la acestea, teoria sistemelor schițează imaginea societăților acentrice, „fără organe centrale”.⁵²³ Conform ei, lumea vieții s-a descompus fără rest în sisteme parțiale specializate funcțional precum economia, statul, educația, știința ș.a.m.d. Aceste monade sistemice, care au substituit relațiile intersubiective epuizate prin raporturi funcționale, se raportează simetric una la alta, fără ca echilibrul lor precar să poată fi reglat la nivel macrosocial. Ele trebuie să se echilibreze reciproc, pentru că nici una din funcțiile macrosociale ce se concretizează prin ele nu ajunge să dețină un *primat* macrosocial. Nici unul dintre aceste subsisteme nu ar putea ajunge în vârful ierarhiei și nu ar putea să reprezinte întregul așa cum altădată, în societățile stratificate, împăratul reprezenta imperiul său. Societățile moderne nu mai dispun de o instanță centrală de autorefecție și control.

Din perspectiva teoriei sistemelor, numai sistemele parțiale își dezvoltă ceva de genul unei *conștiințe de sine*, și anume doar cu privire la *propria* funcție. Aici, întregul se mai reflectă doar din perspectiva sistemului parțial, ca fiind *ambientul* social: „Prin aceasta, un consens care să funcționeze în ansamblul societății asupra a ceea ce este și ceea ce este valabil devine dificil și, propriu-zis, imposibil; ceea ce este folosit drept context funcționează în forma a ceva recunoscut provizoriu. În plus, există sintezele de realitate specializate funcțional, autentic productive, la nivelele complexității, sinteze ce și le poate efectua fiecare sistem funcțional pentru sine, dar care nu se mai lasă însumate într-o concepție de ansamblu asupra lumii în

sau al unei *universitas rerum*.⁵²⁴ Acest „provizoriu” este explicat astfel de Luhmann într-o notă de subsol: ” A fost o decizie aparte a filosofiei husserliene, cu urmări considerabile în discuțiile sociologice, de a acorda acestui provizoriu, cu titlul de „lume a vieții”, poziția unei baze de plecare ce deține valabilitatea ultimă a unui apriori concret.” Conform lui, ar fi sociologic de nesuștinut să postulezi pentru lumea vieții un fel de „preeminență ontologică”.

Moștenirea aprioris-ului husserlian poate însemna o povară pentru diversele varietăți ale fenomenologiei sociale⁵²⁵; însă conceptul de lume a vieții din teoria comunicării s-a eliberat de ipotecile filosofiei transcendente. La acest concept se va putea cu greu renunța, dacă vrem să dăm socoteală de realitatea fundamentală care este socializarea *lingvistică*. Participanții la o interacțiune nu ar putea performa acte de vorbire eficiente din punct de vedere al coordonării fără a presupune pentru toți participanții o lume a vieții împărtășită intersubiectiv, adaptată situației lingvistice și ancorată somato-centric. Fiecare lume a vieții constituie pentru aceia ce acționează orientat spre înțelegere, la persoana I singular sau plural, o totalitate de contexte de sens și referință cu un punct zero în sistemul de coordonate alcătuit de timpul istoric, spațiul social și câmpul semantic. În plus, diferitele lumi ale vieții ce vin în contact nu se opresc *una lângă cealaltă* fără a se înțelege. Ca totalități, ele sunt trase în vârtejul pretenției lor de universalitate și-și prelucrează diferențele reciproce până când, cum spune Gadamer, universurile lor de înțelegere se „contopesc”. De aceea și societățile moderne, în mare măsură descentrate, mențin în acțiunea comunicativă cotidiană un centru virtual de autoînțelegere, plecând de la care chiar și sisteme de acțiune cu funcții specifice rămân, atâta timp cât nu depășesc orizontul lumii vieții, în bună măsură intuitive. Acest centru e neîndoielnic și o proiecție, însă una eficace. Proiectele totalității policentrice, venindu-și reciproc în întâmpinare, oferin-du-se unul altuia și încorporându-se reciproc, produc centre concurente. Chiar și identitățile colective plutesc pe curgerea interpretărilor și se potrivesc mai degrabă cu imaginea unei rețele fragile decât cu aceea a unui centru stabil al autorefecției.

Praxisul cotidian oferă totuși și în societățile nestratificate - cele care prin urmare nu mai dispun de o cunoaștere de sine în formele tradiționale ale unei autoprezentări reprezentative - un spațiu pentru procesele naturale ale autoînțelegerii și formării identității. Și în societățile moderne se formează, din polifonicele și confuzele proiecte ale totalității, o conștiință comună

Note:

⁵²⁴ N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, voi. I, Ffm. 1980, 33.

⁵²⁵ U. Mathiessen, *Das Dickicht der Lebenswelt*, Miinchen 1984.

difuză. Aceasta se lasă concentrată și articulată mai clar pe baza temelor specifice și a contribuțiilor ordonate; în cadrul proceselor superioare și condensate de comunicare ale unei sfere publice se ajunge la o mai mare claritate. Tehnologiile comunicării - așa cum erau mai înainte tiparul și presa, iar mai apoi radioul și televiziunea - fac disponibile exprimări pentru aproape orice fel de context și fac posibilă o rețea în înalt grad diferențiată de sfere publice locale și supraregionale, literare, științifice și politice, intrapar-tinice sau specifice asociațiilor, dependente de medii sau subculturale. În sferile publice devin instituționalizate procese de formare a opiniei și voinței care, oricât de specializate ar fi, sunt orientate către difuziune și întrepătrundere reciprocă. Granițele sunt permeabile: fiecare sferă publică este tot-odată deschisă și către altă sferă publică. Ele își datorează structurile lor discursive unei tendințe universaliste cu greu ascunse. Toate sferile publice parțiale trimit către o sferă publică cuprinzătoare, în care societatea în ansamblu își formează o cunoaștere de sine. Iluminismul european a prelucrat această experiență și a preluat-o în structura programului ei.

Ceea ce Luhmann numește „consens funcționând macrosocial” este dependent de context și failibil - în realitate provizoriu. Însă *există* această cunoaștere reflexivă a societății în ansamblu. Aceasta se datorează însă doar intersubiectivității de un nivel superior a sferelor publice și de aceea nu mai poate satisface criteriile de autorefecție ale unui macrosubiect. Firește., un asemenea centru de autoînțelegere nu mai e suficient pentru ca societatea să acționeze asupra sa înseși; pentru aceasta ar mai fi încă nevoie de o instanță centrală de control, care să primească și să transforme cunoașterea și impulsurile sferei publice.

Conform reprezentărilor normative ale tradiției noastre politice, aparatul statal legitimat democratic - transferat de la autoritatea regală la cea a poporului - trebuie să poată îndeplini opinia și voința publicului format din cetățeni. Cetățenii înșiși iau parte la constituirea colectivă a conștiinței, însă nu pot acționa colectiv. Poate însă s-o facă statul? „Acțiune colectivă” ar însemna totuși ca statul să transfere organizatoric cunoașterea constituită intersubiectiv a societății de la sine însuși către o autodeterminare a societății. De această posibilitate trebuie totuși să ne îndoim, și aceasta deja pe temeiul teoriei sistemelor. Politica a devenit astăzi efectiv sarcina unui subsistem diferențiat funcțional; și acesta nu dispune, față de celelalte subsisteme, de autonomia ce ar fi necesară pentru un control central, adică pentru o auto-influențare pornind de la societate ca totalitate și întorcându-se tot asupra ei. Este evident că în societățile moderne există o asimetrie între capacitățile (reduse) de

autoînțelegere și capacitățile (absente) de autoorganizare ale

societății ca întreg. O dată schimbate premisele, nu mai există nici un echivalent pentru modelul din filosofia subiectului al autoinfluențării, în general, și pentru înțelegerea hegelian-marxistă a praxisului revoluționar în particular.

Această idee s-a răspândit cu mare eficacitate pe seama unei experiențe specifice pe care au putut-o avea îndeosebi partidele muncitorești și sindicatele în realizarea proiectului statului social, de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial încoace. Nu vorbesc despre problemele economice care au decurs din legislația socială de succes din timpul perioadei de reconstrucție, nici despre limitele puterii sau capacității de intervenție a administrației planificatoare, și în genere nu vorbesc despre probleme de *control*. Am în vedere mai degrabă o schimbare caracteristică în perceperea puterii de stat legitimize democratic, care ar trebui introdusă în scopul „domesticirii sociale” a sistemului economic capitalist crescut natural, în special în scopul unei neutralizări a efectelor distructive pe care o creștere afectată de crize le are asupra existenței și lumii vieții a celor ce muncesc și sunt dependenți.⁵²⁶ Faptul că statul a intervenit activ nu doar în circuitul economic, ci și în cel al vieții cetățenilor săi a fost văzut de către avocații statului social ca neproblematic - aceasta se întâmpla tocmai în scopul ca, prin intermediul relațiilor de muncă și angajare, să fie reformată condițiile de viață ale cetățenilor. La baza acestuia stătea ideea tradiției democratice conform căreia societatea ar putea acționa asupra ei înșiși folosind instrumentul neutru al puterii politico-administrative. Tocmai această așteptare a fost înșelată.

Între timp, o rețea tot mai deasă de norme juridice, de birocrății statale și parastatale împânzește viața de zi cu zi a clienților potențiali și reali. Discursuri extensive asupra juridicizării și birocratizării, în general, asupra efectelor contraproductive ale politicii statului social în particular, asupra profesionalizării și științificizării serviciilor sociale au atras atenția asupra unei stări de fapt ce arată limpede că mijloacele juridico-administrative ale implementării programelor statului social nu reprezintă un mediu pasiv, lipsit de însușiri, ca să spunem așa. Mai degrabă, de ele este legat un praxis al izolării stărilor de fapt, al normalizării și supravegherii, a cărui putere reificatoare și subiectivantă Foucault a urmărit-o până în cele mai mici ramificări capilare ale comunicării cotidiene. Deformările unei lumi a vieții reglementate, dezmembrate, controlate și asistate sunt cu siguranță mai subtile decât formele palpabile ale exploatarei materiale și pauperizării; însă

Note:

⁵²⁶ Mă sprijin în cele ce urmează pe eseu cu același titlu din J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Ffm. 1985.

conflictele sociale - ce sunt astfel transferate asupra psihicului și corporalului, și interiorizate - nu sunt din această cauză mai puțin distructive.

Astăzi este vizibilă contradicția immanentă proiectului statului social ca atare. Scopul său substanțial era eliberarea unor forme de viață structurate egalitar, care să deschidă totodată spații de joc pentru spontaneitate și împlinire individuală. Însă prin producerea de noi forme de viață, puterea ca mediu a fost suprasolicitată. După ce statul s-a diferențiat drept unul între mai multe sisteme funcționale controlate de medii, lui nu-i mai este permis să se considere instanța centrală de control în care societatea își reunește capacitățile de autoorganizare. Proceselor difuze, dar încă centrate pe ansamblul societății, de formare a opiniei și voinței ale unei sfere publice generale li se opune un sistem funcțional devenit autonom, care depășește orizonturile lumii vieții. Acest sistem își interzice perspectivele macrosociale și nu poate percepe societatea ca întreg decât din perspectiva unui sistem parțial. Din luciditatea istorică asupra unui proiect de stat social coagulat birocratic izvorăște o nouă privire, ascuțită oarecum stereoscopic, asupra „politicului”. Alături de specificitatea sistemică a unui mediu de putere aplicabil numai în aparență rațional, devine vizibilă o a doua dimensiune. Sfera publică politică, în care societățile complexe se distanțează normativ de sine și prelucrează colectiv experiențele crizei, își ia față de sistemul politic o distanță asemănătoare ca și, mai înainte, față de cel economic. Primul sistem a căpătat un caracter la fel de problematic, în orice caz ambiguu, ca și acesta din urmă. Acum, sistemul politic însuși este perceput ca sursă de probleme, nu doar ca mijloc de soluționare a problemelor. Ceea ce ajunge astfel la conștiință este *diferența între probleme de control și probleme de înțelegere*. Devine manifestă diferența între dezechilibre sistemice și patologii ale lumii vieții, așadar între perturbări ale reproducerii materiale și întreruperi ale reproducerii simbolice a lumii vieții. Devine cognoscibilă diferența între deficitele pe care structuri inflexibile ale lumii vieții - prin dispariția motivației sau a legitimării - le pot provoca furnizării de sisteme de ocupare (a forței de muncă) și de dominație - și fenomenele unei colonizări a lumii vieții din partea imperativelor sistemelor de funcțiuni, care-și externalizează costurile. Pe baza acestor fenomene se arată că operațiile de control și înțelegere reprezintă resurse ce nu pot fi substituie una cu cealaltă într-o măsură arbitrară. Banul și puterea nu pot nici cumpăra, nici impune solidaritate și sens. Pe scurt, rezultatul ajungerii la luciditate e o nouă stare a conștiinței, în care proiectul statului social devine într-o oarecare măsură reflexiv și se orientează către domesticirea nu doar a economiei

capitaliste, ci și a statului însuși.

Dar dacă nu doar capitalismul, ci și statul intervenționist însuși trebuie „îmblânzit social”, atunci această sarcină trebuie redefinită. Proiectul statului social încredințase capacității de planificare a administrației publice influența stimulatorie asupra mecanismului de autocontrol al unui *alt* subsistem. Dacă această „reglementare” inițiată indirect trebuie acum să se extindă asupra înseși operațiunilor de organizare ale statului, modul de influențare nu mai poate fi din nou determinat drept control indirect. Un nou potențial de *control* ar putea fi de fapt instaurat doar printr-un *alt* subsistem. Chiar dacă s-ar găsi un asemenea sistem legat în serie, după un acces repetat de deziluzie și distanțare ar apărea totuși din nou problema că *perceperile crizelor lumii vieții* nu se lasă traduse fără rest în *probleme de control referitoare la sistem*. Este vorba, în schimb, despre construirea de praguri de stop în cadrul schimbului între sistem și lumea vieții, și de inserarea de senzori în cadrul schimbului între lumea vieții și sistem. Probleme-limită de acest gen se pun de fiecare dată când o lume a vieții amplu raționalizată trebuie protejată față de imperatiile insuportabile ale sistemului de ocupare a forței de muncă sau față de efectele secundare penetrante ale protecției administrative a existenței. Excomunicarea sistemică - pe care piața capitalistă a muncii o exercită asupra vieții celor capabili de muncă, pe care rețeaua autorităților operatoare, reglatoare și de supraveghere o exercită asupra formei de viață a clienților, pe care competiția devenită autonomă a înarmării nucleare o exercită asupra așteptării de viață a popoarelor - nu va fi înfrântă prin faptul că sistemele învață să funcționeze mai bine. Mai degrabă ar trebui ca impulsuri venite din lumea vieții să se poată deversa în autocontrolul sistemelor funcționale.⁵²⁷ Aceasta necesită, firește, o relație schimbată între sfere publice autonome, autoorganizate, pe de o parte, și domeniile de acțiune controlate de bani și putere, pe de altă parte; cu alte cuvinte, o nouă diviziune a puterii pe dimensiunea integrării sociale. Puterea social-integratoare a solidarității ar trebui să se poată afirma în fața mediilor de control integrative în sistem care sunt banul și puterea. Numesc autonome acele sfere publice care nu sunt produse și întreținute de către sistemul politic în scopul procurării legitimității. Centrele de comunicare condensată apărute spontan în microsectoarele praxisului cotidian se pot dezvolta până la nivelul de sfere publice autonome și se pot fixa ca intersubiectivități autosusținute, superioare doar în măsura în care po-

Note:

⁵²⁷ Reflecțiile asupra unei „teorii societale a controlului” ale lui H. Wilke, *Entzauberung des Staates*, Königstein 1983, 129 sqq., sunt mai înainte de toate interesante prin aceea că autorul analizează, destul de incoerent, influențarea reciprocă a sistemelor autopo-ietice după modelul înțelegerii intersubiective.

tențialul lumii vieții este folosit în vederea autoorganizării și utilizării autoorganizate a mijloacelor de comunicare. Formele ale autoorganizării întăresc capacitatea colectivă de acțiune. Fără îndoială, organizările aflate în preajma nivelului de bază nu trebuie să treacă pragul către organizarea formală, autonomizată ca sistem. De altfel, ele plătesc incontestabila creștere în complexitate prin aceea că scopurile organizării se detașează de orientările și atitudinile membrilor și cad, în schimb, în dependența de imperativele de conservare și, lărgire a patrimoniului de organizare. Asimetria dintre capacitățile de autorefecție și autoorganizare, pe care am atribuit-o societăților moderne în întregul lor, se repetă acum la nivelul autoorganizării proceselor de formare a opiniei și voinței.

Aceasta n-ar trebui să constituie un impediment, dacă ne gândim că influențarea indirectă asupra mecanismelor individuale de autocontrol al subsistemelor diferențiate funcțional înseamnă ceva cu totul diferit decât acțiunea orientată către un scop a societății asupra sa însăși. închiderea autorefecțională face sistemul funcțional politic și economic imun la tentativele de intervenție, în sensul intervenirii *nemijlocite*. Aceași proprietate face totuși sistemele de această dată sensibile la stimulii ce țintesc la o creștere a capacității lor de autorefecție, adică a sensibilității la reacția ambientului față de activitățile lor. Sferele publice autoorganizate ar trebui să dezvolte o combinație înțeleaptă de putere și autolimitare inteligentă, combinație necesară pentru a sensibiliza mecanismele de autocontrol ale statului și ale economiei față de rezultatele orientate către un scop ale formării radical-democratice a voinței. în locul modelului autoinfluențării societății intră în scenă modelul unui conflict de graniță, ținut sub control de lumea vieții, înfră aceasta din urmă și cele două subsisteme, superioare prin complexitate și numai foarte indirect influențabile, sisteme de a căror activitate lumea vieții este dependentă.

Sferele publice autonome își pot trage puterea numai din resursele lumilor vieții ample raționalizate. Aceasta este valabil în primul rând pentru cultură, adică pentru potențialul de interpretare a lumii și a lor înșilor pe care-l au știința și filosofia, pentru potențialul iluminist al ideilor morale și juridice strict universaliste, nu în ultimul rând pentru conținuturile radicale de experiență ale modernității estetice. Faptul că, astăzi, mișcările sociale preiau trăsăturile revoluțiilor culturale nu e întâmplător. De altfel, aici devine observabilă o slăbiciune structurală ce este immanentă tuturor lumilor moderne ale vieții. Mișcările sociale își primesc forța de impact din amenințarea la adresa identităților colective bine conturate. Deși

asemenea identități rămân mereu atașate particularismului unei forme de viață determinate, ele trebuie să

adopte în sine conținutul normativ al modernității - acel failibilism, universalism și subiectivism care subminează de fiecare dată forța și structura concretă a oricărui particular. Statul democratic național și constituțional, rezultat al Revoluției Franceze, era până acum singura formațiune de identitate reușită la scara istoriei universale, care putea concilia fără constrângere generalul și particularul.. Partidul comunist nu a fost capabil să dizolve identitatea statului național. Dacă nu în națiune, atunci în ce alt sol mai pot astăzi prinde rădăcini orientările valorice cu caracter universalist?⁵²⁸ Comunitatea atlantică de valori, ce se cristalizează în jurul NATO, e doar puțin mai mult decât o formulă de propagandă pentru ministerele apărării. Europa lui Adenauer și a lui De Gaulle oferă doar suprastructura pentru baza unei uniuni comerciale. Ca imagine opusă acestei Europe a Pieței Comune, intelectualii de stânga din timpurile recente trasează un proiect cu totul diferit. Visul acestei identități europene complet diferite, care-și asumă cu hotărâre moștenirea raționalismului occidental, se formează într-un moment în care Statele Unite, sub drapelul unei „a doua revoluții americane”, sunt pe punctul de a recădea în iluziile modernității timpurii. În utopiile ordinii ale vechilor romane ale Statului, formele de viață raționale intră într-o înșelătoare simbioză cu stăpânirea tehnică a naturii și cu o mobilizare brutală a forței sociale de muncă. Această echivalare a fericirii și emancipării cu puterea și producția a iritat încă de la începuturi înțelegerea de sine a modernității - și a pus pe ordine a zi două sute de ani de critică a modernității.

Însă același gest de dominare, utopic în sensul rău, continuă acum să trăiască într-o caricatură ce pune masele în mișcare. SF-ul războiului stelelor este pentru planificatorii de ideologie suficient de bun pentru a declanșa - cu viziunea macabră a unui spațiu cosmic militarizat - impulsul inovativ ce pune pe picioare colosul capitalismului mondial, pentru următoare rundă tehnologică. Vechea Europă va găsi calea către o nouă identitate doar atunci când va opune scurtcircuitului între creșterea economică, cursa înarmărilor și „vechile valori” viziunea unei evadări de sub constrângerile sistemice auto-impuse, când va pune capăt confuziei - ca și cum conținutul normativ al modernității, acumulat în lumile raționalizate ale vieții, ar putea fi eliberat doar în sisteme ce devin tot mai complexe. Faptul că capacitatea internațională de concurență - pe piețe sau în spațiul cosmic - este indispensabilă pentru pură supraviețuire este una din certitudinile cotidiene în care se condensează constrângerile sistemice. Fiecare justifică expansiunea și

Note:

⁵²⁸ Cf. J. Habermas, „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“, în *idem, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm. 1976, 92 sqq.

intensificarea propriilor forțe prin expansiunea și intensificarea forțelor altora, de parcă nu regulile jocului social-darwinist ar fi cele care stau la baza jocului de forțe. Europa modernă a creat presupuzițiile spirituale și fundamentele materiale pentru o lume în care această mentalitate a luat locul rațiunii - acesta este adevăratul nucleu al criticii rațiunii practicate începând cu Nietzsche. Cine altcineva decât Europa ar putea obține din *propriile* tradiții discernământul, energia, curajul viziunii - tot ceea ce ar fi necesar pentru a răpi forța formatoare de mentalitate premiselor de multă vreme nonmetafizice, metabiologice ale unei constrângeri oarbe către menținerea și potențarea sistemului?

Excurs asupra preluării moștenirii filosofiei subiectului în teoria sistemelor a lui Luhmann

N. Luhmann a prezentat „schița” unei teorii generale a societății.⁵²⁹ El face cu ea bilanțul provizoriu al unei expansiuni teoretice tot mai extinse și menținându-se peste decenii, astfel încât proiectul poate fi acum văzut în ansamblul său. Credem, în orice caz, că înțelegem mai bine ceea ce se petrece sub ochii noștri. Întreprinderea lui Luhmann caută să se alăture mai puțin tradiției specializate a teoriei sociale de la Comte până la Parsons, cât mai degrabă istoriei problematicei filosofiei conștiinței de la Kant la Husserl. Această teorie a sistemelor nu conduce sociologia în vreun fel pe cărarea sigură a științei; ea se prezintă mai degrabă drept succesoarea unei filosofii apuse. Vrea să moștenească conceptele fundamentale și problematizările filosofiei subiectului și totodată să depășească capacitatea acesteia de a rezolva probleme. Cu aceasta are loc o schimbare de perspectivă ce răpește obiectul autocriticii unei modernități neîmpăcate cu sine. Teoria sistemică a societății, aplicată la ea însăși, nu are altă soluție decât să se situeze afirmativ față de creșterea complexității societăților moderne. Mă interesează în acest moment dacă prin această reatribuire, efectuată distanțat, a moștenirii filosofiei subiectului sunt de asemenea transferate teoriei sistemelor și acele probleme mai vechi, lăsate ca moștenire, care, de la moartea lui Hegel, au produs îndoielile, examinate de noi, față de rațiunea centrată în subiect ca principiu al modernității.⁵³⁰

Note:

⁵²⁹ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Ffm. 1984.

⁵³⁰ Ca unul pățit, știu desigur că facem o nedreptate bogăției unei teorii dacă o abordăm ferm sub un singur aspect - însă doar sub acest aspect ne interesează ea în contextul de față.

Dacă am vrea să introducem - fără o pierdere de nivel - conceptul de sistem, dezvoltat în contexte cibernetice și biologice, în locul conceptului de subiect cunoscător, dezvoltat de la Descartes până la Kant, ar trebui să fie efectuate următoarele redispuneri. În locul raportului interior-exterior dintre subiectul cunoscător și lume - ca totalitate a obiectelor cognoscibile - intră relația sistem-ambient. În ceea ce privește operațiile conștiinței, cunoașterea lumii și cunoașterea de sine au constituit problema de referință. Acum, această problemă este subordonată celei a conservării și largirii patrimoniului sistemului.

Autoreferențialitatea sistemului este modelată după cea a subiectului. Sistemele nu se pot raporta la altceva fără a se raporta la sine și fără a se asigura reflexiv de sine. Evident, „șinele” sistemului se deosebește de cel al subiectului, pentru că nu se concentrează în „eu”-ul din „eu gândesc” apercipitiv care, după formularea lui Kant, trebuie să poată însoți toate reprezentările mele. **Teoria** 'internelor trebuie să țină la distanță de „șinele” autoreferirii toate conotațiile unei identități, produse prin activități de sinteză, a conștiinței de sine. Autoreferențialitatea caracterizează activitățile individuale ale sistemului în modul său de operare; însă din autoreferiri punctuale nu ia naștere nici un centru în care sistemul ca întreg se face prezent pentru sine și în care se cunoaște în forma conștiinței de sine. În acest fel, conceptul de reflexivitate este despărțit de acela de conștiință. Firește, este atunci nevoie de un echivalent pentru substratul de conștiință al acelei autoreferiri prin care se distinge treapta vieții socioculturale. Ca rezultat emergent, Luhmann introduce un concept special de „sens”. Pentru aceasta, se folosește de descrierile fenomenologice ale lui Husserl, pentru care semnificația unei expresii simbolice trimite la o intenție aflată la baza ei; „intenția” este, față de „semnificație”, conceptul mai primitiv.

Corespunzător, Luhmann definește „sensul” la nivel prelingvistic drept un context de trimitere al posibilităților actualizabile, context raportat la intenționalitatea trăirii și acțiunii. În locul subiecților capabili de conștiință de sine intră astfel sisteme ce elaborează sensul sau îl prelucrează.

Din această substituție conceptuală ce menține figuri de gândire ale filosofiei subiectului în forma analogiilor structurale derivă - pe fundalul mișcării de gândire de la Kant, trecând prin Hegel, până la Marx - consecințe lămuritoare. *Prima* privește transformarea empiristă a abordării filosofic-transcendentale. Ce-i drept, relația sistem-ambient este gândită în întregime

după modelul unei lumi constituite prin conștiința transcendentă. În măsura în care sistemul se delimitează de ambientul său, el îl *constituie* pe acesta, pentru sine, ca pe un orizont universal de sens. Dar sistemele ce elaborează sensul se prezintă numai la plural; ele apar și se mențin în condițiile marginale contingente ale unui ambient supercomplex și nu sunt armonizate în prealabil precum subiecții empirici în forma unitară a unei conștiințe transcendente în genere. În locul lumii unice, întemeiate transcendent, apar ambiente multiple, relative la sistem.⁵³¹ Teoreticianul sistemelor întâlnește diverse relații sistem-ambient în domeniul său de obiecte. În măsura aceasta, distincția între transcendent și empiric își pierde semnificația. *În al doilea rând*, teoria sistemelor depășește cu această decizie, ca și Hegel la vremea sa, limitele idealismului subiectiv. Hegel căpătase acces nu doar la dimensiunea temporală a istoriei genezei subiectului transcendent; el a văzut structura fundamentală a conștiinței de sine concretizându-se și dincolo de subiectul cunoscător, în domeniul spiritului obiectiv (și absolut). Nu numai spiritul subiectiv este caracterizat de trăsături ale subiectivității, ci și cel obiectiv (și absolut). Ca și Hegel cu conceptul de spirit, și Luhmann își câștigă, cu conceptul său de sistem prelucrător de sens, libertatea de mișcare pentru a supune societatea, ca sistem social, unei cercetări similare cu cea a conștiinței ca sistem psihic. Sistemele prelucrătoare de sens coincid cu sistemele dependente de conștiință tot atât de puțin ca și spiritul cu spiritul subiectiv. Pe de altă parte, premisele empirice necesită o linie clară de separare între evenimente interne sistemului și evenimente în ambient. De aceea toate sistemele constituie ambiente unul pentru celălalt și întăresc reciproc complexitatea ambientului, pe care fiecare dintre ele trebuie să o domine. Sistemele nu pot, precum subiecții, să se combine unul cu altul în agregări de sisteme de grad superior; nici nu sunt incluse dinainte, ca momente, într-o asemenea totalitate. În această privință, teoria sistemelor nu face pasul înainte de la idealismul subiectiv la cel obiectiv.

În al treilea rând, rezultă o paralelă cu Marx, care înlocuise „conștiința de sine” cu „praxisul” și dăduse procesului de formare a spiritului o turnură naturalistică. Munca socială trebuia să medieze metabolismul dintre „specie” și natura exterioară, obiectivată ca ambient. Astfel, procesul circular - care începe cu cheltuirea forței de muncă și se reîntoarce la regenerarea forței de muncă prin producție și consumul bunurilor produse - a putut fi reprezentat ca autoproducere reproductivă a speciei.

Note:

⁵³¹ „Fiecare sistem autoreferențial are contact doar cu ambientul pe care el însuși îl face posibil, și nu cu vreun ambient în sine” (Luhmann (1984), 146).

ca pe un caz particular al autopoeziei. Ceea ce, după Marx, era valabil pentru reproducerea materială a societății, e valabil pentru sistemele autoreferențiale în genere; fiecare element folosit în sistem trebuie să fie produs de însuși acest sistem și nu poate fi preluat „gata de folosire” din ambientul acestuia. Autoreferențialitatea operațiunilor sistemelor prelucrătoare de sens are, mai înainte de toate, sensul practic al *autoproducerii*, nu sensul teoretic al auto-prezentificării.

Pe baza acestor premise, teoria sistemelor împărtășește cu teoria marxistă a societății și reflecția asupra propriilor contexte ale genezei și utilizării. Acțiunea cognitivă a teoriei sistemelor se reflectă ca parte componentă și funcție a proceselor sociale, către care ea se îndreaptă totodată ca obiecte ale ei. Aici, de altfel, teoria marxistă menține un concept al rațiunii care îi permite să stabilească raportul intern al autorefecției și valorii de adevăr cu o emancipare de sub forțele naturii exterioare și interioare.⁵³² Teoria sistemică dizolvă actele cognitive, chiar și pe cele proprii, într-o operațiune a sistemului de dominare a complexității și, prin aceasta, sustrage cunoașterii orice moment de necondiționare. Teoria sistemelor se înțelege pe sine ca analiză funcțională și se cunoaște, grație problemei de referință alese prin această metodă, ca fiind inserată fără soluție de continuitate în contextele funcționale ale autoafirmării sistemice - fără intenția și forța de a depăși aceste contexte în vreun fel.⁵³³

în al patrulea rând, trecerea, reflectată filosofic, la paradigma sistemică, are drept consecință o revizuire cuprinzătoare a conceptualității tradiției occidentale fixate pe ființă, gândire și adevăr. Cadrul de raportare non-ontologic devine explicit dacă înțelegem că cercetarea întreprinsă de teoria sistemelor se concepe pe sine ca un subsistem (al sistemului științei sau societății) cu ambient propriu. În acest ambient, relațiile sistem-ambient găsite alcătuiesc complexitatea pe care teoria sistemelor trebuie s-o capteze și s-o prelucreze. Prin aceasta, premisele ontologice ale unei lumi autosusținute a ființării ordonate rațional, ca și premisele epistemologice ale unei lumi de obiecte reprezentabile, raportată la subiecți cunoscători, sau premisele semantice ale unei lumi a stărilor de fapt existente, raportată la propoziții asertorice - sunt dintr-o dată invalidate. Toate premisele care, în metafizică, teoria cunoașterii sau analiza limbajului postulau caracterul de nedepășit al unei ordini cosmice, al relației subiect-obiect sau al relației între propoziții și stări de fapt, sunt date la o parte fără a fi discutate. Teoria sistemelor a lui

Note:

J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968, 59 sqq.

În această privință, Luhmann îl urmează pe Nietzsche, nu filosofia subiectului. Cf. mai sus, nota 8.

Luhmann efectuează o mișcare a gândirii de la metafizică la metabiologie. Oricât de accidental se poate să se fi născut termenul „metafizică”, i se poate totuși atribui semnificația unei gândiri ce pleacă de la „pentru noi”-ul fenomenelor fizice și întreabă despre ce este dincolo de acestea. Am putea atunci numi „metabiologică” o gândire care pleacă de la „pentru noi”-ul vieții organice — și trece dincolo de ea; am în vedere fenomenul fundamental, descris cibernetic, al autoafirmării sistemelor autoreferențiale față de un ambient supercomplex. Această diferență față de ambient, menținută de sistem însuși, este pusă ca ceva de nedepășit.

Autoconservarea augmentativă de sine a sistemului înlocuiește rațiunea determinată în raport cu ființa, gândirea sau expresia. Cu această abordare, Luhmann depășește și o critică a rațiunii ce vrea să demaște puterea autoafirmării ca fiind esența latentă a unei rațiuni centrate în subiect. Sub numele de raționalitate a sistemului, rațiunea lichidată ca irațională *se recunoaște a fi* tocmai această funcție: ea *este* ansamblul condițiilor ce fac posibilă conservarea sistemului. Rațiunea funcționalistică se exprimă în dezmințirea de sine ironică a unei rațiuni restrânse la reducerea complexității. Restrânsă, pentru că acum cadrul de raportare metabiologie nu depășește - așa cum face teoria comunicării prin conceptul ei de rațiune comunicativă dezvoltat din funcțiile limbajului și pretențiile de validitate - ci subminează limitarea logocentrică a metafizicii, filosofiei transcendente și semanticii. Rațiunea devine, încă o dată, o suprastructură a vieții. Sub acest aspect, nu se schimbă nimic prin promovarea „vieții” la nivelul de organizare al „sensului”. Căci prin conceperea în manieră funcționalistică a sensului, așa cum vom vedea, conexiunea internă între semnificație și validitate este dizolvată. Se întâmplă ca la Foucault: în cazul adevărului (și al validității în genere) mai interesează doar efectele de genul a-lua-drept-adevărat.

În fine, trecerea de la subiect la sistem are și o a *cincea* consecință relevantă în contextul nostru. O dată cu conceptul de subiect, oricărei auto-referiri posibile i se atribuie un Sine constituit în cunoașterea de sine. Și în autodeterminare și autorealizare este immanentă acea forță centripetă ce face ca toate mișcările spiritului să culmineze și să înceteze doar în conștiința de sine. Din momentul în care sistemul ia locul „sinelui” în cadrul raportării la sine, cade posibilitatea unei sinteze centralizante a întregului în cunoașterea de sine; structura raportării la sine rămâne legată doar de elemente individuale. Ea asigură închiderea sistemului - care e totodată deschis către ambient - nu prin intermediul unui centru, ci prin legături la

periferie: „Șinele raportării la sine nu e niciodată totalitatea unui sistem închis, și nu e niciodată acru în sușă al referirii” - mijlocirea cu sine ridicată de Hegel la

nivel de absolut - „E vorba întotdeauna numai de momente ale contextului constituirii sistemelor deschise, care poartă autopoiesis-ul acestui context... Justificarea pentru a vorbi aici de autoreferență (parțială sau concomitentă) provine din faptul că este vorba de condiții de posibilitate ale autoproducerii autopoietice.” (p. 630)

Această lipsă a sinelui în sistemele autoreferențiale se oglindește acum în caracterul acentric al societăților care s-au transformat *în întregul lor* prin diferențieri funcționale: „Aceasta are ca urmare faptul că nu se mai poate stabili o perspectivă fixă pornind de la care întregul - fie că-l numim societate sau stat - să poată fi corect observat” (ibidem)

Unitatea societăților moderne se prezintă, din perspectivele subsistemelor lor, de fiecare dată diferit. Deja din motive analitice, perspectiva centrală a unei conștiințe de sine macrosociale a sistemului nu mai poate exista. Dar dacă societățile moderne nu mai au deloc posibilitatea de a-și construi o identitate rațională, lipsește orice punct de referință pentru o critică a modernității. Chiar dacă am voi să aderăm la această critică *fără o orientare precisă*, ea ar trebui să eșueze în fața realității unui proces de diferențiere socială care a depășit de multă vreme concepțiile vechi-europene ale rațiunii. Există tocmai în patosul lui Luhmann, în acest simț al realității legat de raționalitățile parțiale instituționalizate, o moștenire în mare parte germană, transmisă de la hegelienii de dreapta, deveniți sceptici, până la Gehlen.

Deoarece raportarea la sine gândită în termenii filosofiei subiectului presupune că identitatea subiectului care se cunoaște pe sine este drept punctul de referință suprem, mișcarea de gândire de la Kant la Hegel se poate revendica de la o logică internă: în final, diferența între sinteza fondatoare de unitate și multiplicitatea cuprinsă în ea continuă să necesite o identitate ultimă, care cuprinde identitatea și non-identitatea. Aceasta era tema scrierii lui Hegel despre diferență. Din aceeași perspectivă conceptuală elaborase Hegel experiența fundamentală a modernității culturale și sociale - atât suprasolicitarea capacității de acțiune social-integrativă a lumilor vieții vechi-europene prin critica iluministă a religiei, cât și persistența relațiilor sociale reificate systemic în economia capitalistă și în statul birocratic. Rațiunea trebuia să preia rolul social-integrativ al religiei - acest motiv fundamental al filosofiei concilierii a apărut *simultan* dintr-o experiență contemporană a crizei și

din acea tendință inerentă filosofiei subiectului. Diagnoza timpului își datora problematizarea specifică unei dialectici a obiectivării inerente conceptului de conștiință de sine din filosofia subiectului, dialectică ce a fost pentru prima oară elaborată de Fichte. Dat fiind că autorefecția trebuie să transforme în obiect al său ceva ce - ca sursa spontană a oricărei subiecti-

vități - se sustrage în genere formei obiectelor, rațiunea conciliatoare nu poate fi înțeleasă după modelul raportării la sine obiectivante a subiectului cunoscător, prin urmare, nu poate fi înțeleasă în maniera „filosofiei reflecției”. Altfel, o facultate finită ar fi pusă ca absolută, iar locul rațiunii ar fi uzurpat de intelectul idolatrizat. După acest model Hegel a conceput abstracțiile vieții spirituale și sociale ca fiind ceva „pozitiv”. Ele trebuiau să poată fi depășite doar pe calea autorefecției radicalizate - printr-o mișcare ce-și avea telos-ul în cunoașterea absolută, în cunoașterea de sine a întregului.

Întrucât prin deplasarea de la subiect la sistem „șinele” raportării la sine cade, teoria sistemelor nu mai dispune de nici o figură de gândire care să corespundă actului vulnerant și represiv al reificării. În conceptul de raportare la sine din filosofia subiectului, reificarea subiectivității este inserată structural ca posibilitate de eroare. O eroare categorială *comparabilă* ar fi putea fi aici faptul acesta: ca un sistem să se înțeleagă pe sine ca ambient; însă această posibilitate este exclusă prin definiție. Nici procesele de delimitare, ce însoțesc orice constituire a sistemului, nu pot fi caracterizate de conotații ca „excludere” sau chiar „proscriere”. Este un procedeu absolut normal ca un sistem, în cursul formării sale, să distanțeze ceva ca ambient al său. Considerate istoric, impunerea statutului de muncitor salariat și apariția proletariatului industrial, subordonarea populației față de administrațiile centralizate nu s-au făcut fără dureri. Însă teoria sistemelor ar trebui - chiar dacă ar putea reduce asemenea procese la formule de probleme - să conteste societăților moderne posibilitatea unei percepări a crizelor ce nu poate fi redusă imediat la perspectiva unui subsistem special.

Dacă societățile diferențiate funcțional nu dispun de vreo identitate, atunci ele nici nu-și pot construi o identitate rațională: „Raționalitatea socială ar necesita ca problemele de ambient declanșate de societate, în măsura în care privesc societatea, să fie reproduse în sistemul societății, adică introduse în procesele sociale de comunicare. Aceasta poate surveni, în măsură limitată, în sistemele funcționale individuale - ca atunci când medicii văd din nou bolile, de data aceasta cauzate chiar de ei. Este însă mai tipic cazul în care un sistem funcțional grevează, prin intermediul ambientului, alte sisteme funcționale. Lipsește însă cu precădere un subsistem social pentru perceperea interdependențelor cu ambientul. Un asemenea sistem nu poate rezulta din diferențierea funcțională; căci asta ar însemna că

societatea însăși apare încă o dată în cadrul societății. Principiul diferențierii face chestiunea raționalității mai urgentă, și totodată mai insolubilă." (p. 645) Nu fără sarcasm, Luhmann respinge încercările corespondente de soluționare ale filosofiei subiectului:

„Spiritele simple vor să combată aici cu etica. Nu cu mult mai bun este statul lui Hegel. Și nu cu mult mai bună speranța lui Marx în revoluție." (p. 599)
Am discutat mai sus (în prelegerea XII) temeiurile care pledează împotriva construcției din filosofia subiectului a unei conștiințe macrosociale. Dacă indivizii sunt ordonați și subordonați ca părți ale unui subiect superior al societății ca întreg, rezultă un joc cu sumă zero, în care fenomene moderne precum spațiul crescând de mișcare și gradul de libertate al indivizilor nu pot fi corect sistematizate. Dificultăți prezintă și o conștiință macrosocială care este reprezentată ca autorefecție a unui macrosubiect. În societățile diferențiate, o cunoaștere exigentă, îndreptată către totalitatea societății, se concretizează în sisteme de cunoaștere specializate, nu însă în centrul societății, ca o cunoaștere despre sine însăși a societății în ansamblu. Desigur, am cunoscut o strategie conceptuală alternativă, care ne împiedică să abandonăm concepția unei autoreprezentări a societății. Sferele publice pot fi concepute ca intersubiectivități de grad superior. În ele se pot articula autoatribuiri colective care formează identități. Iar în sferele publice superior agregate se poate articula o conștiință macrosocială. Aceasta nu mai are atunci nevoie să satisfacă cerințele de precizie pe care filosofia subiectului le impune conștiinței de sine. Nici filosofia, nici teoria socială nu mai sunt acelea în care se concentrează cunoașterea de sine a societății.

Prin intermediul acestei conștiințe comune - oricât de difuză și în sine de controversată ar fi ea - societatea în ansamblul ei se poate distanța normativ de sine și poate reacționa la perceperea crizelor; ea poate așadar realiza tocmai ceea ce Luhmann îi contestă ca posibilitate rațională: „Ce ar însemna dacă societatea modernă s-ar interoga asupra propriei raționalități" e clar pentru Luhmann. Cu fiecare pas pe calea reflecției „problema raționalității ar deveni mai acută și mai insolubilă." De aceea, ea nu ar mai trebui pusă deloc: „Schițarea problemei raționalității nu implică faptul că societatea ar trebui să rezolve probleme de acest tip pentru a-și asigura supraviețuirea. Pentru supraviețuire e suficientă evoluția." (p. 654)

Procese de formare a opiniei și voinței - procese în înalt grad agregate, concretizate public, dar apropiate de lumea vieții - trădează strânsa legătură între socializare și individualizare, între identități ale eului și identități de grup. Luhmann, care nu are la dispoziție concepția intersubiectivității produse lingvistic, nu-și poate

reprezenta asemenea conexiuni interne decât după modelul incluziunii părților conținute în întreg. El consideră această

figură de gândire „umanistă”⁵³⁴ și se distanțează de ea. Tocmai apropierea tehnic-coheptuală de filosofia subiectului sugerează - după cum o arată exemplul lui Parsons - imitarea pur și simplu a modelului clasic și abordarea sistemului social (la Parsons: sistemul de acțiune) ca întregul care cuprinde sistemele psihice ca subsisteme ale sale. Prin aceasta, totuși, lipsurile pe drept reproșate filosofiei subiectului ar trece în teoria sistemelor. Din acest motiv, Luhmann se decide pentru o soluție de a cărei anvergură, în ce privește strategia teoretică, e pe deplin conștient: „Dacă privim omul ca parte a ambientului societății (în loc de parte a societății înseși), atunci acest fapt schimbă premisele tuturor problematizărilor tradiționale, prin urmare și premisele umanismului clasic” (p. 288). Și invers: „Cel care aderă la această premisă (sau aceste premise) și vrea să apere (cu ele) un interes al umanității, trebuie din această cauză să se declare adversar al teoriei sistemelor” (p. 92) în realitate, acest antiumanism metodic⁵³⁵ nu se îndreaptă contra unei figuri de gândire greșite - pentru că ar include concrete părți în întreg - ci contra unei „cerințe de umanitate” care ar putea fi rezolvată și fără recurgerea la concretismul întregului și părților sale. Mă refer la „cerința” de a conceptualiza societatea modernă astfel încât pentru ea, posibilitatea de a se distanța normativ de sine în întregul ei și de a prelucra perceperea crizelor la nivelul superior al proceselor de comunicare ale sferei publice să nu fie deja prejudecată negativ prin alegerea conceptelor fundamentale. Constructul unei sfere publice care ar putea îndeplini aceste funcții nu-și mai găsește, firește, locul odată ce acțiunea comunicativă și lumea vieții împărțită intersubiectiv se insinuează între tipuri de sisteme care constituie - precum sistemul psihic și cel social - ambiente unul pentru celălalt și nu mai întrețin reciproc decât relații externe.

II

Fluxul actelor între autoritățile ministeriale și conștiința încapsulată monadic a unui Robinson oferă reprezentările-cheie pentru decuplarea con-

Note:

⁵³⁴ Luhmann subliniază „că pentru tradiția umanistă, omul stă înăuntrul, nu în afara ordinii sociale. El trece drept parte componentă a ordinii sociale, drept element al societății înseși. Dacă a fost numit individ, aceasta s-a întâmplat pentru că el era, pentru societate, un element ultim, de nedizolvat,” (Luhmann (1984), 286).

³⁵ Accesele de antiumanism normativ - precum cele care au marcat opera lui Gehlen - lipsesc la Luhmann aproape cu desăvârșire.

ceptuală dintre sistemul social și cel psihic[^] în care unul trebuie să fie bazat doar pe comunicare, iar celălalt doar pe conștiință.⁵³⁶

În această separare abstractă a sistemului psihic și social se impune de asemenea o moștenire a filosofiei subiectului: relația subiect-obiect oferă tot atât de puține legături conceptuale cu intersubiectivitatea pur lingvistică a înțelegerii și sensului împărtășit comunicativ pe cât oferă și relația sistem-ambient. Luhmann oscilează, bineînțeles, între construcția intersubiectivității plecând de la întretărirea perspectivelor individuale aparținând indivizilor - o transformare în termenii teoriei evoluționiste a rezultatelor realizate în filosofia subiectului de la Fichte la Husserl - iar pe de altă parte, de la egală originaritate evoluționistă a conștiinței individuale și a sistemului autoportant de perspective.⁵³⁷

Și această a doua concepție suferă - ca și cea clasică - de lipsa conceptelor lingvistice fundamentale adecvate. Luhmann trebuie să introducă „sensul” ca un concept neutral opus „comunicării” și „conștiinței”, însă în așa fel încât el să se poată ramifica în modalități de tip diferit ale prelucrării. Altfel, sistemele ce operează pe baza comunicării și conștiinței n-ar putea constitui ambiente unul pentru celălalt. Deși teoria sistemelor dă, la aceleași întrebări, răspunsuri structural similare cu cele ale filosofiei subiectului la vremea ei, teoria socială se află astăzi în fața unei situații argumentative diferite. Nu numai în tradiția lui Humboldt a științelor spiritului, ci și în filosofia analitică a limbajului, precum și în pragmatism și structuralism

⁵ Luhmann (1984), p. 142: „Sensul se poate insera într-o secvență care e fixată de sentimentul corporal al vieții și apare apoi ca și conștiință. Dar sensul se poate insera și într-o secvență care implică înțelegerea altora și care poate apoi să apară ca o comunicare”.

În mai multe locuri, Luhmann, pleacă de la faptul că sistemele psihice ocupă pe scara evoluției o poziție intermediară între sistemele organice și cele sociale, prin urmare, că sunt din punct de vedere genetic „mai timpurii” decât sistemele sociale. Numai sistemele psihice dispun de conștiință, iar persoanele, ca purtătoare de conștiință, stau la baza sistemelor sociale (p. 244 sq.). Această imagine apare cu precădere în legătură cu reflecțiile ce privesc autocataliza sistemelor sociale. Când ordinea socială (în sensul lui Lewis) apare prin aceea că unul din actorii instituții solipsistice sparge cercul nociv al dublei contingente printr-o autofixare unilaterală, trebuie atunci postulate persoane sau „purtători de conștiință” care, *mai înainte de orice altă* participare la sisteme sociale, sunt capabili de judecată și decizie. Doar din această „realitate fizico-chimico-organic-psihică” se detașează apoi sistemul social emergent (p. 170 sq.). Pe de altă parte, cele două tipuri de sisteme nu pot sta pe trepte diferite ale scării evoluției, dacă ambele trebuie să se distingă în egală măsură de sistemele organice prin

cucerirea emergentă care este prelucrarea sensului. Astfel, în alte locuri Luhmann (p. 141 sq.) vorbește de o co-evoluție, de apariția - co-originară, ce se presupune (în ambientul lor) reciproc - a sistemelor prelucrătoare de sens, sisteme ce se sprijină pe de o parte pe conștiință, iar pe de altă parte pe comunicare.

(care au exercitat deja, prin G. H. Mead și C. Levi-Strauss, o mare influență asupra teoriei sociale) a fost elaborat *statutul* suprasubiectiv, *prioritar în raport cu subiectul*, al limbajului. Pe acest fundal istorico-teoretic devine clar cu ce consecințe agravante se încarcă teoria prin repartizarea acestor structuri lingvistice ce acoperă psihicul și socialul la două sisteme diferite. Acum că schița teoriei luhmanniene se conturează mai clar, putem vedea de asemenea câte energii trebuie cheltuite pentru a ține sub control problemele ce derivă din această unică decizie de principiu. Structurile suprasubiective ale limbajului ar angrena prea strâns societatea și individul. O intersubiectivitate a înțelegerii între actori - produsă prin expresii identice ca semnificație și pretenții de validitate criticabile - ar fi o legătură între sistemul psihic și cel social, ca și între sisteme psihice diferite. Sistemelor le este permis să acționeze contingent unul asupra celuilalt doar din afară; raporturilor între ele le lipsește orice reglementare *internă*. Din această cauză, Luhmann este mai întâi nevoit să reducă limba și acțiunea comunicativă la formate atât de mici, încât se pierde din vedere angrenajul intern între reproducere culturală, integrare socială și socializare.

În opoziție cu conceptul introdus fenomenologic • de sens, expresiei lingvistice îi este desemnat un statut subordonat. Limbajul servește doar generalizării simbolice a evenimentelor de sens curente. El cuantifică, ca să spunem așa, fluxul experienței în identități recognoscibile din nou (p. 136 sqq.).⁵³⁸ În plus, limbajul rămâne secundar în raport cu conștiința. Viața solitară a sufletului, inclusiv gândirea discursivă, nu este structurată lingvistic de la bun început. Structurarea lingvistică doar articulează prin cezuri desfășurarea spontană a conștiinței, și îi conferă acesteia capacitatea de a alcătui episoade (p. 367 sqq.). Totuși, dincolo de acestea, limba nu este constitutivă pentru procesele de înțelegere; ea operează „în spirit” chiar și înaintea oricărei comunicări. În măsura în care limba participă la organizarea proceselor de reprezentare și de gândire, ea nu funcționează deloc ca un derivat interiorizat al vorbirii (p. 137, 367). Fiecare dintre aceste teze e foarte controversată; ele ar trebui întemeiate în contexte speciale ale filosofiei limbajului, în orice caz, aceste cerințe nu pot fi soluționate cu referiri fenomenologice sau chiar cu definiții.

Firește, strategia lui Luhmann este clară: dacă producerea de simboluri lingvistice se epuizează în articularea, abstragerea și generalizarea proceselor conștiinței și contextelor de sens prelingvistice, atunci comunicarea efectuată

Note:

⁵³⁸ Rămâne desigur o problemă deschisă felul în care sensul prelingvistic mai poate fi preordonat structurii intenționale a conștiinței.

cu mijloace lingvistice nu poate fi explicată plecând de la condiții de posibilitate specific lingvistice. Iar dacă limba nu mai este luată în calcul ca o structură care face posibilă conexiunea internă între înțelegerea sensului, semnificația identică și validitatea intersubiectivă, atunci nici înțelegerea expresiilor identice ca semnificație, nici acordul (sau dezacordul) asupra validității exprimărilor verbale, nici comunitatea unui context de sens și referință împărtășit intersubiectiv - adică participarea comunicativă la o lume a vieții reprezentată printr-o imagine lingvistică a lumii - nu mai pot fi explicate *pe căile analizei limbajului*. Aspectele unei intersubiectivități produse lingvistic trebuie să fie mai degrabă derivate ca artefacte autoproduse din reacțiile reciproce ale sistemelor prelucrătoare de sens. Luhmann se folosește aici de binecunoscute figuri de gândire empiriste.

Astfel ia naștere, de exemplu, înțelegerea sensului, sub nivelul înțelegerii limbajului, din observarea reciprocă a sistemelor psihice - sisteme care știu că fiecare din ele operează autoreferent și, din această cauză, fiecare apare în ambientul perceput al celuilalt. Aici apare o spirală de reflectări, repetate arbitrar, ale observărilor celorlalți și observărilor de sine. Prin observarea *actului observării* reciproce se constituie atunci o *înțelegere* pentru diferențele între perspectivele concepțiilor. Această dimensiune socială a sensului nu se actualizează, în concluzie, printr-o convergență a orizonturilor de înțelegere, care se agregă în jurul semnificațiilor identice și ale pretențiilor de validitate recunoscute intersubiectiv, și care *fuzionează* în consensul asupra a ceva intenționat sau spus. Între sisteme psihice diferite nu se poate construi nici un al treilea sistem comun, fie el un sistem social apărut autocatalitic care se include simultan în propriile sale perspective sistemice și se repliază pe propriile-i perspective egocentrice: „Pentru puținele aspecte la care se ajunge în cadrul raporturilor (sistemelor autoreferențiale care se observă reciproc), capacitatea lor de prelucrare a informației ar putea fi suficientă. Ele rămân separate, nu fuzionează, nu se înțeleg unul pe celălalt mai bine decât înainte. Ele se concentrează pe ceea ce pot observa ca input și output la celălalt în calitatea lui de sistem-într-un-ambient - și învață de fiecare dată autoreferențial în propria lor perspectivă a observării. Ele pot încerca să influențeze prin propria lor acțiune ceea ce ele observă, și pot învăța și din feedback. În acest fel poată apărea o ordine emergentă... Numim aceasta... sistem social.”⁵³⁹

Sistemele sociale prelucrează sensul în forma comunicării. În acest scop se introduce limbajul. Acesta însă nu pune la dispoziție expresii identice

ca semnificație, ci permite doar să punem semne în locul sensului. Sensul este adaptat întotdeauna diferenței de perspectivă a conceperii. Alter și Ego pot desigur „să fie întârșiți în actul opinării ca prin utilizarea cu același sens a semnelor să exprime același lucru" (p. 220). Ca mediu de comunicare, limbajul este atât de puțin determinat, încât nu este adaptat pentru a depăși egocentrismul perspectivelor sistemice particulare printr-o perspectivă comună superioară, supraordonată sau intersistemică. Pe cât de puțin dispun multiplele sisteme de *aceleași* semnificații, pe atât de puțin înțelegerea se termină cu un acord *stricto sensu*. Separarea între dimensiunea socială și cea materială trebuie să excludă tocmai ceea ce suntem înclinați a considera telos-ul limbii: a întemeia înțelegerea *mea* a unui lucru cu referire la *posibilitatea unui consens*, pe care *noi* îl obținem împreună asupra acestui lucru. Astfel, nici validitatea unei expresii nu trebuie întemeiată în recunoașterea intersubiectivă a pretențiilor criticabile de validitate, ci într-un consens existent de fiecare dată doar pentru Ego sau pentru Alter. Limba nu oferă un sol ferm pe care Ego să se poată întâlni cu Alter în consensul asupra ceva: „Consensul meu este consens doar în raport cu consensul tău, dar consensul meu nu este și consensul tău, și nu există argumente factuale sau temeuri raționale care ar putea asigura în ultimă instanță această coincidență (din nou: plecând de la dimensiunea materială)." (p. 113) „Combinarea" dimensiunii sociale și materiale, tocmai cea care ne permite să gândim aceasta, este considerată de Luhmann „greșeala capitală a umanismului" (p. 119).

Ansamblul de consecințe problematice urmărit până aici se raportează în general la dizolvarea în manieră empirică a fundamentelor transsubiective ale proceselor de înțelegere - adică folosirea expresiilor identice ca semnificație și constituirea unui consens pe baza pretențiilor de validitate - pentru a injecta structurile intersubiectivității produse lingvistic cu un concept minimalist al limbajului. Conștiința individuală și societatea își capătă autarhia de sisteme individuale ce pot constitui ambiente unul pentru celălalt doar atunci când interacțiunea lor nu este reglementată prin raporturi interne - așadar când cultura, societatea și persoana nu mai sunt conectate *intern* în structurile lumii vieții. Bineînțeles, apare de îndată un al doilea complex de consecințe problematice din momentul în care primul este prelucrat și sunt asigurate premisele pentru ca sistemele psihice și sociale să vină

doar contingent în contact și să atingă genul de interdependențe ce rezultă din relații externe. Căci acum trebuie ca ceea ce a fost în primă instanță separat să fie recombinat gradual. Acele angrenaje - între individ și societate, între biografia individuală și formă de viață colectivă, între individualizare și constituire socială - pe care le-am explicat sub aspectele reproducerii

culturale, integrării sociale și socializării, pornind de la cooperarea componentelor *angrenate intern* ale lumii vieții, trebuie să le facem plauzibile cu ajutorul unor ipoteze auxiliare extrase din rețeaua *relațiilor externe*.

Acestui scop servește, de exemplu, conceptul de interpenetrare, care se referă la situația în care două sisteme - ce constituie reciproc ambiente unul pentru celălalt - limitează spontan gradul de libertate al unei asemenea relații externe, pentru a se face reciproc dependente în actele formării de structuri. Interpenetrarea socială sau interumană este prezentă atunci când „ambele sisteme se fac reciproc posibile prin faptul că fiecare își inserează propria complexitate preconstituită în cea a celuilalt.” (p. 290) Cu ajutorul acestei reprezentări ar trebui explicate, de exemplu, legăturile intime sau așteptările morale. Astfel trebuie explicate toate fenomenele care dau de gândit atâta timp cât se pleacă de la ideea că sistemele psihice și sociale nu sunt de la bun început coordonate între ele. Pe baza acestor premise, procesul de socializare, de exemplu, nu poate fi înțeles decât ca operație proprie a sistemului psihic:

„Socializarea este întotdeauna autosocializare.” (p. 327) Dificultăți similare prezintă și conceptul de individualitate. După ce conexiunea internă între socializare și individuare a fost tăiată, conceptul încărcat normativ de individualitate nu-și mai poate găsi aplicare decât ca „formular de descriere personală” copiabil.

Strategia de formare a conceptelor, pe care nu pot aici decât s-o amintesc în treacăt, se explică prin faptul că teoria se împotmolește cumulativ în urmările problematice ale unei singure decizii fundamentale. Prin aspectele socialului și psihicului, Luhmann desparte, ca să zicem așa, viața speciei de cea a exemplarelor sale, pentru a o împărți în două sisteme *exterioare* unul altuia, deși conexiunea *internă* a celor două aspecte este totuși constitutivă pentru formele de viață constituite lingvistic. Cu siguranță, indicațiile nu pot înlocui argumentele și contraargumentele. Dar deja planul pe care ar putea fi schimbate argumentele nu e ușor de stabilit. În realitate, această teorie -contrar felului în care o înțelege autorul ei - nu se adaptează formatului comparativ modest al unei teorii „specializate în universal”, de forma unei discipline. Ea nu este propriu-zis sociologie, ci trebuie comparată mai degrabă cu proiectele metateoretice care îndeplinesc funcțiile concepțiilor despre lume. Consider teoria lui Luhmann ca fiind o continuare ingenioasă a unei tradiții ce a marcat înțelegerea de sine a perioadei europene moderne și care a oglindit astfel modelul selectiv al raționalismului occidental. Unilateralitatea cognitiv-

instrumentală a raționalizării culturale și sociale și-a găsit expresie și în încercările filosofice de a stabili o înțelegere de sine obiecti-vistă a omului și lumii sale - mai întâi în concepții mecaniciste despre lume,

mai apoi în cele materialiste sau fizicaliste, concepții ce reduceau, prin teorii mai mult sau mai puțin complexe, spiritualul la material. În țările anglo-saxone, materialismul analitic ține vii până astăzi discuțiile asupra relației între corp și spirit; până astăzi, convingerile de fond fizicaliste sau altele, scientiste, sprijină pretenția ca toată cunoașterea intuitivă să fie eliminată din perspectiva unui observator din științele naturii - de a o înțelege plecând de la obiecte. În cazul înțelegerii de sine obiectiviste, nu este vorba, bineînțeles, de una sau alta dintre explicațiile particulare, ci de actul unic al unei răsturnări a atitudinii naturale în raport cu lumea. Însăși lumea vieții trebuie antrenată într-o perspectivă a auto-obiectualizării, astfel încât ceea ce ni se deschide în mod normal în orizontul ei, ca să zicem așa, performativ, dintr-o perspectivă extramundă apare ca un eveniment pur și simplu străin de sens, exterior și accidental, explicabil doar după modelele științelor naturii. Atâta timp cât mecanica, biochimia sau neurofiziologia au furnizat limbajele și modelele, a trebuit să se rămână, firește, la stadiul ordonărilor generale și abstracte, și al discuțiilor de principiu asupra spiritului și corpului. Sistemele descriptive de origine științifică sunt prea depărtate de experiențele cotidiene ca să poată introduce clandestin în lumea vieții auto-descrieri alienante în manieră diferențiată și pe un front larg. Acest fapt se schimbă odată cu limba teoriei generale a sistemelor, care s-a dezvoltat din cibernetică și din aplicarea modelelor ei în diferitele științe biologice. Modelele de reprezentare inspirate de operațiile inteligenței și adaptate vieții organice se apropie de formele socioculturale mult mai mult decât acelea ale mecanicii clasice. Așa cum o arată uimitoarele traduceri ale lui Luhmann, această limbă poate fi manipulată și amplificată atât de flexibil, încât ea poate furniza descrieri noi chiar și pentru fenomene subtile ale lumii vieții, descrieri nu doar obiectivatoare, ci obiectiviste. Trebuie să ținem seama de faptul că teorii inovatoare ale societății erau permanent ancorate, prin paradigmele lor, în societatea însăși, și nu au aparținut niciodată exclusiv sistemului științei. Un efect de obiectualizare apare în orice caz pe măsură ce teoria sistemelor pătrunde în lumea vieții, introducând în aceasta o perspectivă metabiologică, din care ea învață apoi să se înțeleagă pe sine ca un sistem într-un ambient-cu-alte-sisteme-într-un-ambient - ca și cum procesul lumii nu s-ar derula prin nimic altceva decât prin diferențe sistem-ambient. În acest fel, rațiunea centrată în subiect este înlocuită de raționalitatea sistemică. Prin

aceasta, critica rațiunii realizată ca critică a metafizicii și a puterii - a cărei retrospectivă am făcut-o în aceste prelegeri - își pierde obiectul. În măsura în care teoria sistemelor își aduce contribuția specializată nu numai în cadrul sistemului științei, ci pătrunde, cu pretenția ei de

universalitate, și în lumea vieții, ea înlocuiește convingerile de fond metafizice cu altele, metabio logice. Cu aceasta, și disputa între obiectiviști și subiectiviști își pierde sensul. Poate că intersubiectivitatea produsă lingvistic și sistemul închis autoreferențial oferă cuvintele-cheie pentru o controversă ce poate lua locul problematicii devalorizate a relației spirit-corp.

Sfârșit

Indice

Adorno, Th. W. - 9, 11, 16, 63, 65, 69, 79, 113-128, 132, 133, 136, 137, 183, 186, 212-214, 217, 233, 290, 298, 316, 318, 330
Apel, K. O. - 5, 262, 295, 305
Arac, J. - 188
Arendt, H. - 61, 310
Aristotel - 6, 103, 155, 185, 309
Arnold, G. - 21
Austin, J. L. - II, 141, 190-193, 195, 197, 200, 297
Bachelard, G. - 65, 231
Baier, H. - 126
Barthes, R. - 189
Bataille, G. - 21, 68, 85, 106, 108-113, 136, 206-233, 243, 246, 247, 273, 274
Baudelaire, Ch. - 25-27, 28, 205, 207, 273
Bauer, B. 64, 65, 73
Becker, O. - 87, 88, 107, 158
Benjamin, W. - 28-32, 70, 107, 114, 123, 128, 183, 214
Benn, G. - 21
Berger, P. - 87-89
Bergson, H. - 145, 245
Bernstein, R. J. - 280
Blanchot, M. - 189, 230
Bloch, E. - 77
Bloom, H. - 188
Blumenberg, H. - 24

Bohme, G și H. - 287, 290

Bohme, J. - 306 Bohrer, K. H. - 15, 99-101 Bourdieu, P. - 163 Breton, A. - 109, 207
Brocker, W. - 158 Brunkhorst, H. - 86, 307 Brunner, O. - 25 Bubner, R. - 48 Buhler,
K. - 196, 295

Calvin, J. - 225

Capote, T. - 198, 199

Castoriadis, C. - 156, 300, 301, 303,
308-314

Coleman, J. - 20 Colii, G. - 94, 107 Comte, A. - 343 Conze, W. - 25 Creuzer, G. F. -
101 Culler, J. - 189-191, 193-195

Dahmer, H. - 286

Dante, A. - 185

Darwin, Ch. - 65

Dautry, J. - 220

Davidson, D. - 296

Deleuze, G. - 128, 130, 132

Democrit - 306

Derrida, J. - 68, 106, 112, 162-168, 171-196, 198, 200-202, 204, 230, 240, 245, 246,
282, 300, 301, 316, 318
360

Jürgen Habermas

Descartes, R. - 34, 110, 137, 138,

249, 256, 294, 344 Dewey, J. - 12, 15, 150 Dilthey, W. - 145, 185, 245 Dreyfus, H. L. -
250, 252, 258, 274 Droysen, J. G. - 185 Dubiel, H. - 80, 124, 210, 213 Dummett, M. -
296 Durkheim, E. - 18, 116, 212, 212,
224, 275, 314

Einstein, C. - 207 Eliezer, Rabbi - 180

Feuerbach, L. - 65, 66, 73, 87, 88 Fichte, I. H. - 38, 40, 47, 48, 57, 66,
252, 253, 282, 288, 310, 313, 349,
352

Fink-Eitel, H. - 132, 246 Forsthoff, E. - 82 Foucault, M. - 65, 68, 70, 106, 112,
132, 207, 209, 230-232, 284, 286,
287, 292-294, 298, 300, 301, 316,

318, 332, 339, 347 Frank, M. - 98, 100, 116, 257 Fraser, M. - 272-273 Frege, G.
- 171, 296 Freud, S. - 31, 65, 132, 211, 231,

253, 271, 279, 290, 292 Freyer, H. - 30, 83, 329 Friedeburg, L. von - 25, 184, 298

Gadamer, H. G. - 30, 12, 185, 195,

336 Gehlen, A. - 14, 22, 175, 275, 280,

329, 348 Gelb, I. J. - 164 Glucksmann, A. - 248 Godzich, W. - 188

Gramsci, A. - 74, 86 Grice, H. P. - 200 Gumbrecht, H. U. - 23

Habermas, J. - 5-14

Hamann, J. H. - 185, 304

Hartmann, G. - 188, 198-199

Hartmann, N. - 145, 189

Hegel, G. W. F. - 14, 15, 22-25, 31-33,35,44-58,61,64-66,68,69, 71-77, 79-81, 85-87, 93, 94, 107, 116, 126, 133,136, 138, 140,141, 143, 155, 243, 253, 282, 288, 289, 294, 306-307, 329, 343, 345, 348-350
 Heidegger, M. - 14, 15, 21, 29, 30, 65,68,85,86,90,96, 100,107-113, 136-171, 176,179, 180, 182-187, 206-210, 230, 240, 245-247, 252, 254, 256, 282, 292-294, 297, 301,302,308,310,312,313,316, 318
 Heinrich, K. - 48, 115, 116, 106,307
 Held, D. - 305
 Heller, A. - 87, 89
 Henrich, D. - 55, 253
 Herder, J. G.-76, 87, 175
 Hess, M. - 64, 70
 Hesse, M. - 305 "
 Hinrichs,H. F. W.-80, 81
 Hobbes, Th. - 6, 114, 249
 Holderlin, F. - 38, 47-49, 100, 101, 139, 167,231,254,288
 Holthusen, H. E.-21
 Honegger, C. -243,279
 Honneth, A. - 16, 90, 132, 246, 258, 275, 332
Discursul filosofic al modernității
 361
 Horkheimer, M. - 9, 69, 79, 86, 113-127,132-134,136, 137,210,213, 214,217,290,298
 Huber, E. R. - 82
 Humboldt, W. von- 13, 76, 142, 155, 185,352
 Husserl, E. - 15, 65, 86-89, 142, 146-147, 149, 152-154, 167-177, 187, 252-253, 282, 308, 313, 343, 344,
 † 352
 Jacobi, F. H. - 40,47
 Jaeggi, U. - 90
 Jakobson,R.-189, **196,198**
 Jamme, Chr. - 48
 Jaspers, K. - 165
 Jaufi, H. R. - 50
 Joas.H.-132
 Jona - 307
 Jung, C. G. - 292 '
 Jtinger, E. - 138
 Kant, I. - 14, 32, 34-37, 40-42, 47-48, 57,65,88,145,146,153,154, 246, 251-254, 256, 272, 281, 287, 288, 290, 292, 294, 304, 343-345, 348
 Kautsky, K. - 70
 Kierkegaard, S. - 65, 66, 148, **152,"** 158
 Kittler,F. A.-132, 246
 Kojeve, A. - 230, 300

Korsch, K. - 30, 70, 86, 310
 Koselleck, R. - 22, 29, 30, 32
 Kuhn, H. - 25
 Labov, W. - 198
 Lacan, J. - 68, 106, **255, 257, 29**[^] Lange, W. - 100
 Larenz, K. - 82
 Lask, E. - 35, 63
 Leibniz, G. W. - 249
 Leiris, M. - 206, 207, 225
 Lessing, G. E. - 41
 Levinas, E. - 165, 180, 182, 183
 Levi-Strauss, Cl. - 230, 231, 255,
 257, 292, 353 Levy, B.-H. - 271, 274 Linne, C. - 250 Lowith, K. - 65, 67 Lubbe, H. -
 70, 80-82 Luckmann, Th. - 87-89 Luhmann, N. - 330, 332, 333, 336,
 337, 343-345, 347, 348, 350-357 Lukács, G. - 61, 65, 74, 77, 86, 87,
 189, 217, 218, 254, 269, 317, 330 Luria, I. - 306 Luther, M. - 34, 41, 225 Lyotard, F. - 16
 Machiavelli, N. - 114
 Maimonides, M. - 181
 Mallarme, St. - 102, 128
 Mandeville, B. de - 114
 de Man, H. - 22
 de Man, P. - 188, 189
 Marcuse, H. - 61, 62, 77, 82, 86, 87, 278, 308
 Markus, G. - 90-92
 Martin, W. - 145, 188
 Marx, K. - 27, 30, 60, 61, 64-68, 72-77, 79-81, 86-89, 114, 132, 132, 141, 215-
 217, 221, 254, 271, 282, 289, 299, 317-318, 320, 325-327, 329-333, 345, 346, 350
 Masson, A. - 206
 Matthes, J. - 90
 Maurer, R. - 132
 362
Jur
 Mead, G. H. - 17, 74, 141, 150, 307,
 314, 353
 Mendel von Rymanow, "Rabbi - 181 Merleau-Ponty, M. - 74, 253, 300 Miller, H. -
 188, 189 Mitscherlich, A. - 211 Montinari, M. - 94, 107 Miinkler, H. - 248
 Nietzsche, F. - 29, 30, 58, 64, 65, 68-71, 85, 93-97, 101-110, 112-118, 125, 134,
 136-144, 154, 161, 163, 166, 182-184, 186, 206, 208-209, 228, 231, 234, 240-241,
 243, 245, 247, 254, 256, 267, 270, 273, 281, 287-288, 290-292, 294, 318, 343
 Novalis - 101
 Ohmann, R. - 197, 198 Offe, C. - 89, 90, 326, 333 Oppenheim, H. B. - 80, 81 Ott,
 H. - 157 Ottmann, H. - 32
 Păci, E. - 74
 Pannende - 205, 306, 307
 Parsons, T. - 327, 343, 351

Paz, O.-102
Peirce, Ch. S. -141, 150,307
Peukert, H. - 32
Piaget, J. - 121,284
Platon - 295, 306
Plessner, H. - 300
Poggeler, O. - 145, 155
Popper, K. -171,295
Pratt, M. L.-191, 198-200
Protagora- 137
Piitz, P. ~ 127

Reinhold, C. L. - 37 Richardson, W. - 160 Rickert, H. - 145 Ringer, K. F. - 143
Rippel, Ph. - 248 Ritter, J. - 83-85, 249 Rorty, R. J.-201, 202, 205 Rosenkranz, J. K.
F. - 80-82 Rossum, W. von. - 248 Rousseau, J.-J. - 16, 42, 187 Ruge, A. - 64-65
Saage, R. - 80 Saint-Simon, Cl. H. - 220 Sartre, J.-P. - 74, 86, 230, 300, 308
Saussure, F. de- 163, 168, 178, 187 Scheler, M. - 145 Schelling, F. W. J. - 22, 37,
38, 41, 49,61,66,76,98,99,101,129, 177,254,282,288,306 Schiller, F. -48, 50, 51, 59-
63, 76,
282, 288-289
Schlegel, F. - 34, 50, 98, 99, 143, 288 Schmitt, C. -82, 213, 214 Schnädelbach, H. -
65, 85, 134, 184 Schneeberger, G. - 158, 160 Schneider, H. - 48 Scholem, G.-181,
183 Schonpenhatfer, A. - 102, 103, 114,
231
Schultze-Naumburg, P. - 163 Schulz, W.-145, 152 Schiirmann, R. -161 Schiitz, A. -
87, 300 Seabrook, W. - 225 Searle, J. R. -11, 190,191,193-195 Simmel, G. - 145,
245, 301 Sloterdijk, O. - 274 Sollner, A. -213
Discursul filosofic al modernității
363

1

Socrate-96, 103,128
Sorel,A.-214
Spengler, O. - 138
Steinfels, H. - 80
Storr, G. Ch.-41
Strauss, D. F. - 73, 203, 230, 231,
255,257,292,353 Szondi, P.-100
Taubes, J.-101
Taylor, Ch. - 74, 76, 87, 304

Thompson, J. - 305
 Tugendhat, E. - 155, 168, 172, 296
 Veyne, P. - 244, 265, 266 Vico, G.-7, 185
 Wagner, R. - 97, 101, 102, 128
 Wartenburg, Y. von
 Weber, M. - 17-20, 63, 65, 82, 86,
 87, 117, 119, 208, 223, 225, 226,
 271, 299, 317 Weiss, P. - 128 Wellmer, A. - 15, 298 Wilson, M. - 213 Wittgenstein, L. -
 12, 14, 64, 141,
 142, 155, 170, 184

Cuprins

Studiu introductiv.....	5
Cuvânt înainte.....	17
I. Conștiința modernă a timpului și nevoia acesteia de autoasigurare	19
II. Conceptul hegelian de modernitate.....	40
Excurs cu privire la scrisorile lui Schiller despre educația estetică a omului.....	59
III. Trei perspective: hegelienii de dreapta, hegelienii de stânga și Nietzsche.....	64
Excurs despre demodarea paradigmei producției.....	86
IV. Intrarea în postmodernism: Nietzsche ca placă turnantă.....	93
V. Împletirea dintre iluminism și mit: Horkheimer și Adorno	114
VI. Subminarea raționalismului occidental prin critica metafizicii: Heidegger *	136
VII. Supralicitarea filosofiei temporalizate a originii: Critica lui Derrida la adresa fonocentrismului.....	162
Excurs asupra nivelării diferenței de gen dintre filosofie și literatură.....	183
VIII. Între erotism și economie generală: Bataille.....	206
IX. Demascarea științelor umane prin critica rațiunii: Foucault.....	230
X. Aporiile unei teorii a puterii.....	256
XI. O altă cale de ieșire din filosofia subiectului: Rațiune comunicativă versus rațiune centrată în subiect.....	281
XII. Conținutul normativ al modernității	316
Indice.....	359

EDITURILE ALL

BD. TIMIȘOARA NR. 58, SECTOR 6 - BUCUREȘTI SAU CP. 12-107

TEL.: (01) - 402 26 00; 402 26 20; FAX: (01) - 402 2610;

E-mail: comenzi@all.ro; http://www.all.ro

NU SE TIMBREAZĂ !

CORRESPONDENȚA

RĂSPUNS

C.R.

SETAXEAZĂ LA DESTINAȚIE

TALON DE COMANDĂ

Trimiteți talonul de comandă, completat, pe adresa Editurilor ALL-București, O.P. 12, CP. 107

Cy\PCL\ITUFII (v^A RUGAM SA COMPLETAȚI CAT MAI CITEȚ POSIBIL)

Nume și adresă (persoană fizică): _____

-Telefon: _

Nume și adresă (școală, firmă, instituție):.

Nume persoană de contact:.

.Telefon:.

Plata va fi efectuată de:

 p (persoană fizică) t (școală, firmă, instituție)

DESTINATAR

EDITURILE ALL BUCUREȘTI,

O.P. 12, CP. 107

PLATA SE VA FACE RAMBURS (LA PRIMIREA COLETULUI POȘTAL). TAXELE POȘTALE DE EXPEDIȚIE SUNT SUPTATE DE EDITURĂ.

Cod	Titlu / Autor	Preț	Nr. ex. corn.
Colecția SUBSTANȚIAL (FILOSOFIE)			
1394	CONTINGENȚĂ, IRONIE ȘI SOLIDARITATE Richard Rorty	54 000 lei	

2039	CONȘTIINȚĂ MORALĂ ȘI ACȚIUNE COMUNICAȚIONALĂ - Jiirgen Habermas	54 000 lei	
2012	FILOSOFIA AMERICANĂ voi. I: FILOSOFIA AMERICANĂ CLASICĂ Antologie de Andrei Marga	99 000 lei	
1390	HORROR METAPHYSICUS - Leszek Kolakowski	19 000 lei	
1393	PROLEGOMENE LA ORICE METAFIZICĂ VIITOARE CARE SE VA PUTEA ÎNFĂȚIȘA DREPT ȘTIINȚĂ Immanuel Kant	29 000 lei	
967	ULTIMUL CUVÂNT - Thomas Nagel	29 900 lei	
Colecția ACCENTE			
1735	GENETICĂ ȘI PATOLOGIE Minerva Moraru, Marina Anton	24 000 lei	
1230	INTRODUCERE ÎN LOGICA SIMBOLICĂ Teodor Stihî	24 000 lei	
Colecția ANTHROPOS (SOCIOLOGIE-ANTROPOLOGIE-ESTETICĂ)			
1395	FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ. DESPRE FILOSOFIE ȘI POLITICĂ - Adrian Miroiu	54 000 lei	
1405	FRAGILITATEA UMANĂ ÎN GÂNDIREA ANTROPOLOGICĂ - Ecaterina Morar	44 000 lei	
1916	NIETZSCHE - Gilles Deleuze	24 000 lei	
1068	O FENOMENOLOGIE A GÂNDIRII ISTORICE ROMÂNEȘTI. TEORIA ȘI FILOSOFIA ISTORIEI DE LA HAȘDEU ȘI XENOPOL LA IORGA ȘI BLAGA Adrian Pop	64 900 lei	
1392	PROBLEMELE FILOSOFIEI - Bertrand Russell	24 000 lei	
1412	RENAȘTEREA - Peter Burke	24 000 lei	
1220	SUBSTANȚA ȘI CAUZALITATEA ÎN INTERPRETAREA EMPIRISMULUI ENGLEZ (LOCKE, BERKELEY, HUME) Nicolae Trandafoiu	49 900 lei	
1396	TEMEIURI ALE COGNIȚIEI. CUM ESTE MODELATĂ MINTEA DE CĂTRE COMPORTAMENTUL TELEOLOGIC - Radu J. Bogdan	49 000 lei	

Editurile ALL își rezervă dreptul de a face modificări asupra prețurilor menționate!

SUBSTANȚIALI, este o colecție de texte mari ale filosofiei clasice și contemporane. Tratatе celebre de filosofie a naturii, de ontologie și logică, de retorică și praxiologie, de filosofie politică și morală se

regăsesc aici prin tot ceea ce este mai încărcat de substanță în gândirea universală.

„Modernitatea - un proiect neterminat” era titlul unei cuvântări pe care am rostit-o în septembrie 1980 cu ocazia primirii premiului Adorno. Această temă controversată și complexă m-a preocupat de atunci în mod constant. În decursul receptării neostructuralismului francez, aspectele sale filosofice au fost aduse mai puternic în conștiința publică - precum termenul „postmodern” în urma unei publicații a lui F. Lyotard. Provocarea lansată de critica neostructuralistă a rațiunii constituie, de aceea, perspectiva din care încerc să reconstruiesc pas cu pas discursul filosofic al modernității.

Jürgen Habermas

Opera lui Habermas s-a extins continuu și a înscris în constelația ideilor noi ale timpului nostru una din concepțiile articulate de cea mai mare anvergură. Pe bună dreptate, filosoful universității din Frankfurt am Main a fost alăturat lui Hegel sau a fost plasat în familia gânditorilor care sunt referințe fundamentale ale secolului actual, precum Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Dewey și alții.

Andrei Marga

ISBN 973-684-251-7

9 789736 84251 1