

Europa lui Husserl

Gérard Granel

„Există  n Europa ceva unic, pe care toate celelalte grupuri omenest  îl resimt ele însele la noi  i care, independent de orice considerent de utilitate  i fie  i dacă voin a lor de a- i păstra propriul spirit r m ne nealterată, este pentru ele o  ncitare la a se europeniza tot mai mult, în vreme ce noi (dacă posedăm o bună  n elegere de noi înșine) nu ne vom indianiza (spre pildă) niciodată.” (E. Husserl, *Criza științelor europene  i fenomenologia transcendențială*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1976, pp. 353–354.)

„... raportul original  ntr  logică  i știință s-a inversat într-un fel notabil în vremurile moderne.” (E. Husserl, *Logică formală  i logică transcendențială*, introducere, trad. fr., Paris, PUF, 1957, p. 4.)

Europa lui Husserl este chestiunea noastră, iar unghiul din care doresc s-o abordez poate fi caracterizat *grosso modo* drept unghiul *moral  i politic*. Cu toate astea, vom vedea îndată că aprecierea morală  i politică *directă* a raționalismului egologic transcendențial dă loc la două linii de „judecată” divergente (una care face să-i apară forță  i grandoarea, cealaltă, dimpotrivă, ambiguitatea, nocivitatea chiar), fără ca în această constatare dublă  i contradictorie să putem găsi  i *rațiunile* unei asemenea proaste întocmiri [*port - -faux*] a fenomenologiei. Numai că, dacă acestui fapt nu-i aflăm rațiunile, nu vom putea nici lămuri, nici depăși st njeala [*malaise*] în care ne lasă determinarea husserliană a Europei ca „figură spirituală”; în consecință, nici nu vom fi în stare să ne facem îndeajuns o idee în privință datoriei morale  i a sarcinii politice care ne revine *nouă*, „europeni” de astăzi.

Dar la ce bun să străbați jumătate de planetă, dacă e s-o fi făcut doar pentru a vă ține de vorbă despre echivocurile unei g ndiri stinse acum o jumătate de veac, fără să putem desprinde de aici vreo lumină asupra situației actuale, pe dumneavoastră, intelectualii ( i în mod deosebit filosofii) unei națiunii care știe cu siguranță despre asta mai multe decât noi – fie  i doar pentru că ea stă în r ndul țărilor care, în principal,  i trag ponoasele? Acolo unde se face realitatea politică  i mai ales acolo unde ea își face simțită cruzimea, acolo unde ea este deopotrivă cea mai opacă  i cea mai urgentă, acolo trebuie ca filosofia politică să se înțeleagă pe sine ca o obligație politică, ori să tacă.

Filosofia totuși este ceea ce ea este –  i una din particularitățile ei e că ea este *lentă*. Afară doar dacă nu e să lipească generalități găunoase peste realități neînțelese, trebuie ca ea să consimtă, iar asta cu at t mai mult cu c t obiectul ei e mai concret, să nu-l abordeze decît înăuntrul unui fel de ocol [*d tour*] sau de revenire [*retour*] suplimentară asupra ei  nșesi; desigur, nu pentru a căuta, o dată mai mult,  i mai zadarnic, să- i interiorizeze obiectul în reprezentarea sa, ci fiindcă filosofia nu g ndește nimic cu adevărat dacă modul în care ea g ndește ceva nu o supune chestionării pe ea însăși, pînă

 n posibilitatea ei proprie. De aceea, pentru a înțelege  i a judeca Europa lui Husserl sub unghiul moral  i politic, trebuie făcut efortul de a repera *situația logică* a discursului care trasează o asemenea „figură spirituală”. Vom culege de aici, cred, roade pe săturate.

Să începem mai  nt i, modest, prin a reaminti trăsăturile principale form nd această figură, aș  cum le trasează textele în care Husserl tratează despre Europa. Aceste texte sînt, c t privește esențialul  i merg nd îndărăt pe firul timpului, conferință de la Viena (7–10 mai 1935) intitulată *Criza umanității europene  i filosofia*, introducerea la *Logică formală  i logică transcendențială* (1929)  i a patra din *Cercetările logice* (1901). Ceea ce spun acestea sînt următoarele:

a) Umanitatea oricărei umanități constă în *rațiune*. Există „rațiune”, în sensul cel mai larg, de îndată ce viața se desfășoară „ n lume” ca „orizont universal”  i o dată ce, despre această existență pe [măsură] orizontul[ui] lumii, „se posedă întotdeauna într-un anumit fel conștiință”, ceea ce nu înseamnă neap r t ca ea să fie „tematică” („Viena”,  n *Criza...*, trad. fr., p. 361). Să observăm de pe acum că nu există o altă determinare a acestui cel mai de jos grad al vieții naturale, c t privește logicitatea ei  i tipul de ființă corespunzător. Nu există o mai str ns  determinare a logicității proprii, de fiecare dată, limbilor naturale în ce-a de-a patra *Cercetare logică*. Că e vorba despre umanitățile noneuropene ori de limbile vernaculare, este dinainte înțeles că logica de care ele sînt locuite (fiindcă e nevoie totuși ca o logică să sălășluiască în ele, căci altfel nu ar fi nici umanitate, nici limbaj) este compusă dintr-un s mbure  i dintr-o pulpă, aproape în felul unei „c p țini” [*cabosse*] de cacao. Dar ceea ce e remarcabil este că *rațiunea* europeană s-a  nst p nit pe teasta [*t te*] aceasta (cel puțin dacă, aș  cum conjecturez, „*cabosse*” este același termen precum „*caboch *”  i „*cabessa*”) cu mult înainte ca imperialismul *producției* euro-americe să pună, ea, m na pe fructele arborelui de cacao. Căci s mburele logic, care face tot prețel umanităților naturale  i al limbilor naturale, nu datorează totuși nimic diversității formelor de viață (rituri, mături, organizare socială) sau a manierelor de a enunță (parataxă, sintaxă, cuvinte vide, inflexiuni, modalități) care le aparțin. S mburele logic este înțeles teleologic pornind de la definiția *europenă* a logicității – mai  nt  după modelul, încă finit, al raționalității grecești, apoi,  i mai ales, după modelul infinitist propriu rațiunii moderne cobor toare din Descartes. De aceea, nu numai că el e mereu același, dar mai e  i capabil, o dată ce  i-a apărut lui  nșuși ( i cu condiția de-a nu mai pierde conștiință propriului său sens), să se regăsească în s nul umanităților în care el a rămas „latent”  i pe care Husserl le numește, din acest motiv, „simple tipuri antropologice” (*Criza...*, trad. fr., p. 21). Pentru a o spune mai simplu: există în orice umanitate, mai mult sau mai puțin învelită, sedimentată sau înfundată [*enfou*], o *schemă europeană embrionară*. Restul e pulpă, un soi de element hrănitor  i  nvelitor, dar în el  nșuși contingent. Este fie ceea ce conferință de la Viena menționează la repezeală drept foig al  [*foisonnement*] mitico-religioasă, dezvoltare de „ nțelepciuni” naturale ( n general numite „orientale”), fie ceea ce a patra cercetare consideră drept trăsături universale  i totuși contingente ale „naturii umane” – prim  nvelis.  i este deopotrivă – al doilea  nvelis – fragmentarea infinită a singularităților individuale, împotriva căreia ceea ce în natură poate încă să existe [ ntr-un fel] „regulat” nu se poate apăra  i unde aceasta pierde orice configurație reperabilă (deci orice posibilitate de existență logică). Limbile se dizolvă atunci într-o idiomaticitate nedefinită, la fel cum civilizațiile își urmează una alteia ca „niște curenți care se amestecă unui cu ceilalți” sau  i „precum o mare, în care oamenii  i popoarele sînt niște va-

GÉRARD GRANEL (1930–2000) filosof, reprezentant marcant al g ndirii franceze de orientare postheideggerian , profesor universitar, traducător  i comentator (al unor autori ca Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Marx, Gramsci, Kant, Hume, Vico), editor.

Textul de față este preluat din volumul * crits logiques et politiques*, Paris, Gall e, 1990.



luri, care se formează fugitiv, se schimbă și dispar iarăși, unele mai complicate și mai bogate în silueta lor, altele mai primitive" (*ibid.*, p. 353).

b) Dacă spiritul omenesc însuși cunoaște astfel, la începutul lui, un soi de stare naturală, încă îi lipsește, pentru a duce o viață conformă esenței sale, ceea ce lipsește oricărei naturi: o istorie – sau mai curînd o capacitate de a face istorie, o istoricitate – *veritabilă*. Desigur, prin esență, orice umanitate este o „figură spirituală” și orice figură spirituală posedă minimul de reflexivitate și de repetitivitate necesară pentru ca *formele lumii* sale să îi apară într-o anumită manieră și pentru ca ea să poată, în consecință, să le mențină, să le diversifice, să le modifice etc., altfel zis pentru ca ea să-și dea sieși forma unei „istorii”. Dar (îl expunem pe Husserl, nu îl criticăm, pe moment) aceste „produse culturale” ale umanităților naturale nu le îngăduie să trăiască decît un fel de istorie naturală a spiritului. Expresia („istorie naturală”) nu se găsește la Husserl – fără îndoială că nu din întâmplare, ci tocmai fiindcă ea ar constitui pentru el același gen de *Widersinn* [absurditate semantică] precum „fier din lemn” sau chiar mai rău (de vreme ce e vorba aici una peste alta despre [*der*] *Sinn des Sinnes selbst* [chiar sensul sensului]) –, însă cei doi termeni ai expresiei sînt totuși tocmai ceea ce jalonează aria raționamentului husserlian. Umanitățile altele decît grecești sînt „naturale” și ele au o „istorie”, care, în loc să fie numită „naturală” și ea, este caracterizată ca „practică”.

Doar practică. Adică încă nu *teoretică*, sau încă nu *științifică*, sau încă nu *filosofică*, aceste enunțuri fiind echivalente în limba husserliană. Cu un cuvînt, orientarea umanității spre *adevăratul ca atare* nu a apărut încă. Și cum istorie nu există decît ca una a adevărului, „formele de cultură apărute în umanitatea pre-științifică” („Viena”, în *Criza...*, p. 356) nu pot avea decît „o existență efemeră”. Declarație care, cu toate astea, n-are cum să nu mire pe o pagină care dă ca exemplu Babilonul și Egiptul (pentru a nu pomeni nimic despre trimilenara ori cvadrimilenara civilizație chineză). Trebuie înțeles fără îndoială că, fie și dacă ele *durează* îndelung, durata însăși a acestor forme de cultură este *în mod esențial* efemeră. Permanența unei civilizații naturale, atunci cînd ea se înflinște (și cu siguranță că așa ceva e de-nflinșat cu mult mai puțin frecvent decît cazul opus, al unei dispariții rapide), nu e așadar decît o permanență *de fapt*, o istoricitate empirică sau contingentă, și nu această destinație *intrinsecă* la transmitere pe care o posedă doar sistemul articulat al unei culturi „științifice”. Produsele culturale „naive” pot desigur să se acumuleze, ele însăși nu posedă numai pentru atîta caracterul cumulativ ce revine prin esență înlăntuirilor teoretice. Doar acestora din urmă și numai lor – datorită naturii lor autoreflexive și autonormative – le este făgăduită veritabila istorie, Istoria cu majusculă, eternitatea (cel puțin eternitatea de drept) a Istoriei Adevăratului. Or, aceasta s-a ivit ea însăși în istorie o dată cu Europa. O ivire teribilă, într-adevăr, de vreme ce, așa cum scrie Husserl fără a tremura, această „revoluție a istoricității [...] este *de-acum istoria pierderii de devenire pentru umanitatea finită* în mișcarea prin care ea devine umanitatea sarcinilor infinite”.

În felul acesta nu ne mai e îngăduit a uita că Atena este, de fapt, sub coiful și lancea ei, o zeiță războinică. Altfel zis, că istoria unui popor întreg, cel puțin dacă nu vrea să dispară în „pierderea de devenire” care-i afectează finitudinea, constă de-acum în europeanizarea sa.

c) Ruptura, în felul cel mai clasic de pe lume, îi e atribuită Greciei: „Numai la greci aflăm un interes vital universal” („cosmologic”) sub forma esențial nouă a unei atitudini pur „teoretice” (*ibid.*, p. 359). Această nouă atitudine a unei umanități ea însăși relativ efemere (întrucît totul începe în secolele

VII–VI și se află deja terminat la mijlocului secolului al III-lea) nu înseamnă în mod simplu – ceea ce ar fi o trivialitate – iruperea științei și a filosofiei. Ea nu înseamnă nici chiar doar iruperea unității științei în filosofie, adică, în stil husserlian, prevalența logicii în raport cu toate științele, cărora ea le asigură unitatea și fundamentul. Ea mai înseamnă și (subliniem în mod special acest aspect al lucrurilor în vederea întrebărilor noastre ce stau să vină) iruperea de idealități marcate cu pecetea infinității, fără însă ca vreodată, în conferința de la Viena sau în paragraful 8 din *Haupttext-ul* lui *Krisis*, Husserl să trateze altfel decît ca pe o evidentă caracterul acesta „infini” al idealităților „la propriu științifice”. Se întîmplă la fel și-n ce privește caracterul infinit al sarcinii constînd în a exhiba și a înlăntui aceste idealități științifice în sensul lor cel mai original sau și în propriul lor principiu „științific”, sarcină pe care fenomenologia husserliană și-o atribuie în mod explicit în calitatea ei de moștenitoare a „fundării platoniciene a logicii”, conform declarațiilor liminare din *Logică formală și logică transcendențială*. Insistența lui Husserl pe acest motiv al infinității e de asemenea natură încît ni se va ierta aici citarea un pic lungă a unui pasaj, printre nenumărate altele echivalente. Iată-l: „Într-un cuvînt: ceea ce produce activitatea științifică nu este [ceva] de ordinul realului, ci al idealului.

Dar se mai află aici și altceva: ceea ce este astfel produs ca avînd validitate, ca adevăr, poate sluji mai apoi drept material pentru producerea posibilă de idealități de un grad superior, și așa mai departe. [...] Știința trasează, prin urmare, ideea unei infinități de sarcini, între care în fiecare moment o parte finită este deja îndeplinită și asigurată ca validitate permanentă. Această parte formează în același timp un fond de premise pentru un orizont infinit de sarcini ca unitate a unei sarcini atotcuprinzătoare” („Viena”, în *Criza...*, p. 357).

Vom reține pentru moment doar că această caracterizare a științei în sensul tare, al științei principiilor științificității înseși, pe scurt a filosofiei în calitatea ei de logică [a fiindului – *n. tr.*], apare în mod expres în conferința de la Viena în *privința grecilor*. Numai că, în paragraful 8 din *Krisis*, relativ la geometria lui Euclid, căreia Husserl tocmai i-a făcut cel mai mare elogiu în calitatea ei de „teorie deductivă sistematic unificată orientată spre un țel ideal”, găsim declarația următoare:

„Dar geometria lui Euclid, și în general vorbind matematica celor vechi, nu cunoaște decît sarcini finite; ea nu cunoaște decît *un a priori care se încheie într-o manieră finită*. Unui asemenea tip îi aparține totodată și acel *a priori* care și le subordonează pe toate celelalte, cel al silogisticii aristotelice. Aceasta e limita pe care o atinge antichitatea; ea nu va merge niciodată pînă la a concepe posibilitatea sarcinii infinite care pentru noi este legată, ca să zicem așa într-un mod evident, de conceptul unui spațiu geometric și de conceptul geometriei ca știință corespunzătoare acestuia” (*Criza...*, p. 26).

Iar întrebarea noastră este evident următoarea: cum atunci, dacă atitudinea științifică e prin sine corespunzătoare unor sarcini infinite privitor la niște idealități infinite al căror sistem adevărat este el însuși constructibil la infinit, și dacă această atitudine s-a întîmplat să rupă o *dată cu grecii* istoria naturală a umanităților pentru a inaugura istoria spirituală a Europei – cum se face așadar că e posibil ca prima dintre științele grecești (geometria lui Euclid), aceea care, la Platon tocmai, slujea ea însăși de model „fundării platoniciene a logicii”, să fi rămas încă prinsă în cercul de cretă al *finitudinii*? Întrebarea e cu atît mai gravă cu cît ea nu privește numai geometria, ci ansamblul matematicii grecești, opusă tocmai celei a modernilor, așa cum finitudinea îi e [opusă] infinității:

„Dar nu se întâmplă așa numai în ce privește spațiul ideal [continuă textul pe care-l citasem adineaori]. Cei vechi erau încă și mai departe de conceperea unei idei asemănătoare, dar mai generale (deoarece ea are ca origine o abstracție formalizantă): aceea a unei *matematici formale*. Numai în zorii Vremurilor Moderne încep cucerirea și descoperirea autentică a orizonturilor matematice infinite. Atunci se ivesc începuturile algebrei, ale matematicii continuului, ale geometriei analitice“ (*ibid.*, p. 26–27).

Și în cele din urmă, cum se știe începând cu Descartes (ceea ce e repetat prin chiar titlul paragrafului 8 din care citim, și anume că „schimbarea de formă a matematicii”, generalizând semnificația logică a procedurilor prin care Descartes rezolvase problema lui Pappus, inspiră la rîndul ei *metoda* în absoluta ei generalitate și că aicea se află „originea noii idei de universalitate a științei”), Husserl tocmai de la modernitate împrumută, vasăzică, idealul pe care el îl proiectează – sau mai degrabă îl retro-iectează, o dată lucrurile petrecute așa – asupra grecilor, cu prețul chiar de a nu mai ști prea bine dacă *atitudinea teoretică* la aceștia din urmă este finită sau infinită. Dar oricum ar sta lucrurile în privința acestei oscilații? [*flottement*], e limpede că pentru el „marele ideal” este acela al „unei științe care ar învâli totul în mod rațional – în noul sens al termenului – și prin urmare constă în ideea că totalitatea (*Allheit*) infinită a fiindului în general este în sine o Uni-totalitate (*Alleinheit*) rațională, care, în mod corelativ, e vorba să fie dominată printr-o știință universală, iar asta fără rest” (*ibid.*, p. 27).

Avem aici o definiție a științei ca activitate *curată* („fără resturi”), în sensul în care vorbim de o muncă făcută curat (dusă pînă la capăt și care nu lasă urme, dînd efectiv de capăt „la tot”) sau de o producție industrială curată sau de o combustie automobilă curată. Dar chiar această curăț(en)ie, pentru generația noastră hîrșită-n bănuială și care nu crede în inocuitatea politică a metafizicilor (oricum ar sta lucrurile cu inocența metafizicienilor), are ceva înfiorător. Nu doar fiindcă te întrebă ce s-a întîmplat cu „resturile” (este deci cu puțință ca ele să nu existe „defel”? Sau atunci să fie ele „tratate”, să fie „reciclate”, pînă la soluția finală a „dispariției” lor?), dar și fiindcă dispozitivul științificității așa cum îl concepe Husserl posedă toate trăsăturile unui dispozitiv militar de dominare și de zăvorîre [*enfermement*]. Dacă, în fond, cîmpul obiectelor este „infini”, el nu e mai puțin stăpînit bucată cu bucată, fiind în primul rînd adus la existență (sau privat de aceasta) printr-un ansamblu „de concepte și de principii axiomatice, altfel spus printr-o teorie [...] închisă asupra ei înseși” (p. 26).

Însă aici intrăm deja pe terenul moral și politic. Moral și / sau politic. Și, fără îndoială, pătrundem aici în felul cel mai puțin convenabil, transcriind pe sensul logic al expresiilor husserliene conotații pe care aceleași expresii le primesc într-un cu totul alt cîmp, și anume acela politico-moral. Fără să știm nimic despre ce ar putea autoriza o asemenea metaforă. Să ne păzim a îngroșa rîndurile moralistilor parveniți care-și compensează cu artag neputința de-a gîndi acuzîndu-i la tot pasul pe gînditori de ororile istoriei. Nu că de la politică la logică, sau de la logică la politică, n-ar exista o legătură care să fie de găsit. Însă ea trebuie căutată într-un cu totul alt mod.

Să luăm așadar aminte mai degrabă *pentru ele însele* la motivele unei judecăți morale și-ale unei lecturi politice ale fenomenologiei husserliene. Și, în primul rînd, fiindcă unele din reflecțiile noastre privitoare la „resturi” făceau aluzie la barbaria nazistă, să ne străduim a aprecia ținuta acestei filosofii într-un context atît de teribil. Trebuie recunoscut că, într-un sens, Husserl a fost, împreună cu Cassirer și alții alții din filosofii și scriitorii tratați de „cosmopoliti” de ideologia nazistă, unul dintre cei ce-au salvat onoarea Europei.

Auditorii conferinței de la Viena (a cărei dată o reamintesc: mai 1935) nici măcar n-aveau nevoie de o ureche fină în mod special pentru a percepe *cine* era vizat în denunțarea „urii” și a „barbariei” ori *împotriva cui* – împotriva cărui „rug nihilist” – îi smulge Husserl lui Nietzsche (în vremurile acelea, și-n disprețul textelor, una din „cauțiunile” intelectuale ale mișcării hitleriste) expresia „buni europeni” pentru a o aplica, printr-o sfidare parcă, întreprinderii proprii de construcție infinită a raționalității. Era chiar concluzia conferinței, al cărei curaj și suflu merită s-o reamintim aici *in extenso*:

„Cریza existenței europene nu poate avea decît două ieșiri: fie declinul Europei înstrăinate de propriul ei sens rațional al vieții, căderea în ura spirituală și în barbarie, fie renașterea Europei pornind de la spiritul filosofiei, grație unui eroism al rațiunii care să depășească definitiv naturalismul. Cel mai mare pericol pentru Europa este lehamitea. Să luptăm, ca «buni europeni», împotriva acestui pericol al pericolelor, cu bărbăția care nu se înpăimîntă nici [măcar] de infinitatea îndeștării, și vom vedea atunci cum, din rugul nihilist, din focul atotnăpădător al disperării care se îndoiește de vocația Occidentului față de umanitate, cum din cenușa mării oboseli, iese Phoenixul reînviat al unei noi vieți interioare și al unui nou suflu spiritual, cheazășie a unui mare și durabil viitor pentru umanitate: căci numai spiritul e nemuritor”.

O dată omagiul acesta adus mării ținute morale a autorului lui *Krisis*, rămîine că *pentru noi*, care-am cunoscut urmarea, și nu doar urmarea în istorie, ci urmarea [supunerii la munca] punerii în chestiune pe care filosofia o exercită asupra ei înseși pornind fie de la Marx, fie de la Heidegger, fie, în sfîrșit, pornind de la plămădirea din nou [*refonte*] de către Wittgenstein a logicității, se ridică nu puține întrebări, întrebări care, dacă nu chiar ruinează, măcar știrbesc serios și-n profunzime frumoasa „figură spirituală” sculptată de Husserl pentru a reprezenta Europa.

Cît privește maniera „morală” de-a face față istoriei, va fi devenit manifest în fond că bătaia ei și, în primul rînd, pertinenta ei într-o analiză nu este eficientă decît între limitele trasate dinainte darvizionii și prevederii sale de presupuzițiile discursului ontologic pe care ea îl ține. Am avut ocazia să schițez, în Prefața traducerii franceze a lui *Krisis* (ce a sfîrșit oarece scandal în mediile husserliene ortodoxe), care sînt în cazul de față limitele fenomenologiei transcendente absolute, de îndată ce raportăm discursul rațiunii moderne și istoria Europei „la logica mării și la unirea sa cu esența tehnicii moderne, adică la motorul *real* al istoriei european-mondiale”. Nu voi relua, așadar, această temă aici. E mai important, fără îndoială, să punem, pornind de aici, cîteva întrebări care vizează ceva *neexplorat* în conceptul și în rolul istoric al Europei, ceva ce totuși s-a *decis deja*, înaintea „deciziilor” care, o știm, se iau și se vor lua în privința Europei, atît ca loc „geografic”, cît și ca „figură spirituală”, ceva ce aceste decizii nu vor face cu adevărat decît să *consfîntească* [*entériner*].

O să grupăm aceste întrebări sub trei rubrici:

– Care sînt, pentru Husserl și pentru noi, raporturile dintre conceptul „geografic” și conceptul „spiritual” al Europei?

– Care este, pentru Husserl și pentru noi, statutul logico-filosofic al „umanităților naturale” și cărei sortii acest statut le destinează pe cele din urmă?

– Ce poate face filosofia în sînul unei istorii „europene” mondializate în care omul a devenit „viețuitorul care muncește”, în care ființa e concepută ca „producție” și în care toate articulațiile lui *Mit-sein* (de la familie pînă la „concertul națiunilor”, trecînd prin categoriile socio-profesionale, prin organele vieții sociale de toate felurile – inclusiv, desigur, viața educativă



și cea culturală, iar, în acestea, filosofia însăși –, în sfârșit, prin națiuni și regroupările supranaționale) sînt articulațiile unui corp productiv, fiind înțeles că *sensul* producției însăși este acela de a fi produse de „bogăție-avuție”?

Cît privește punctul întii

Proiectul meu nu e acela de a ironiza în privința particularităților distribuirii [ca a unei moșteniri, *partage – n. tr.*] de ordin geografic pe care o ilustrează distincția husserliană a umanităților naturale și a umanității europene. Am avea cu toate acestea de ce ne amuza în kitschul colonial care, aici, subliniază în mod crud data lui *Krisis* (1935). Bunăoară citind această frază:

„În sens spiritual, este vădit că dominioanele engleze, Statele Unite etc. aparțin Europei, nu însă și eschimoșii ori indienii din menajeriile de bîlci, nici țigarii care hoinăresc neconținut prin Europa” (*op. cit.*, p. 352).

Și nu numai că am avea de ce ne amuza, ci și, desigur, motive de a curba puțin cîte puțin ironia noastră spre o judecată morală în care „etnocentrismul” profesorului european, cu dezvoltările politice al căror purtător [acest etnocentrism] este, s-ar vedea cu ușurință – și pe bună dreptate – stigmatizat.

Există de exemplu chestiunea aceasta a „indienilor”: pun ghilimele cuvîntului deoarece contextul nu ne îngăduie deloc decizia dacă ei aparțin Indiilor Occidentale ori celor Orientale. Cele din urmă, în epoca la care scrie Husserl, încă făceau parte din „dominioanele engleze” (ceea ce trebuie că-nseamnă că ele fuseseră, cel puțin în imaginația fenomenologului, pătrunse în întregime de modul de viață și valorile europenei Angliei) și astfel fac „în mod vădit” parte din Europa. Trebuie deci conchis că acești „indieni”, pe care-i vedem potrivit textului în „menajeriile de bîlci” (ca femeia cu barbă, cei atinși de nanism și animalele însele), sînt după cît se pare [*vraisemblablement*] amerindieni (ori, cum se zicea pe atunci, „piei-roșii”). Dar atunci un alt pasaj devine incomprehensibil, tocmai acela pe care l-am citat ca moto și care, vorbind de popoarele „din India”, declară că dacă ele sînt împinse irezistibil spre Europa, nouă nu ne vor inspira în schimb, niciodată, dorința de a ne „indianiza”. De ce să nu o facă, dacă ele aparțin Europei „în sensul spiritual”? Și, în sens contrar, prin ce stranie îm-părțire *lăuntrică* popoarelor europene însele, Spania și Portugalia nu vor fi reușit cît privește posesiunile lor această integrare în Europa pe care englezii o vor fi realizat-o în Commonwealth?

Aceste bizării geografice nu prezintă decît interesul de a ne conduce la întrebarea următoare: care să fie deci, subiacente „evidențelor” proclamate ale textului husserlian, cele pe care acesta le disimulează, dar care-l guvernează cu atît mai sigur? În alți termeni, care este deci *geografia spiritualului* după Husserl?

Menționarea Statelor Unite, îndată după dominioanele engleze, lasă să se înțeleagă că, pentru el, Statele Unite, în pofida avatarurilor istoriei de suprafață, conform căreia ele sînt independente față de Anglia de două secole, continuă „spiritual” să facă parte din Europa. Așa cum neîndoelnic fac parte din ea la fel de „vădit” țările pe care le ghicim sub neglijența „etc.”, prin care autorul se scutește să enumere mai departe, și care țin și ele de influența anglo-saxonă: Australia, Canada..., iar aici ne vom opri. Căci fie adăugăm noi înșine un vag „etc.”, fie avem atunci a menționa explicit, de exemplu, Japonia și (de ce nu?) cei patru Dragoni din Sud-Estul asiatic, Africa de Sud și, din aproape în aproape, tot ceea ce se occidentalizează, adică tot ceea ce se „dezvoltă” *all over the World*. Cu toate acestea, e o întrebare deplină (sau mai curînd un întreg cuib de întrebări) aceea de a ști *care sînt*

raporturile dintre „dezvoltare” și figura spirituală a cărei origine se află la greci. Chiar și dacă admitem (ceea ce, dimpotrivă, ar reclama să fie stabilit, și nu fără restricții esențiale, cu cea mai mare precizie istorico-logică) că firul filosofiei grecești nu s-a rupt cu totul în trecerea de la antichitate la modernitate în epoca Renașterii, ea însăși marcată de tradiția Romei și a creștinismului, care nu au – nici una, nici celălalt – nimic grecesc și nici filosofic, ne-ar mai rămîne încă să ne-ntrebăm ce anume Occidentul, în calitate de putîntă motrice a „dezvoltării” (a cărei emblemă Statele Unite o pot în fond oferi), mai datorează încă „figurii spirituale a Europei”.

Nu numai că țațoșei revendicări de paternitate lansate odată de către de Gaulle („Europa și fiica ei, America...”) noi, astăzi, am avea cîteva temeuri de a-i opune formula inversă: „America și Europa, fiica ei”, ca să nu zicem filiala ei; însă și ce ni se întoarce în felul acesta de pe malul celălalt al apei nu mai este din viața noastră, sau mai curînd e un soi de varietate mutantă a spiritului european, al cărei destin este de-acum autonom și care nu poate fi reprimată în mitra din care ea a ieșit. E vorba despre situația istorială, care nu cred că a fost încă descrisă, în conformitate cu care, tocmai în Statele Unite, a avut loc joncțiunea a trei componente ale modernității.

Prin aceste „trei componente”, înțeleg mai întii interpretarea (ar trebui zis aici *Umdeutung*) subiectivității creștine în termeni de subiectivitate egologică a persoanei umane, care a fost înfăptuirea (dacă nu intenția) spiritului protestant. Această primă componentă se plătește cu ceea ce aș numi ablația oricărei rezerve mistice (ce nu e de confundat cu înfierbîntarea pseudo-religioasă a sectelor de toate soiurile, care, dimpotrivă, mișună ca peștii în apă în elementul pozitivismului american). Rezultatul acestei stări de lucruri este că, în pofida, poate, a anumitor aparențe (în mod deosebit, aceea întretînută de reductabila „bunăvoință” americană, dar și aceea a intratabilului „ecumenism” catolic), nu mai există de fapt nici un punct de joncțiune posibilă între subiectul modern și vreuna din „umanitățile naturale” ieșite din Avraam.

Or, dacă ceva dădea particularitatea „figurii spirituale a Europei”, asta era că, în aceasta, în lipsa faptului de-a mai fi fost purtată de geniul propriu umanității naturale grecești, de multă vreme dispărută, filosofia mai fusese purtată prin exigențele credinței în Dumnezeu creștin. Îl înțeleg aici nu – așa cum s-ar putea crede, fiind vorba despre această cotitură – pe „dumnezeul filosofilor și al savanților”: acesta n-a slujit niciodată decît la a îngădui metafizicii să scape de propria sa problematicitate înnođindu-se [*en se bouclant*] într-un dispozitiv onto-teologic, îndeajuns de bine descris de către Heidegger –, ci pe dumnezeul pizmaș căruia i se adresează credința religioasă în pozitivitatea ei, pe „dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacov” (pentru a continua să vorbim ca Pascal). Căci constrîngerile dogmei, ce trebuiau respectate pînă la capăt tocmai cînd creștinismul încerca să-și însușească gîndirea greacă și să se exprime filosofic, sînt ceea ce a fost motorul unei inventivități logice extraordinare (cum se vede bunăoară în rolul pe care-l joacă atotputernicia divină în întreaga *Logică* a lui William din Ockham), grație căreia, sub crusta tezelor, s-a menținut vie ceva de ordinul unei *activități* și *interogativități* filosofice. Acela căruia asemenea afirmații din partea noastră îi pot părea adevărate poate pentru epoca revolută și obscură numită „ev mediu”, dar cu siguranță lipsite de pertinentă pentru modernitatea noastră, și mai ales modernitatea „desăvîrșită” despre care vorbim [acum], acela să facă bine să reflecteze mai degrabă la rolul jucat de raportul dintre vorbire și acțiune în atitudinea religioasă sau etică la tînărul Wittgenstein. Căci tocmai raportul acesta e ceea ce, prin deblocarea „cuștii” în care teoria logicis-

tă cea mai contemporană avusese ca rezultat, în ochii autorului *Tractatus*-ului, înțucirea limbii, i-a permis acestuia să iasă din tăcere[ă în care se afundase] și să replămădească [*refondre*] întreaga problematică a logicității. A doua componentă a „figurii spirituale” căreia i-am dat numele de dezvoltare este desăvârșirea și autonomizarea determinării corpului social ca [un] corp productiv. Desigur, și aici, e vorba despre un destin ale cărui prime momente au fost europene. Nu e nevoie să desfășurăm acum în privința asta ceea ce va fi necesar atunci când vom avea de vorbit despre opera lui David Hume.³ Trebuie insistat, în schimb, pe faptul că *nimic nu mai rezistă Capitalului* de îndată ce producția pentru care el este *terminus a quo* și *terminus ad quem* se plătește prin ablația politicului și, prin urmare, a eticului. Aparențele par totuși să fie numeroase, nenumărate chiar, împotriva a ceea ce tocmai spusese. Oare țara liberei inițiative nu este, dimpotrivă, în același timp, și nu din întâmplare, aceea a democrației desăvârșite? Și dezbaterile democratice nu sînt ele, tocmai, în Statele Unite mai vădit încă decît oriunde, înțesate de considerații morale? Constatarea e justă la urma urmei și ea poate fi făcută zi de zi. Însă nimic din evidența ubicuității procedurilor democratice nu infirmă faptul că spațiul public pe care ele îl organizează nu este decît forma universală a unor voințe particulare. Spațiul public și ordinea care se caută în el sînt aici doar acelea ale condițiilor celor mai generale de înflorire a „persoanei umane” fără vreo altă determinație a ființei acesteia decît valoarea presupusă ca trecînd de la sine a individualității sale nude. Nici o căutare comună și publică a formelor adevăratului, binelui și ale utilului nu vine să precedă și să definească existența individualului și de aceea, în pofida oricărei asemănări superficiale, nu avem aici o existență politică în sensul grec. Ce ureche americană – iar asta va însemna curînd: ce ureche în toată lumea cea vastă – se poate încă deschide [auzirii / înțelegerii] faimoasei sentințe grecești: „Dacă nu e cetățean, va fi fiind atunci vreo fiară ori vreun zeu”? „Dimpotrivă”, răspunde ideologul dezvoltării trezindu-se în fiecare dintre noi, „dacă nu este cetățean, atunci e un om, al cărui sine individual tănuiește (de drept, se-nțelege, căci e vorba aici de discursul teoretic al lui Ego, și nu de un egoism psihologic) toate bogățiile posibile ale tuturor zeilor posibili. De aceea ține în mod constitutiv de justificarea acțiunii democratice faptul pentru ea de a se conforma la ceea ce vine de dinainte de ea și are valoare dincolo de ea: persoana umană”. Cu toate astea, chiar (sau, mai degrabă, în special) acolo unde omul face să se sprijine pe el însuși determinarea sensului metafizic al ființei, el este precedat deja, jucat și dejucat în toate certitudinile lui – și în limbajul lui chiar – de un *alt* sens al ființei, a cărui domnie nu depinde de decizia lui și nici de trăsăturile esențiale ale unei cunoașteri pe care o subiectivitate reprezentativă și-o poate da despre o obiectivitate productibilă și stăpînibilă *a priori*. Nu mai mult decît își „constituie” omul limba în care învață a vorbi, tot așa, nu „decide” el mai mult nici în privința zeului căruia îi sacrifică forma fundamentală a lui *Mit-sein*, formă în care se vor înscrie toate „practicile” sale profesionale, sociale și culturale, inclusiv practicile sale conștient și voluntar „politice” (în exemplul nostru: „democratice”). În ce ne privește, zeul acesta e cunoscut de multă vreme, căci Vițelului de Aur îi sînt oferite, pe jumătate conștient, pe jumătate inconștient, toate sărbătorile libertății moderne. Asta fie zis pur și simplu în cazul că încă nu vom fi remarcat cum însăși profesiunea noastră de credință, „*In God we trust*”, e scrisă pe dolar. Rămîne, în sfîrșit, a treia componentă a modernității ex-europene, conform căreia știința însăși se supune logicii „dezvoltării”. Să precizăm, cu riscul poate de-a părea că spargem uși deschise, că numim „logică a dezvoltării” pe aceea

care reglează o mișcare de producție definită ca producere crescătoare și autoreglată a unei „bogății / avuții”. Or, nu numai *banii* sînt ceea ce, ca bani ai Capitalului, incarmează o asemenea logică a „substanței automate”, cum spune Marx; căci logica bogăției-avuții se aplică deopotrivă și la ceea ce același Marx (care a găsit în această omologie mijlocul de-a organiza în sfîrșit într-o scriitură materialele acumulate pentru cartea sa) numește „avuția spiritului”. Prin asta el vizează nemijlocit *Logica* lui Hegel. Ceea ce se operează în aceasta este, cum se știe, absolutizarea idealității moderne, despre care Hegel a înțeles bine, la fel ca și Husserl, că ea este prin esență „infinită” și că, pentru ca această infinitate să fie ea însăși adevărată, trebuie ca ea să poată, pe de o parte, să stăpînească toate obiectele susceptibile a fi produse în cîmpul ei și, pe de alta, să propună „fără rest” asemenea obiectivității ca „echivalentele” tuturor fenomenelor conștiinței banale, cărora ele le-ar fi „captat”, ca să zicem așa, adevărul.

Cu toate astea, nu ne vom ocupa aici nici de metoda „dialectică”, nici de metoda „intuitivă” de captură, care au fost aceea a lui Hegel, respectiv a lui Husserl, în încercarea de a realiza un asemenea ideal. Căci nu vreo filosofie se achită de o asemenea realizare, ci tocmai devenirea științelor contemporane, în chiar măsura în care ele s-au făcut capabile să *autonomizeze* (și în primul rînd în matematici) „abstracția formalizantă” descoperită de Descartes și făcută „cu adevărat universală” (cel puțin într-un fel embrionar) prin analiza leibniziană. Să reamintim formularea deja citată a acestei închideri operatorii a științei asupra ei înseși, așa cum o dă J. T. Desanti:

„Este accesibil demonstrației și deci, de drept, obiect al matematicilor orice domeniu al cunoașterii [*savoir*] în care e posibil să definești într-un fel univoc sisteme de obiecte și, referitor la aceste sisteme de obiecte, legi de operare explicite”.

Modul acesta e cel după care intră știința modernă în era dezvoltării și funcționează drept „Capital” în ordinea idealităților. Căci ea sporește din ea însăși în circulația scrierilor reglate ce definesc într-un fel mereu mai „puternic” un număr tot mai mare de obiecte ca fiind obiectele *sale*, pe care ea, pe firul exclusiv al principiului noncontradicției, le raportează în operațiile sale la univocitatea abstracției formalizante ca la izvorul lor.

Acest al treilea aspect al absolutizării idealului modern se plătește, precum celelalte două, cu o contraparte. Ablației rezervei mistice și celei a transcendenței politicului e nevoie, de fapt, să-i adăugăm acum ablația interogației conceptuale sau, pentru a spune același lucru altfel, renunțarea la justificarea fundamentală. Ceea ce vrea să însemne nici mai mult, nici mai puțin decît asta: ca lume a științei, lumea modernă în epoca desăvârșirii sale nu mai are nevoie de filosofie.

Husserl nu putea, desigur, el a cărui existență întreagă a fost contemporană cu diversele episoade ale crizei fundamentelor, să prevadă că aceasta se va dezlega nu prin producerea unei „logici” în vreun sens filosofic, oricare ar fi, în stare să elibereze practica matematică de paradoxele pe care ea le generează, ci anume prin forțele proprii ale înseși formalizării matematice sau și altfel, cum o spune J. T. Desanti, într-un fel care face să reiasă bine autonomizarea de care vorbim, prin „aplicabilitatea nedefinită a matematicii asupra ei înseși și productivitatea reglată, dar de drept imprezvizibilă, pe care această aplicabilitate o zămislește” (*op. cit.*, p. 261: acestea sînt ultimele cuvinte ale articolului „Fundament al matematicilor”). Nici ceea ce a făcut Frege, sau Russell și Whitehead, nu a fost indiferent în această privință.

În schimb, din eforturile acestea logice, despre care știința trebuia să arate mai tîrziu că nu avea nevoie de ele, a ieșit un efect invers: cel care tinde



să supună filosofia însăși idealului științei, vasăzică efortul de a reduce *logos*-ul la „*logizesthai*”, gândirea la calcul. De câteva decenii, prin empirismul logic (de nu, în continuare, pozitivismul logic) și uneori sub invocarea „primului Wittgenstein”, redus abuziv la „tabelele de adevăr” și la „forma generală a propoziției”, încercarea aceasta afectează în miezul ei înțelegerea filosofiei prin ea însăși. Astfel, raționalismul anglo-saxon (căci, oricât de compozite i-ar fi originile, de fapt în Statele Unite își are sediul această ideologie) cucerește de-acum, cu aceeași vigoare ca, bunăoară, Coca-Cola („*mas y mas!*“⁴), universitățile europene, inclusiv acelea care erau pînă nu demult de tradiție „continentală”.

Sfîrșit american al „Europei”. Sfîrșit metafizico-scientist al logicității. Extincție totală, la orizontul viitorului nostru, a genei de lumină în care mai reverbera limpezimea luminii diurne grecești.

Ce consecințe de tras – și ce putem noi face? E ceea ce ne rămîne să spunem „fără [a ne lăsa descurațați de] oboseală”, așa cum voia Husserl, deși cu totul altfel decît el.

Făcînd asta, vom trata la un loc (ar trebui să spun: vom schița împreună) ultimele două puncte anunțate mai sus. Și încă mă voi mărgini să caut a determina doar ceea ce e de făcut în privința filosoficului. Nu fiindcă filosoficul ar fi decisiv: ceea ce e decisiv este politicul; și nici fiindcă subiectul nostru fiind „Europa lui Husserl” ne-am propune, ca și el, deși într-o manieră diferită (printr-o altă filosofie), să căutăm sub ce formă „Occidentul” ar putea și ar trebui să-și exercite „responsabilitatea sa” în privința popoarelor, pregătindu-le o viață sub forma filosofiei. Nu este deloc limpede pentru mine că activitatea filosofică ar trebui, sau ar putea, să se transforme într-o formă de viață; așa crede mai cu plăcere că, dimpotrivă, întotdeauna o formă de viață e cea care decide pentru o umanitate în privința uzajului (și înainte de asta, în privința înseși forme) gândirilor sale. Și că nu se întîmplă altfel deja în cazul grecilor, la care filosofia a fost fructul ultim al unui comportament față de fiind ce rămîne pentru noi o enigmă. Căci e imposibil de lămurit, proiectînd retrospectiv asupra ei lumina exclusivă a filosofiei platonico-aristotelice, ansamblul a ceea ce se cheamă „religia greacă”, apoi invenția comună a muzicii, a matematicii și a gramaticii în pythagorismul vechi (în care *nici unul* din termenii acestia nu are sensul pe care-l ia astăzi pentru noi), în sfîrșit spiritul tragediei. Dar întrucît Grecia a murit lăsîndu-ne moștenire tocmai fructul acesta: filosofia, nu forma de viață greacă avem a o interoga, ca și cum ar fi vorba de-a o imita, ci despre a noastră trebuie să ne punem întrebarea în ce condiții ea se poate face în stare să continue a purta un fruct de același soi, deși de o varietate destul de diferită, așa cum diferită îi era deja varietatea modernă al cărei destin tocmai l-am înfățișat.

Voi limita deci interogația la filosofic doar fiindcă acesta ține de responsabilitatea noastră proprie, a noastră – cei ce îndrăznim a ne spune „filosofi” și a ne aduna sub titlul acesta. Și primul lucru, poate unicul care contează aici, este să ne convingem că avem nevoie, ca filosofi, să încetăm *de-a mai trăi la umbra științei*. Mai precis, e vorba de a desface îmbinarea care leagă de știință, iar asta la fel de puternic la Husserl ca în orice altă formă de raționalism contemporan, concepția logicității ca atare. Desigur, în pasajul din *Logică formală și logică transcendentă* plasat în exerga textului de față, citim de bună seamă că „raportul dintre logică și știință s-a inversat într-un fel notabil în epoca modernă”; și desigur, totodată, că, atunci cînd fenomenologia își propune să regăsească, pe seama raționalității moderne, sensul a ceea ce același text husserlian numește „fundarea platoniciană a Logicii”, e vorba de bună seamă de a împiedica degenerescența muncii logice într-o activitate forma-

lizantă și operatorie. Dar, în vreme ce noi am recunoscut în aceasta din urmă (urmînd lecția lui Desanti) chiar spiritul științelor moderne ajunse la autonomizarea dezvoltării lor, Husserl a crezut mereu, dimpotrivă, că fundamentul științificității era o apodicticitate de tip intuitiv-categorial. Iată de ce nici „principiul principiilor” (primire și adunare a oricărui dat în „felul cum” are loc însăși donarea sa), nici descoperirea *a priori*-urilor materiale, nici regimul „descriptiv” al discursului fenomenologic nu i-au părut incompatibile cu menținerea unui ideal de *mathesis universalis* unificînd în sine toate idealitățile în forma unei logici *ca știință*. Conceptul de știință este aici la drept vorbind cu totul hibrid, în sensul că deși e vorba de a produce și a înlănțui „sisteme de obiecte” și deși acestea trebuie într-adevăr să fie înzestrate cu o „univocitate”, în schimb nici obiectele acestea, nici caracterul lor univoc nu sînt zămislite într-o scriere reglată și nici nu sînt susceptibile de calcul. Nici reducția eidetică, nici metoda variațiilor [imaginare] nu dau loc unei „abstracții formalizante”, ci pur și simplu deosebiri esenței de un fapt. Există, dacă vrem, și aici o „abstracție”, care degajează și ea ceva ce nu poate fi numit altfel decît o „formă”, dar este vorba de abstracția filosofică (și nu științifică) și de formalul logic (nu „logistic”). Ceea ce tocmai am spus implică nevoia de a alege, în moștenirea ambiguă pe care ne-a lăsat-o Husserl, între două concepții ale logicității: una care constă în a aduna articularea *a priorică* a fenomenelor, adică a fiindului așa cum el „se arată” (iar asta tocmai în „atitudinea naturală”, care nu mai trebuie să fie pentru noi, cum era pentru Husserl, [doar] un „punct de plecare”, pe care fenomenologul, în pofida numelui său, se grăbește foarte tare să-l părăsească pentru a-i substitui un soi de artefact teoretic în care fenomenul va fi fost reconstruit în întregime ca un ansamblu de naturi simple – căci acu’ e momentul, ori niciodată, să vorbim carteziana, cealaltă care face, dimpotrivă, toate astea, într-o pantomimă nonoperatorie (și de aceea inoperantă) a metodelor științei. Să lăsăm deci deoparte „sarcina infinită” (sau mai curînd nedefinită sau, și mai bine, definită contradictoriu), care nu-l satisface nici pe savant, nici pe filosof, prin care Husserl încearcă să modeleze un fel de Golem al lumii. Și să îndepărtăm cu hotărîre logica idealului științei.

Ce oare vom face prin gestul acesta dacă nu să încredințăm scrierea formalității logice [de-a dreptul] posibilităților limbilor naturale, pe care umanitățile naturale le vorbesc în orizontul intact al ceea ce Husserl numește „atitudinea naturală” și care nu este cu adevărat nici un fel de atitudine și nici nu conține vreo „teză a lumii”, ci constă pur și simplu în finitudinea esențială a lui a „a fi pe lume” în sensul lui Heidegger? Poate că nu s-a observat îndeajuns cum ceea ce Heidegger numește *Dasein* nu aparține vreunei umanități mai mult decît alteia și că prima lui grijă este să separe pe acest „a-fi-om din om” de orice considerație antropologică. Ceea ce ne împiedică s-o remarcăm (și să-i arătăm în același timp superioritatea atît morală, cît și politică în raport cu diviziunea husserliană a „tipurilor antropologice” și a umanității „europene”) este că știm (și că știm asta prea devreme și prea iute) despre fidelitatea heideggeriană față de figura spirituală greacă, mai ales dacă adăugăm aici forma conștient și deliberat *germană* pe care aceasta a luat-o la el, pînă la a ajunge să se rătăcească un scurt moment în debuturile național-socialismului. Dar asta nu face mai puțin ca, într-un text tîrziu (și de altfel admirabil), intitulat *Dialog cu un japonez*, Heidegger să confirme posibilitatea care e aceea a chestiunii ființei de a se lăsa spusă și concepută pornind de la posibili proprii limbii și civilizației japoneze. O clipă el merge chiar pînă la a inversa evidențele husserliene privitoare la deosebirea dintre limbile „evoluate” (cum spune *Cercetarea a IV-a*, care adaugă pe șleau: „a noas-

tră, de exemplu”) și acelea care ar fi încă rudimentare cît privește proximitatea lor în raport cu sîmburele logic îngropat în toate. Heidegger se întrebă în fond dacă nu există o legătură între limitarea chestionării ființei și forma metafizică în Occident și, tocmai, un fel de limitare structurală a „limbilor noastre” (indo-europene). Orice ar fi cu remarcă aceasta, care riscă să inverseze doar o eroare (adică s-o comită în celălalt sens), ceea ce e important este să ne dăm seama că finitudinea esențială a *Ființei înseși*, care este aceea de a nu avea o altă „existență” decît elementul limbii, încredințează definitiv, și cu un drept egal, adunarea formalității logice omonimiei limbilor. În felul acesta dispare, o dată cu sîmburele logic husserlian, orice încercare de a mai funda vreodată pe „gramatica pură logică” o europeanizare (ca s-o numim pe numele ei, o colonizare culturală) a „celorlalte umanități”.

Traducere de Adrian T. Sîrbu

Note:

1. Textul acesta a fost pronunțat la Lima, cu ocazia primului colocviu franco-peruvian de filosofie, 13–19 mai 1989.
2. Să nu lăsăm totuși ca această „oscilație” să dispară prea iute din câmpul atenției noastre. Căci ea poate fi generalizată la ansamblul distincțiilor istorice și totodată conceptuale care sînt esențiale proiectului husserlian. Nu numai că, în fapt, distincția dintre finit și infinit slujește, așa cum tocmai am văzut, *de două ori*: o dată, pentru a separa umanitatea greacă de umanitățile naturale și a doua oară pentru a separa umanitatea europeană modernă de umanitatea greacă însăși, dar și, mai departe, referirile la istoria matematicilor (care i-au asigurat în bună măsură lui Husserl prestigiul în sînul unei comunități filosofice literalmente subjugate de tipul de idealități inerente științelor moderne) arată că, deopotrivă, mai rămîne ceva „oscilant” între *abstracția formală* – aceea tocmai ale cărei produse sînt „infinite” – și *intuiția esențelor*, care este, cum se știe, singurul mijloc pentru Husserl de a conforma aceste produse ale raționalității moderne câmpului unei ultime „teorii... închise asupra ei înseși”: fenomenologia transcendentă în persoană în calitatea sa de realizare, în sfîrșit conformă ideii sale, a „mare-lui ideal” al unei *mathesis vere universalis*.
Împrumut înapoi din urmă formulă de la Leibniz, la care ea are greutatea unei *critici* a lui Descartes. Ea dă de înțeles că la acesta „abstracția formalizantă”, care în fond a permis, împreună cu geometria analitică, elaborarea unui *a priori* infinit, grație căruia matematica își „schimbă forma” și scapă opoziției aristotelice dintre genul număr și genul figură, nu a fost totuși înțeleasă de către Descartes în sensul ei veritabil, ceea ce are drept consecință *blocarea* matematicii carteziene. Se știe la urma urmei că *Geometria* lui Descartes se oprește la curbele de gradul al doilea, considerîndu-le pe acelea a căror putere e superioară drept curbe „transcendente”, care, după expresia lui Descartes însuși, „nu sînt acceptate în geometrie”. În așa fel încît conceptualitatea infinită se ciocnește ea însăși de un hotar finit.
Este așa fiindcă pentru a merge mai departe în „analiză” și pentru a stăpîni efectiv infinitul prin calcul, trebuia împinsă abstracția formalizantă pînă la punctul unde ea nu se mai sprijină pe nici un fel de „evidență”, pînă acolo unde felul de *cogitatio* zămislit de *cogito* încetează prin asta să mai numească activitatea unui intelect intuitiv pentru a deveni ceea ce Leibniz va numi tocmai *cogitatio caeca*. Jean-Toussaint Dessanti, în *La Philosophie silencieuse* [Filosofia tăcută], pune aici lucrurile la punct în modul cel mai limpede:
„Leibniz, scrie el, a degajat conceptul general de «calcul» și conceptul general de operație aplicată unor elemente oarecare. Prin asta, el nu a eliberat doar științele demonstrative de imperialismul intuiției, el le-a eliberat de asemenea și propriul lor câmp. Este accesibil demonstrației și deci, de drept, obiect al matematicilor orice domeniu al cunoașterii [*savoir*] în care e posibil să definești într-un fel univoc sisteme de obiecte și, referitor la aceste sisteme de obiecte, legi de operare explicite”. Uzul reglat al gîndirii simbolice, bazat exclusiv pe principiul noncontradicției, înlocuiește de-acum înaintea evidențele prime și esențele simple în privința cărora Husserl, la fel ca și Descartes, prezumează că evidențele lor ne-ar dona cunoașterea [*connaissance*] „fără rest”. Concepției husserliene a logicii i se taie deci legătura cu bazele sale matematice prin chiar devenirea matematicii moderne, căreia această concepție continuă totuși să-i împrumute schema unei infinități a idealităților și idealul întărcutor [*l'idéal de clôture*] al stăpînirii lor.
3. A se vedea mai jos [în volum – n. tr.] „D. Hume: cinismul producției”, care a fost a doua conferință pronunțată la Lima.
4. Aluzie la campania publicitară a lui Coca-Cola ce invadase atunci străzile din Lima.