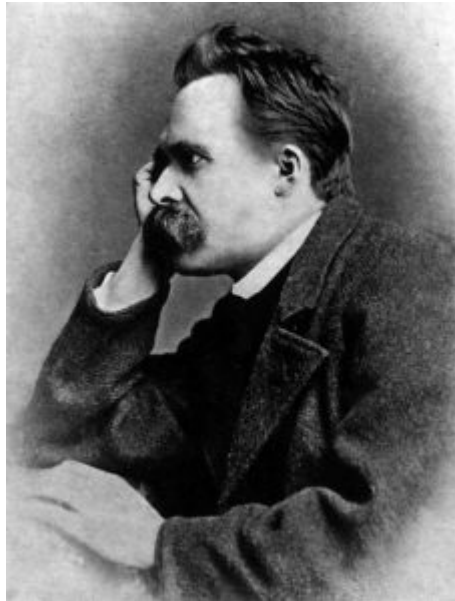


Experimente împotriva realității

written by Victoria Deliu | October 21, 2020



Un articol de Roger Kimball pentru The New Criterion

Cred că noțiuni precum „valoare obiectivă” sau „adevăr obiectiv” sunt o pierdere de timp. – Richard Rorty

Omul care nu poate crede în simțurile și intuițiile sale, precum și cel care nu poate crede în nimic altceva în afară de ele, sunt amândoi nebuni, însă nebunia lor nu se bazează pe o eroare de raționament, ci pe eroarea manifestă a întregii lor vieți. – G. K. Chesterton

În prefața operei sale fundamentale, *European Literature and the Latin Middle Ages (Literatura și Evul Mediu latin)* (1948), gânditorul german Ernst Robert Curtius a precizat că, în ciuda erudiției și a științei ei intimidante, lucrarea „nu este rezultatul intereselor lui pur științifice”. Mai degrabă:

„s-a născut din preocuparea de a conserva cultura occidentală. Încearcă să respecte modul în care este înțeleasă tradiția culturală occidentală în măsura în care această tradiție s-a manifestat în literatură. Încearcă să pună în lumină unitatea acestei tradiții ... prin aplicarea unor metode noi. ... În haosul intelectual din prezent a devenit necesar ... să fie demonstrată acea unitate. Dar demonstrația poate fi făcută doar dintr-o poziție universală. Latinitatea este cea care ne oferă accesul la o asemenea poziție.”

Cu greu putem găsi un alt pasaj care să se opună mai mult, prin tonul sau substanța sa, sensibilităților care domină astăzi climatul cultural. Discursul lui Curtius despre „noile metode” ar putea, în primă instanță, să stârnească un val de entuziasm printre apologeții la modă ai teoriei literare: până la urmă, ne putem baza pe faptul că termenul „metodă” le va

provoca acestora o reacție asemănătoare cu cea pe care o avea câinele lui Pavlov când auzea clopoțelul sunând. Cu toate acestea, apologeții în cauză vor considera, de fapt, cercetarea atentă și tenace a lui Curtius asupra *topoi* literare – pentru că la asta se referă de fapt autorul prin „metode noi” – deznădăjduitor de demodată [n.t. – în original, *retardataire*]. Iar metoda lui Curtius este ultimul element care îl separă de sensibilitățile dominante de astăzi. Mult mai importante sunt preocuparea lui discretă, dar hotărâtă pentru „conservarea culturii occidentale”, efortul său de a prezenta „unitatea acestei tradiții”, credința sa „într-o poziție universală” din care să confrunte eficient „haosul intelectual” din vremea lui, chiar și aplecarea sa către latină, „limba celor educați din cele treisprezece secole care se întind între Virgiliu și Dante”: toate acestea îl transformă într-o ciudățenie a climatului intelectual de astăzi.

Astăzi, chiar și ideea că ar putea exista ceva care să distingă tradiția culturală occidentală – ceva care, mai mult, să merite eminentă să fie conservat – este atacată pe mai multe fronturi. Multiculturaliștii din mediul academic și alte instituții culturale – muzee, fundații, industria divertismentului – se ocupă să denunțe Occidentul ca fiind rasist, sexist, imperialist și etnocentric. Unitatea culturală pe care o promovează Curtius este contestată de segregacioniștii intelectuali, dornici să apere relativismul și să atace ceea ce consideră ei „hegemonia” eurocentrismului în artă, literatură, filozofie, politică și chiar în știință. Idealul „poziției universale” din care pot fi înțelese și răspândite toate realizările Occidentului este luat în derâdere de partizanii studiilor culturale și ai neopragmatismului ca fiind limitat și provincial și, mai rău, periculos de „fundaționalist”.

Scriind în perioada imediat următoare celui de-Al Doilea Război Mondial, Curtius se gândea, firește, în principal la asaltul totalitarismului atunci când vorbea despre „haosul intelectual” al vremii sale. Astăzi, comisarii culturii nu controlează – sau, oricum, nu încă – forțele guvernamentale sau polițienești. Dar haosul intelectual și spiritual pe care îl susțin are un potențial distrugător și paralizant, ca orice tip de **nihilism**. Filozoafa politică Hannah Arendt a descris cândva **totalitarismul ca pe „un experiment împotriva realității”**. Printre altele, avea în minte amestecul ciudat de naivitate și cinism pe care îl inspiră mișcările totalitare, amestec care întreține un amurg intelectual în care oamenii cred **„totul și nimic, cred că totul este posibil și nimic nu este adevărat”**. În sensul acesta etalează relativității culturale de astăzi o structură totalitară a minții. Eforturile lor de a desființa tradiția culturală occidentală înseamnă tot atâtea experimente împotriva realității: realitatea moștenirii noastre culturale și spirituale.

Este destul de simplu să exemplificăm și să descriem efectele acestor experimente împotriva realității. Ceea ce este mai dificil însă este să le precizăm natura – și, în ultimă instanță, rațiunile pe care se bazează și implicațiile pe care le au. Pe cât sunt de amorfe, pe atât sunt de răspândite și de virulente. Te poți pierde ușor în încâlceala variilor forme de barbarism aflate în competiție: deconstructivism, structuralism, postcolonialism și teoria queer pentru micul dejun, studii culturale

postdeconstructiviste și feminism lacanian pentru prânz. Cine poate spune ce se va servi la cină? Meniul este infinit – și infinit de ermetic. Și totuși există teme, argumente și atitudini recurente. Mai presus de toate, există un set de presupoziii unitare, adesea articulate doar pe jumătate, despre stabilitatea naturii umane, semnificația tradiției și scopul și criteriile cunoașterii. Într-o adăugire la cartea sa, *Essays on European Literature*, Curtius oferă din nou un contraexemplu izbitor la înțelepciunea acceptată astăzi, atunci când vorbește de „legătura esențială dintre iubire și cunoaștere” și evidențiază *receptivitatea* criticului, supunerea lui în fața realității pe care caută să o înțeleagă. „Receptarea este condiția esențială pentru înțelegere”, scrie Curtius, „iar apoi aceasta duce la formarea concepției”. Într-o vreme când mândria criticului este egalată doar de aroganța teoriilor sale, insistența lui Curtius asupra datoriei continue pe care cunoașterea o are în fața realității – după cum spune el, faptul că știința „trebuie să rămână întotdeauna obiectivă” – face notă revigorant de discordantă.

Într-un fel, reflecțiile lui Curtius asupra responsabilității cercetării sunt – sau erau cândva – niște banalități. Dar ating totuși un subiect de o importanță crucială pentru oricine este preocupat de viitorul tradiției europene. **În spatele insistenței lui Curtius asupra primatului receptivității din atitudinea criticului stă, de fapt, asumția că realitatea transcende eforturile noastre de a ne-o supune. Realitatea este cea care ne vorbește, nu noi suntem cei care o descifrăm.** Totodată, la baza întregului angajament al lui Curtius față de știință și „conservarea culturii occidentale” stă credința conform căreia căutarea adevărului nu este deșartă. Dacă trebuie să așteptăm adevărul, atunci așteptarea noastră nu este în zadar. Această dublă atitudine – pe de-o parte, acceptarea limitelor condiției umane și, pe de altă parte, afirmarea capacității umane – este fundamentul efortului său științific și îl leagă de marea tradiție umanistă al cărui reprezentant târziu și elocvent este el însuși. În sfârșit, este ceea ce îl plasează într-o poziție opusă față de adversarii acestei tradiții.

Din acest conflict se ridică două mari întrebări: mai întâi, relația dintre adevăr și valoarea culturală și apoi, autoritatea tradiției ca ocrotitor al aspirațiilor spirituale ale omenirii.

Dintre numeroasele caracteristici ale principalului curent cultural european, probabil locul central este ocupat de credința în puterea eliberatoare a adevărului. **Din momentul în care Platon a descris adevărul ca „hrană pentru suflet” și l-a legat de ideea binelui, adevărul are, în gândirea occidentală, atât o componentă intelectuală, cât și una normativă. În acest sens, se consideră că a ști adevărul nu este doar o chestiune de înțelegere, ci și de iluminare; cunoașterea lui este atât o realizare intelectuală, cât și una morală.** Obiceiul de a judeca „în conformitate cu rațiunea dreaptă”, în cuvintele lui Aristotel, era văzut atât ca o trăsătură a caracterului, cât și ca una a inteligenței. A spune „da” adevărului implică atât ascensiunea, cât și aprobarea. **Filozofia, „iubirea de înțelepciune”, propune eliberarea nu numai de ignoranță, cât și, esențial, de iluzie.** „Și veți cunoaște adevărul”, citim în Evanghelia după Ioan, „și adevărul vă va face liberi”. Optimismul inerent acestui imperativ stă nu numai la originea religiei occidentale, cât

și la baza dezvoltării științei și a instituțiilor politice, din timpul vechilor greci până în Iluminism și dincolo de el.

Desigur, această perspectivă edificatoare a avut concurență serioasă de-a lungul timpului. „Ce este adevărul?”, s-a întrebat Ponțiu Pilat când și-a spălat mâinile, devenind astfel un model pentru nenumărate generații de cinici. La sfârșitul *Republicii*, Socrate spune că „grija principală” a filozofului ar trebui să fie aceea „de a face alegerea dreaptă dintre viața mai bună și aceea mai rea, în ceea ce privește natura sufletului”. Însă mai devreme în același dialog, Socrate recunoaște că mulți care se dedică filozofiei prea unilateral devin fixiști sau chiar *pamponērous*, „complet vicioși”. Personajul Thrasymachus, care îl ironizează pe Socrate susținând că „dreptatea nu este nimic altceva decât avantajul celui mai puternic”, întruchipează eterna imagine a tipului – sau a unuia dintre tipurile – de nihilist moral de a cărui influență se teme Platon.

În epoca modernă, nimeni nu a continuat provocarea lansată de Thrasymachus mai subtil sau mai radical decât Friedrich Nietzsche. Într-o epigramă celebră, Nietzsche a scris: „avem la dispoziție arta ca să nu murim din cauza adevărului”. Gândul său răscolitor a fost că arta, cu atașamentul ei față de iluzie și fantezie, nu cinstește atât viața, cât mai ales ne distrage într-un mod reconfortant de la ororile vieții. Însă adevăratul radicalism al lui Nietzsche s-a văzut abia când a încercat să deslușească viața *împotriva* adevărului. Răsturnând doctrina platonice-creștină care lega adevărul de bine și de frumos, Nietzsche a declarat adevărul ca fiind „urât”. Suspectând că „voința de adevăr ar putea ascunde de fapt o voință de moarte”, Nietzsche a cerut, cu îndrăzneală, ca „valoarea adevărului să fie pusă, odată pentru totdeauna, experimental, *sub semnul întrebării*”. Aceasta este, ca să spun așa, sursa morală a tuturor formulelor nietzscheene despre adevăr și cunoaștere – că „nu există fapte, ci numai interpretări”, că „a spune adevărul înseamnă pur și simplu a minți în conformitate cu o convenție stabilită” etc. Într-adevăr, așa cum a recunoscut și Nietzsche, efortul său de a oferi o genealogie a adevărului l-a dus direct „înapoi la problema moralității: *De ce avem, până la urmă, o morală când viața, natura și istoria «nu sunt morale»?*”.

Influența lui Nietzsche asupra vieții intelectuale contemporane poate fi cu greu exagerată. „Sunt exploziv”, a afirmat Nietzsche cu puțin timp înainte de a se cufunda în nebunia sa irecuperabilă. Avea dreptate. **Într-un fel sau altul, exemplul său reprezintă fundalul indispensabil pe care putem plasa aproape fiecare mișcare intelectuală destructivă la care a fost martor acest secol.** După cum a declarat plin de entuziasm filozoful Richard Rorty, „Nietzsche a fost primul care ne-a sugerat explicit să renunțăm la întreaga idee de «a cunoaște adevărul»”.

Se poate susține că o parte a influenței lui Nietzsche se datorează neînțelegerii. De exemplu, nu a fost în întregime vina lui Nietzsche că filozofia lui a fost îmbrățișată de naziști. Dar nici nu poate fi absolvit complet de această vină. Dacă ar fi trăit pe atunci, s-ar fi împotrivit național-socialismului, mai ales antisemitismului și *lumpenproletariatului*. Dar glorificarea puternică a violenței, doctrina „voinței de putere”, distincția sa dintre morală de „stăpân” și de „sclav”, imaginea *Übermensch-*

ului: toate acestea s-au potrivit mână nazismului tocmai pentru că brutalitatea lor răspundea cerințelor brutalității naziste. Chiar dacă Nietzsche a avut în vedere ceva diferit față de naziști, a existat un element de afinitate între ei, dat fiind că i-au preluat retorica.

Influența intelectuală și morală exercitată de Nietzsche asupra contemporanilor noștri trădează o complexitate asemănătoare. Ți-ai închipui că Nietzsche nu ar suporta niște ipocriți precum Jacques Derrida sau Michel Foucault (pentru a menționa doar doi). Ce gusturi proaste! Ce scriitură proastă! Dar gândirea lor filozofică e inimaginabilă fără ideile pe care le-au preluat de la Nietzsche. Și, din nou, o bună parte a gândirii lui Nietzsche răspunde cererii venite dinspre deconstructivism, poststructuralism și numeroasele lor ramificații și permutări. Din nou, obsesia lui Nietzsche cu puterea este centrală, în special îngenuncherea adevărului în fața scenariilor de putere. (Insistența lui Foucault că adevărul este mereu un coeficient al „regimurilor de putere” este pur și simplu Nietzsche îmbrăcat în haine din piele neagră.) Și unde ar fi deconstructiviștii fără afirmația lui Nietzsche, citată la infinit, că adevărul este „o mulțime mobilă de metafore, metonimii și antropomorfisme”? Un deconstructivist fără cuvântul „metonimie” este doar o biată ființă, ca un cățel rămas fără osul lui preferat.

Din punct de vedere conceptual, formulele nietzscheene precum „tot ceea ce este slăvit ca fiind moral este identic în esență cu tot ce este imoral” nu adaugă prea multe mesajului pe care ni l-a transmis Thrasymachus acum 2500 de ani. Ele sunt produsul previzibil al nominalismului și al dorinței de a spune ceva șocant, eterna combinație la care se dedau cei neliniștiți. Adevăratul radicalism al lui Nietzsche se naște de fapt din grandoearea mândriei lui. Ateismul său militant, „Dumnezeu a murit”, își are corolarul: visul auto-creației absolute, al unui nou tip de ființă umană suficient de puternică pentru a se lipsi de morala moștenită și pentru a crea, în termenii lui Nietzsche, „propriile noi categorii ale binelui”. Această ambiție stă la baza scopului ultim al lui Nietzsche, acela de „transmutare a tuturor valorilor”. Acest lucru este și cel care face ca filozofia sa să dizolve atât de eficient gândirea morală tradițională.

Cel puțin, aceasta este „substanța” care îl face pe Nietzsche „exploziv” din punct de vedere filozofic. Stilul său remarcabil reprezintă detonatorul. Ca stilist, Nietzsche are multe defecte. Retorica lui poate fi la fel de măreață ca megalomania lui. Dar aproape toți sunt de acord că Nietzsche a fost un scriitor extraordinar de seducător, chiar dacă uneori lăudăros. **Și trebuie adăugat că exagerările retorice ale lui Nietzsche sunt puse, în general, în slujba unei seriozități de nestrămutat cu privire la niște lucruri mult mai profunde. Poate că s-a înșelat cu privire la multe lucruri – la cele mai importante lucruri – dar nu a fost niciodată superficial. Din păcate, mulți dintre epigonii și discipolii săi i-au copiat extravaganța stilului, neglijând însă scopul său în cele din urmă atât de serios. Într-adevăr, exemplul lui Nietzsche a contribuit mult la legitimarea frivolității în mediul academic de astăzi. Combinată cu îngâmfarea polisilabică a discipolului lui Nietzsche, Martin Heidegger – o altă influență majoră asupra stilului deconstructivist –, efectul este fatal: o frivolitate îngâmfată,**

tocmai ceea ce este mai rău din fiecare parte. Nietzsche a scris cândva: „nu îți dorești doar să fii înțeles atunci când scrii, îți dorești la fel de sigur și să *nu* fii înțeles”. Ce ar fi regretat această afirmație dacă ar fi anticipat lucrările academice de o calitate respingătoare pe care le-a inspirat opera lui!

S-ar putea scrie o întreagă carte – multe cărți chiar – cu cele mai extreme exemple: acestea sunt oricum lucrurile din care se compun astăzi tezele de doctorat în științele umaniste. Dar să ne limităm la câteva exemple caracteristice de la **unul dintre cei mai influenți moștenitori ai lui Nietzsche, deconstructivistul francez Jacques Derrida**. Inspirat de Nietzsche, acesta vorbește mereu de „jocuri” și „interpretare”. Astfel, își începe cartea, *Dissemination*, cu următoarea propoziție: „Aceasta (prin urmare) nu va fi fost o carte.” „Prin urmare”, într-adevăr. Urmează apoi ... nu, nu o explicație, ci un fel de descuamare, o abundență de înflorituri verbale, menite nu să limpezească lucrurile, ci să împodobească cu iscusință obscuritatea inițială. Desigur, aceste „jocuri” devin rapid plictisitoare, astfel că Derrida, ca mulți dintre epigonii lui, încearcă să condimenteze lucrurile inserând discuții despre sex ori de câte ori poate. Nu poate să-l amintească pe Rousseau fără să vorbească pe larg despre masturbare, nu poate reflecta asupra scrisului fără să aducă în discuție incestul și tot așa. Este vorba de ceea ce D. H. Lawrence numea sexul din cap: efortul de-o agitată lipsă de vlagă al unui gânditor de a arăta că îi curge sângele prin vene.

Toate acestea pot fi destul de dezgustătoare. **Însă adevărata obscenitate este exercitată asupra limbajului**. Mai jos este un pasaj destul de moderat de la începutul eseului lui Derrida, „Plato’s Pharmacy”, despre dialogul platonician *Phaidros*:

„Un text nu este un text dacă nu-și ascunde, de primul venit, de prima privire, legile de compoziție și regulile jocului. Mai mult, un text rămâne, pentru totdeauna, imperceptibil. În orice caz, legile și regulile lui nu sunt adăpostite de inaccesibilitatea vreunui secret; ele nu pot fi pur și simplu prinse niciodată, în *prezent*, de ceea ce numim în mod riguros percepție ... Dacă cititul și scrisul sunt una, ceea ce se crede astăzi, dacă cititul este scrisul, atunci această unitate nu desemnează nici (con)fuziunea de nediferențiat, nici identitatea în repaus perfect; acel este care unește cititul și scrisul trebuie desfăcut.

Și atunci trebuie ca, printr-un gest unic, însă dublu, să citești și să scrii. Iar cine va simți că are de la sine autoritate doar să adauge ceva nu va fi înțeles nimic din acest joc. Adică, să adauge orice chestiune mai veche ... Adăugirea cititului sau scrisului trebuie să fie prevăzută în mod riguros de necesitățile *jocului*, de logica *interpretării*, semne cu care întregul sistem al puterilor textuale trebuie să fie în acord.”

Probabil aici este locul cel mai potrivit în care putem aminti de definiția nebuniei a lui Chesterton, „a te folosi de activitatea minții tale pentru a atinge neajutoarea mentală”. Dacă trecem dincolo de ghemul retoricii lui Derrida, vom vedea într-o clipă că această logică a interpretării „prevăzută în mod riguros” este complet scurtcircuitată de un fapt simplu: cititul nu este, surprinzător, același lucru cu scrisul. Nu a fost și nu va fi

niciodată.

Însă așa funcționează deconstrucția. Cea mai celebră afirmație a lui Derrida este, fără îndoială, *il n'y a pas de hors-texte*, „nu există nimic în afara acestui text”. Însă, mai pe larg, aceasta înseamnă negarea faptului că cuvintele se pot referi la o realitate ce se află dincolo de ele, negarea faptului că adevărul își are măsura în ceva ce se află dincolo de țesătura jocurilor noastre de limbaj. Sigur, este o chestiune simplă să spui „Nu există nimic în afara acestui text”. Sună isteț, radical. Dar este adevărat? Dacă da, atunci înseamnă că există cel puțin un lucru „în afara” textului, anume adevărul propoziției „Nu există nimic în afara acestui text”.

Același lucru este valabil pentru toate aceste enunțuri: „Nu există sens literal” (Stanley Fish), „Toate lecturile sunt interpretări greșite” (Jonathan Culler), „Adevărul ... nu poate exista independent de mintea umană” (Richard Rorty). Sau într-o formă ușor mai elaborată, în cuvintele lui Fredric Jameson:

„Problema esențială a relației dintre gândire și limbaj trădează o metafizică a «prezenței» și implică iluzia că substanțele universale există, plasându-ne, odată pentru totdeauna, față în față cu obiectele; că semnificația există, astfel încât ar trebui să putem decide dacă a fost verbal sau nu în primă instanță; că există ceva precum cunoașterea, care poate fi dobândită într-un mod oarecum tangibil și permanent.”

Nu numai că aceste propoziții se auto-infirmă – Stanley Fish vrea să spună literalmente că „nu există sens literal”? –, însă au și defectul că sunt în mod continuu infirmate de experiență. După ce Derrida părăsește „farmacia lui Platon” și se duce într-una pariziană, depinde puternic de faptul că există o realitate exterioară limbajului, astfel încât atunci când cere *aspirină* să nu primească în schimb *arsenic*.

O bună parte a filozofiei lui Derrida depinde de accidentul lingvistic conform căruia verbul în limba franceză *différer* înseamnă deopotrivă „a se diferenția” și „a amâna”. Plecând de la acest fapt banal, Derrida a scormonit un argument amețitor, a cărui implicație este că semnificația unui text este continuu suspendată, *amânată*. Dar desigur, dacă vreun farmacist lipsit de scrupule ar înlocui aspirina cu arsenicul, Derrida și-ar reaminti imediat să reconecteze semnificantul cu semnificatul și și-ar face, în timpul rămas, apostazia de la „nostalgia” logocentrică a „metafizicii prezenței”.

Se spune adesea că deconstructivismul și structuralismul sunt desuete, iar parada modei academice se face acum pe alte podiumuri: studii culturale, diverși hibridi „teoretici” neo-marxiști și politicile victimizării. Este parțial adevărat. Cu siguranță, termeni precum „deconstrucție” și „structuralism” nu mai au aceeași forță de atracție ca în urmă cu un deceniu. Nici numele „Derrida” nu mai naște automat, în rândurile studenților, valuri de respect și admirație. („Foucault”, în tot cazul, pare să își fi păstrat șarmul magnetic.) Pe scurt, există două motive pentru această schimbare. Primul are de-a face cu Paul de Man în ultima etapă a vieții sale, profesorul de literatură comparată de la Yale, cu origini belgiene, care pe lângă faptul de a fi fost unul dintre cei mai renumiți deconstructiviști, a fost – după

cum s-a dezvoltat spre finalul anilor '80 – un colaborator înflăcărat al ziarelor naziste din cel de-Al Doilea Război Mondial. Această dezvoltare, și mai mult decât atât, potopul minciunilor obscurantiste, revărsat de membrii frăției deconstructivist-structuraliste – nu în ultimul rând de Derrida însuși – de a-l disculpa pe Man a compromis permanent statutul deconstructivismului ca instrument al eliberării intelectuale acceptat pe scară largă. Cel de-al doilea motiv este pur și simplu că, precum orice altă modă academică, metodele și vocabularul deconstrucției, cândva atât de inedite și amenințătoare, au devenit treptat parte din discursul academic obișnuit.

Însă acest proces de asimilare a asigurat de fapt influența continuă a deconstructivismului și structuralismului. **Termenii „deconstrucție” și „structuralism” nu mai sunt invocați în mod regulat cum erau odată; dar ideile fundamentale la care trimit ei – despre limbaj, adevăr, moralitate – sunt mai răspândite ca oricând.** Mai demult fiind la ele acasă doar în departamentele de filozofie și literatură, acum aceste dogme nihiliste câștigă din ce în ce mai mult teren: în departamentele de istorie, sociologie, științe politice și arhitectură; în departamentele de Drept și – Doamne ferește! – în cele de business; și în afara mediului academic, în muzee și alte instituții culturale. Într-adevăr, temele și presupuzițiile deconstructiviste au devenit din ce în ce mai mult parte din climatul intelectual general: asimilate într-o asemenea măsură încât, precum ideile din psihanaliză, plutesc aproape neobservate, fiind parte din poluarea spirituală care ne înconjoară astăzi.

Deși limbajul deconstructivismului și structuralismului este barbar, atracția pe care o exercită aceste doctrine nu e greu de înțeles. Este, la bază, o atracție nietzscheeană. Filozoafa și romanciera engleză Iris Murdoch a remarcat: **„noua metafizică anti-metafizică promite să-i despovăreze pe intelectuali și să le dea liber la joacă. Acum, omul «a atins vârsta maturității» și este liber să se descotorosească de trecutul său.”**

Cel puțin, aceasta este ideea – promisiunea anunțată, dar precum în fantezia deconstructivistă, mereu amânată. După cum notează Murdoch, ceea ce poate fi obiectat, printre altele, ethosului deconstructivist-structuralist este că „dăunează altor moduri de gândire și literaturii”. **Dizolvând totul într-o mare de semnificații fără de ancoră, deconstructivismul ne încurajează să estompăm distincții fundamentale: distincțiile dintre disciplinele intelectuale, dintre fapt și ficțiune, dintre bine și rău. Întrucât „nu există ceva precum” valoare intrinsecă, nu mai există niciun motiv de a respecta integritatea literaturii, filozofiei, științei sau oricărei alte căutări intelectuale. Totul devine doar un mijloc care să servească „jocului” deconstructivist – sau „smintelii” deconstructiviste, care pare un termen mai potrivit.** Lucrul esențial care se pierde este adevărul: în cuvintele lui Murdoch, idealul „limbajului adevărat și onest, unde «adevărat și onest» înseamnă fidel unei realități care se află dincolo de noi, unde «adevărat și onest» presupune un angajament responsabil, intelectual și moral, pe care ni-l luăm față de această realitate”.

Deconstructivismul este o evitare a realității. În sensul acesta, poate fi descris ca o forță reacționară. Dar întrucât deconstructivismul operează prin

subminare, evitățile sale reprezintă, în același timp, un atac: un atac asupra forței de convingere a limbajului și asupra afirmațiilor morale și intelectuale pe care limbajul le-a codificat în tradiție. Elementul subversiv inerent demersului deconstructivist reprezintă un alt motiv pentru care deconstructivismul i-a sedus pe intelectualii nerăbdători să-și demonstreze radicala *bona fides*. Întrucât atacă fundamentele intelectuale ale ordinii acceptate drept legitimă, deconstructivismul le promite aderenților săi nu numai eliberarea de responsabilitatea adevărului, ci și perspectiva implicării într-un soi de activism radical. Lovitura dată legitimității limbajului, își imaginează ei, este în același timp o lovitură dată legitimității tradiției în care limbajul trăiește și are semnificație. Aici nu se înșală. Deoarece tocmai prin subminarea ideii de adevăr reușesc deconstructiviștii să submineze și ideea de valoare, incluzând valorile sociale, morale și politice, acceptate drept legitime. Și după cum indică Iris Murdoch, în acest punct „devine inteligibilă afinitatea profundă, complicitatea dintre structuralism și marxism”. Cel mai probabil, cei mai mulți deconstructiviști nu sunt revoluționari; însă atacul lor asupra valorilor noastre culturale tradiționale este la fel de radical și potențial distrugător precum este tot ceea ce poate fi conceput de domnul Molotov.

Impulsul deconstructivist vine într-o varietate de arome, de la amar până la dezgustător, și poate fi modelat astfel încât să servească unei game largi de perspective filozofice. De aceea este și atât de periculos. **Unul dintre cei mai seducători și influenți deconstructiviști americani este Richard Rorty.** Cândva, Rorty era un filozof analitic serios. Însă de la finalul anilor `70, a devenit din ce în ce mai mult preocupat să explice de ce filozofia ar trebui să renunțe la investigarea unor lucruri atât de demodate precum adevărul sau natura umană. În schimb, filozofia ar trebui să se transforme într-un formă de literatură – sau după cum spune el însuși uneori – într-o „scormonire de fantezii”. Rorty este hotărât „să estompeze distincția literatură-filozofie și să încurajeze ideea unui «text general», uniform, lipsit de distincții și demarcaje”, în care, să spunem, *Metafizica* lui Aristotel, o emisiune TV și un roman francez să fuzioneze într-un unic obiect al investigației hermeneutice. Astfel, Rorty crede că „romanul, filmul și emisiunea TV au înlocuit treptat, dar constant predica și tratatul ca vehicule principale ale schimbării și progresului moral”. (Întâmplător, nu trebuie să crezi că predicile și tratatele au fost vreodată „vehiculele principale ale schimbării și progresului moral” ca să fii convins că romanele, filmele și emisiunile TV nu sunt nimic de felul acesta astăzi.)

Nu este nevoie să spun că atacul lui Rorty asupra filozofiei și celebrarea culturii ca „«text general», uniform, lipsit de distincții și demarcaje” i-au adus multe distincții. La începutul anilor `80 și-a părăsit catedra de la Princeton pentru una mai prestigioasă la Universitatea Virginia; este deținătorul distincției „genius” al MacArthur Foundation; și recent s-a arătat ca unul dintre acei „intelectuali multifuncționali ... gata să își prezinte punctul de vedere asupra a cam tot ce există”, pe care îi laudă în cartea sa, *Consequences of Pragmatism* (1982).

Rorty a scris cu entuziasm despre Derrida ca despre cineva care „se lipsește pur și simplu de teorie” în virtutea „scormonirii fanteziilor” amonale despre

predecesorii săi din filozofie, „jucându-se cu ei, dând frâu liber șirurilor de asociații pe care aceștia le generează”. El însuși se străduiește să urmeze această procedură. Însă nu se autointitulează deconstructivist. Ar fi prea descurajant. Își spune în schimb „pragmatist” sau, în ultimul timp, „ironist liberal”. Ceea ce își propune, după cum a explicat în *Philosophy and the Mirror of Nature (Filosofie și oglinda naturii)* (1979), prima sa incursiune în apele post-filozofiei, este **„filozofie fără epistemologie”, adică filozofie fără adevăr, în special fără Adevăr, adică adevăr cu A mare.**

Pe scurt, Rorty vrea o filozofie (dacă o mai putem numi așa) care „să continue conversația fără să urmărească descoperirea adevărului”. Reușește să suporte „adevărurile” cu a mic și la plural: acele adevăruri pe care nu le luăm prea în serios și despre care nu putem visa să le imprimăm și altora: cu alte cuvinte, adevăruri care sunt adevărate doar prin convenție lingvistică. Într-un cuvânt, adevăruri care nu sunt adevărate. Ceea ce Rorty nu poate să suporte – și nu poate suporta că noi putem suporta – este ideea Adevărului care este cumva mai mult decât atât.

Rorty încearcă în general să-și păstreze masca prietenoasă și relaxată. Aceasta e compatibilă cu rolul său de „ironist liberal”, adică cineva care crede că „cruzimea este cel mai rău lucru pe care îl putem face” (dimensiunea liberală), dar care, crezând că valorile morale sunt complet contingente, crede că ceea ce se consideră a fi „cruzime” este doar un construct sociologic sau lingvistic. (Iar aici intră în scenă ironia: „Nu cred”, scrie el, „că există fapte morale neechivoce ... sau vreo poziție neutră din care să se poată argumenta că tortura sau bunătatea este [*sic*] preferabilă celeilalte.”) În consecință, un lucru care în mod sigur îi va câștiga disprețul lui Rorty este spectacolul cuiva care nu are suficient dispreț pentru adevăr. „Încă mai găsești profesori de filozofie”, ne spune el pe un ton umilitor, „care îți vor spune solemn că ei caută *adevărul*, nu doar o poveste sau un consens, ci o reprezentare, simplă, acurată, adevărată a lumii așa cum este ea”. Aceasta este problema ironiștilor liberali: ironizează totul mai puțin propria ironie și tolerează cu seriozitate tot mai puțin seriozitatea însăși.

După cum Rorty se grăbește să sugereze, „problema fundamentală a metafizicii” este dacă avem sau nu acces la realitate, nemediat de limbaj. Este limbajul cel care „parcurge toată călătoria” (*il n’y a pas de hors-texte*)? Sau indică limbajul o realitate de dincolo de el, o realitate care se impune legitim atenției noastre și care ne furnizează o măsură și o limită pentru descrierea pe care o putem face lumii? Cu alte cuvinte, este adevărul invenția noastră? Sau este ceva ce descoperim? Principalul curent de idei occidental a încurajat cu precădere a doua perspectivă. De exemplu, „receptivitatea” criticului asupra căreia a insistat Curtius este ininteligibilă fără o asemenea presuposiție. **Dar Rorty vrea să ne descotorosim de „noțiunea adevărului drept corespondență cu realitatea” și să ne dăm seama că „nu există nicio diferență” între enunțurile: „funcționează pentru că este adevărat” și „este adevărat pentru că funcționează”. Ne spune că „Enunțuri precum ... «Adevărul există independent de mintea umană» sunt simple platitudini menite să ne întipărească ... simțul comun occidental”. Sigur, Rorty are dreptate când spune că asemenea enunțuri „întipăresc ... simțul comun**

occidental". Are dreptate chiar să le numească „platitudini”. Propoziția „Soarele răsare la est” este o altă platitudine de acest fel. Dar chiar și platitudinile pot fi adevărate.

Rorty ne spune detașat că el „crede că noțiuni precum „valoare obiectivă” sau „adevăr obiectiv” sunt o pierdere de timp”. Însă lista lucrurilor despre care Rorty crede că sunt o pierdere de timp este foarte lungă. De pildă, vrea să ne debarasăm de ideea că „sinele sau lumea exterioară au o natură intrinsecă”, pentru că este „o rămășiță a ideii că lumea este o creație divină”. Deoarece „socializarea” (precum limbajul) „parcurge întreaga călătorie”, pentru Rorty nu mai există nimic precum un sine în afara rolurilor sociale în care sălășluiește: „cuvântul «eu»”, notează el, „este atât de golit de conținut precum cuvântul «moarte»”. („Moartea”, ne asigură el, este un termen „gol”).

Rorty așteaptă cu nerăbdare o cultură – o numește „utopie liberală” – în care metaforele nietzscheene ale auto-creației să fie în sfârșit „literalizate”, adică să devină realitate. Pentru filozofi, sau pentru aceia care obișnuiau să fie filozofi, aceasta ar însemna „să ia de bun faptul că problemele filozofice sunt la fel de trecătoare ca problemele poetice și că nu există de fapt probleme care să unească generațiile sub numitorul comun al «umanității»”. („Umanitatea” este una dintre acele noțiuni pe care Rorty nu le poate vedea decât în ghilimele.)

Rorty admite că cei mai mulți oameni („cei mai mulți non-intelectuali”) nu sunt încă ironiști liberali. **Mulți oameni cred încă în existența unui adevăr independent de mintea lor. Unii continuă să creadă în ideea că identitatea lor este mai mult decât o întrepătrundere de accidente biologice și sociologice. Rorty știe acest lucru. Dacă știe că însăși poziția lui de ironist liberal depinde în mod esențial de faptul că cei mai mulți oameni sunt non-ironiști este o altă întrebare. L-ai suspecta că de asta nu își dă seama.** În orice caz, este în mod vădit agitat și neîngăduitor în legătură cu acea perspectivă asupra lumii „particulară, condiționată istoric și posibil trecătoare”, adică cu perspectiva pre-ironică asupra lumii, potrivit căreia lucruri precum adevărul și moralitatea contează încă. Pe scurt, Rorty este un *connaisseur* al disprețului. Cu greu ar putea fi mai explicit în legătură cu asta. Ne spune în cel mai prietenos mod cu putință că vrea „să ajungem în punctul în care să nu ne mai închinăm în fața a *nimic*, în care să tratăm *nimicul* ca pe o cvasi-divinitate, în care să considerăm că *totul* – limbajul, conștiința, comunitatea noastră – este doar un produs al timpului și al șansei”.

În cartea sa, *Overcoming Law* (1995), juristul și filozoful legal Richard Posner îl critică pe Rorty pentru „sensul său deficient cu privire la fapte” și pentru „credința sa în plasticitatea naturii umane”, susținând că ambele sunt „tipice filozofiei moderne”. În orice caz, sunt tipice unor curente specifice și influente din filozofia modernă. Și exact în îmbinarea dintre acestea două – sensul deficient cu privire la fapte și credința în plasticitatea naturii umane – supraviețuiește cel mai otrăvit fruct al moștenirii filozofice a lui Nietzsche. Când Rorty, elaborând asupra beneficiilor utopiei sale liberale, spune că „o cultură post-metafizică îmi pare la fel de posibilă ca una post-religioasă, și la fel de dezirabilă”,

vorbește probabil mai onest decât a intenționat. Deoarece, în ciuda persistenței non-ironiei în multe sfere ale societății, multe din cultura noastră – cultura Europei în mare – arată efectele dezastruoase ale visului lui Nietzsche asupra unei societăți post-metafizice, ironizate, de auto-creatori cu presupusă autoritate. Iar a spune că acea societate este „la fel de dezirabilă” precum una post-religioasă înseamnă a spune că este și la fel de *indezirabilă*.

Dacă cultura noastră este într-adevăr post-religioasă rămâne o întrebare deschisă. Faptul că ironiștii liberali precum Richard Rorty se descurcă fără religie nu ne spune prea multe despre această chestiune. Într-un eseu intitulat „The Self-Poisoning of the Open Society”, filozoful polonez Leszek Kolakowski a observat că ideea potrivit căreia nu există dispute fundamentale între valorile morale și spirituale este „o auto-amăgire intelectualistă, o înclinație doar pe jumătate conștientă a universitarilor și academicienilor occidentali de a trata valorile pe care le-au dobândit prin educația liberală ca pe ceva natural, înnăscut, corespunzător dispoziției normale a naturii umane”. Însă odată cu ironiștii liberali ca Richard Rorty, care cred că nimic nu mai este natural și înnăscut, observația lui Kolakowski trebuie să fie puțin modificată pentru a se potrivi cu ei și convingerile lor. Însă punctul central al observației rămâne valabil, anume că **„rezultatul net al educației eliberate de autoritate, tradiție și dogmă este nihilismul moral”**. Kolakowski recunoaște imediat că acea credință în esența unică a personalității nu este „un adevăr ce poate fi demonstrat științific”. Însă susține că, „fără această credință, noțiunea demnității persoanei și a drepturilor omului ajunge să fie doar un amestec arbitrar, suspendat în gol, imposibil de apărat, ușor de abandonat”, și, deci, gata să cadă pradă doctrinelor totalitare.

Visurile prometeice ale unor scriitori precum Derrida sau Rorty depind în mod crucial de negarea realității a orice transcende prerogativele eforturilor lor de auto-creație. **În mod tradițional, recunoașterea acestor realități a fost corelată cu recunoașterea sacralului. Și în sensul acesta, Kolakowski susține în „The Revenge of the Sacred in Secular Culture”: „atunci când pierde simțul sacralului, cultura își pierde toate simțurile”**. Continuă:

„Odată cu dispariția sacralului, care impunea limite perfecțiunii ce putea fi atinsă de un profan, se ridică una dintre cele mai periculoase iluzii ale civilizației noastre – iluzia că schimbările prin care poate trece o viață de om nu au limite, că societatea este «în principiu» o entitate infinit de flexibilă, și că a nega această flexibilitate și această perfectibilitate înseamnă a nega autonomia totală a omului și, deci, a nega însuși omul.”

Este o ironie foarte curioasă că auto-creatorii, de la Nietzsche până la Rorty, sunt copiii ezitanți ai Iluminismului. Iluminismul a încercat să emancipeze omul eliberându-i rațiunea; dar s-a dovedit că rațiunea eliberată de tradiție devine ranchiunoasă și irațională. Este adevărat, nu am vrea să trăim fără beneficiile aduse de Iluminism. După cum afirmă sociologul Edward Shils în *Tradition* (1981), „tradiția [iluministă] a emancipării de tradiții ... se numără printre cele mai prețioase realizări ale civilizației noastre. A făcut cetățeni din sclavi și servitori. A deschis imaginația și rațiunea umană.” Totuși, în măsura în care se întoarce împotriva tradiției care i-a dat naștere, raționalismul iluminist se transformă într-o forță care distruge

cultura și variatele prescripții și direcții pe care ni le-a transmis aceasta. După cum continuă Shils, „distrugerea sau discreditarea hărții cognitive, morale, metafizice și tehnice reprezintă apropierea față de haos. Critica destructivă, care este o extensie a criticii raționale, înăsprite de ură, anulează beneficiile rațiunii și restrânge emanciparea”. În *Philosophical Investigations (Cercetări filozofice)*, Wittgenstein remarcă: „toate problemele filozofice sunt de tipul «mi-am pierdut calea»”. Astăzi, când o așa mare parte a vieții intelectuale a degenerat într-un experiment împotriva realității, probabil sarcina principală pe care o avem este de a recupera sensul ca multe dintre eliberările spre care tânjim să servească, înainte de toate, la constituirea adâncimii pierderii noastre.

Articol original: Experiments against Reality

De același autor: Calamitățile artei

Ce reprezenta educația liberală?

Perversiunile lui Michel Foucault