


Filosofie și teroare

Incursiune în filosofia lui Jean-François Lyotard din perspectiva teoriei jocurilor de limbaj

ANCA-GABRIELA GHIMPU*

 *Jean-François Lyotard, teroare, filosofie franceză, postmodernism, joc de limbaj, metanarațiune, totalitarism, modernitate*

In this paper, we propose a brief overview of the philosophy of Jean-François Lyotard to outline the different ways in which he develops his concept of terror. As a methodology, we have chosen the theory of language games through which the French philosopher defines a basic sense of terror he then puts in connection with other important themes of his philosophical inquiry like the metanarratives of modernity, the sublime, philosophy as labor of thinking or the problem of justice. Once we have established the multiple meanings of terror, we analyze its relation to philosophical thinking, in a final attempt to define Lyotard's view on philosophy.

* ANCA-GABRIELA GHIMPU este absolventă a Facultății de Istorie și Filosofie, secția Filosofie, și a Masteratului de Cultură și Comunicare, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. În prezent, doctorandă în anul III în domeniul filosofie antică sub conducerea prof. univ. dr. Vasile Muscă, cu tema „Critica plotiniană a categoriilor platonico-aristotelice”. Publicații: *Considerații asupra teologiei lui Aristotel*, text prezentat în cadrul *Simpozionului internațional Teologie și spiritualitate în operele Sfinților Vasile cel Mare și Grigore din Nazians*, Oradea 28-30 aprilie 2009 (volum în curs de apariție).

În studiul de față ne propunem să analizăm problematica terorii din perspectiva filosofului Jean-François Lyotard, urmărind sensurile pe care le capătă conceptul de „teroare” prin relaționare cu alte concepte lyotardiene, pornind de la analiza diferitelor tipuri de discursuri ca jocuri de limbaj. În final, vom încerca să înțelegem definiția „postmodernă” a filosofiei pe care ne-o propune filosoful.

Cu toții știm ce înseamnă „teroare”, în sensul în care credem că fiecare om o experimentează la un moment dat într-un fel sau altul. Pentru a vedea în ce context Lyotard introduce noțiunea de „teroare” în lucrările sale filosofice, poate că nu e lipsit de importanță să începem prin a aminti un moment biografic, în care putem spune că filosoful a experimentat, chiar și numai indirect, teroarea.

În perioada sa de ședere în Algeria, filosoful postmodern Lyotard s-a familiarizat destul de mult cu situația politică algeriană din momentul respectiv și a publicat numeroase articole critice despre acest subiect în revista *Socialisme ou Barbarie*. El a analizat în special situația forțelor de muncă algeriene, criticând politica francezilor al căror interes economic era să îi mențină pe algerieni într-o stare de subdezvoltare și sărăcie. În contextul respectiv introduce noțiunea de „teroare”, pe care o va dezvolta în lucrările viitoare, pentru a descrie încercarea de suprimare a culturii algeriene de către forme de cultură străine, în cazul de față franceze. El militează pentru eliminarea terorii prin încetarea ocupației franceze astfel încât poporului algerian să i se dea șansa să prospere.¹

¹ Lyotard rămâne totuși ambiguu privind realizarea efectivă a unei revoluții socialiste, deși văzuse în Algeria locul în care ar putea începe o revoluție autentică. Însă temerea sa era legată de forma pe care ar trebui să o ia o eventuală revoluție: una naționalistă, democratică, nu va conduce decât la noi forme de inegalitate socială și dominație, și de aceea insistă pe necesitatea unei socialiste. Ambiguitatea de care am pomenit a fost vizibilă în *Socialisme ou Barbarie*, în dezbaterile legate de sprijinirea unui război de independență algerian care ar fi putut să ducă la rezultate opuse. Ceea ce s-a și întâmplat, căci după sfârșitul

Dar problema terorii nu este una strict politică, ci una în primul rând filosofică. Ne vedem nevoiți în această situație să începem analiza de față cu problema jocurilor de limbaj. Lyotard preia această noțiune de la Wittgenstein și o utilizează ca metodă de investigație în *Condiția postmodernă*². În cap. 3 al faimoasei lucrări filosoful pornește de la analiza unor tipuri de enunțuri care presupun jocuri de limbaj diferite. El dă ca exemplu un enunț *denotativ* și arată prin ce se deosebește acesta de unul *performativ*, *interogativ* sau de unul *prescriptiv*.³ Jocurile de limbaj presupun că fiecare dintre diferitele categorii de enunțuri trebuie să poată fi determinată cu ajutorul unor reguli care le specifică proprietățile și modul de întrebuințare. Există trei caracteristici ale jocurilor de limbaj: regulile lor nu își găsesc legitimarea în ele însele, ci fac obiectul unui contract explicit sau implicit între jucători; în lipsa regulilor nu există joc, iar o modificare a regulilor schimbă natura jocului; orice enunț reprezintă o „mutare” făcută într-un joc.

Datorită diferenței date de reguli, jocurile acestea sunt eterogene. Ele presupun atâtea pragmatici diferite câte jocuri avem. Pragmatica ce rezultă din fiecare este înțeleasă de Lyotard ca

ocupației, Lyotard se întrebă cu regret de ce nu a avut loc o revoluție socială, conchizând că mișcările de transformare socială și politică au degenerat într-o luptă oportunistă pentru putere. Dezamăgirea produsă de eșecul revoluției l-a condus pe Lyotard la abandonarea nu numai a socialismului revoluționar dar și a marxismului tradițional, înțelegând faptul că realitatea socială e mult prea complexă pentru a fi descrisă de oricare dintre „marile” discursuri filosofico-politice.

² *Condiția postmodernă*, Idea Design & Print, trad. de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, 2003.

³ Enunțurile denotative sunt enunțuri care descriu realitatea și care pot fi evaluate prin criteriul adevărului (sunt falsificabile) și care de regulă aparțin jocului de limbaj științific. Un astfel de enunț ar fi „Zăpada este albă”. Enunțul performativ presupune săvârșirea unei acțiuni prin însăși rostirea lui, de pildă când cineva spune „Declar ședința de astăzi închisă”. Enunțul prescriptiv implică o cerere sau un ordin, și aparține de regulă domeniului eticii dar nu numai, și îmbracă o formă de felul acesta „Trebuie să faci asta”.

o „agonistică”, pentru că a vorbi este în esență un fel de a juca, care la rândul său înseamnă a lupta. Așadar actele noastre de limbaj țin de o agonistică generală. Totdeauna când vorbim, ne vedem autosituați într-unul sau altul dintre aceste jocuri. Putem trece foarte ușor de la un joc la altul, mutând enunțul prin felul în care îl enunțăm în cu totul alt registru. Legătura socială este „țesută” din aceste jocuri în care suntem prinși de fiecare dată când spunem ceva: „Atomii sunt plasați în noduri de relații pragmatice, dar ei sunt și deplasați de către mesajele care-i străbat, într-o mișcare continuă. Fiecare partener de limbaj este ținta unei « mutări » care-i provoacă o « deplasare », o alterare de orice fel ar fi ele, și asta nu numai în calitate de destinatar și de referent, ci și ca destinatar. Aceste « mutări » nu pot să nu dea naștere unor « contramutări »; toată lumea știe însă din experiență că acestea din urmă nu sunt « bune » dacă sunt doar reacționale. Căci ele nu constituie atunci decât efecte programate în strategia adversarului, pe care o desăvârșesc, mergând tocmai împotriva unei modificări a raportului dintre forțele respective. De aici importanța agravării deplasării și chiar a dezorientării ei, pentru a face o « mutare » (un nou enunț) care să fie neașteptată.”⁴ După cum se exprimă Lyotard, avem o „atomizare” a socialului în rețele suplă de jocuri de limbaj. Ele în principiu sunt în număr finit, dar Lyotard admite că posibilitatea de a se crea altele noi este infinită, ca și posibilitățile de combinare din cadrul limbilor în general. Însă cel mai adesea instituțiile sunt cele care impun limite sau restricții jocurilor de limbaj, deși, precizează Lyotard, știm azi că limita pe care ele o fixează potențialului de « mutări » din limbaj nu e niciodată fixată, mai ales că limitele vechilor instituții suferă modificări mai tot timpul.

Neînțelegerile noastre provin de regulă din faptul că se confundă un joc cu altul, sau când partenerii de joc nu mai respectă

⁴ *Condiția postmodernă*, ed. cit., p. 33.

aceleași reguli. Unde intervine însă teroarea? Ea poate interveni când unul dintre partenerii jocului încearcă să îl învingă pe celălalt suprimându-l. Aceasta înseamnă fie a nu-i mai da posibilitatea să facă o mutare în jocul respectiv, fie a-l obliga să joace după reguli la care nu consimte. În ambele cazuri, pentru a menține limbajul ludic, este vorba de o trișare, și în ultimă instanță de o nedreptate. Teroarea este în acest sens nedreaptă.⁵

Dar teroarea se manifestă cu precădere atunci când un joc de limbaj se dorește privilegiat în pragmatica socială, politică sau de alt fel, în raport cu celelalte. Lyotard critică adesea această formă de teroare, subliniind faptul că o ierarhie a jocurilor de limbaj este inacceptabilă pentru simplu fapt că ele nu sunt comparabile valoric, deoarece nu avem criterii comune de evaluare. În aceasta constă „incomensurabilitatea” lor. Problema dominației unor jocuri de limbaj asupra altora ne impune o revenire la critica lyotardiană a modernității din perspectiva metanarațiunilor. Cel mai important dintre indiciile eșecului proiectului modern și deci a caracterului fictiv al povestirilor moderne este „gustul terorii” pe care secolul al XX-lea ni l-a lăsat din plin. Nu insistăm acum asupra problematicii acestui eșec. Să spunem doar că Lyotard crede că marile tragedii ale secolului precedent sunt rezultatul punerii în practică a unor ficțiuni moderne.

El face o analiză detaliată a celor două forme de totalitarism – nazismul și comunismul – în capitolul „Memorandum despre legitimitate” din *Postmodernul pe înțelesul copiilor*⁶, în calitate de politici ale terorii. Pornind de la distincția kantiană dintre regimul despotic și cel republican (care se deosebesc în funcție de faptul dacă puterea executivă și cea legislativă se confundă sau nu), Lyotard arată cum cele două au mascat aporia

⁵ Vom analiza puțin mai târziu legătura dintre teroare și problema dreptății.

⁶ *Postmodernul pe înțelesul copiilor. Corespondență 1982-1985*, trad. de Ciprian Mihali, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca 2002.

logică a autorizării⁷ prin două strategii narative, adică prin două povestiri, una care viza o origine (este cazul național-socialismului german) și una care viza un scop (în cazul stalinismului).

Nazismul s-a impus printr-o formă de autoritate despotică pe care a opus-o modelului republican răspândit în Occident. El a întors spatele Ideii moderne a libertății, în vreme ce stalinismul s-a născut din ea. În tipul de narațiune de care s-a folosit regăsim recurgerea la mit: „El a pus numele de Arian în locul Ideii de cetățean, și-a construit legitimitatea pe saga popoarelor Nordului, abandonând orizontul modern al cosmopolitismului. Iar, dacă a reușit, e pentru că agita în poporul suveran, « în mod democratic » în sensul lui Kant, o dorință de « întoarcere la surse », pe care numai mitologia o poate împlini. Nazismul a oferit acestui popor numele și povestirile care i-au permis să se identifice în mod exclusiv cu eroii germanici și să cicatrizeze rănilor datorate evenimentului înfrângerii și crizei. Xenofobie și cronofobie sunt implicate în mod necesar prin acest dispozitiv lingvistic de legitimare”⁸. Nazismul a mers astfel pe o logică a excepției, în care arienii sunt singurii subiecți ai istoriei, sunt singurii „adevărații oameni”, ceilalți putând fi la fel de bine considerați morți, non-arienii trăind doar printr-o înfrângere a principiului vital; atunci și acțiunile lor răspândesc teroarea rasei, războaiele luând forma unor operații sanitare. „Nimic nu pare mai străin legitimității

⁷ Iată în ce constă această aporie: „Se numește normativă o propoziție care, având ca obiect o propoziție prescriptivă, îi conferă acesteia forță de lege. Fie prescripția: « Este obligatoriu pentru x să îndeplinească acțiunea a ». Normativa s-ar enunța « Este o normă edictată de către y că este obligatoriu pentru x să îndeplinească acțiunea a ». Astfel formulată, normativa desemnează, aici sub numele de y, instanța care legitimează prescripția adresată lui x. Puterea legislativă este deținută de y. (...) Dacă ne întrebăm cine poate fi y pentru a deține această autoritate legislativă, cădem repede în aporiile obișnuite. Cercul vicios: y are autoritate asupra lui x pentru că x îl autorizează pe y să aibă; *petitio principii*: autorizarea autorizează autoritatea, adică: propoziția normativă îl normează pe y să normeze; regresul la infinit: x este autorizat de către y, care este autorizat de către z etc.” (*Postmodernul pe înțelesul copiilor*, ed. cit., p. 41).

⁸ *Postmodernul pe înțelesul copiilor*, ed. cit., p. 47.

republicane, organizării deliberative a discursurilor pe care ea le reclamă și nici, în sfârșit, ideii de istorie pe care ea o dezvoltă”⁹. Perversitatea acestui tip de totalitarism constă în aceea că el totuși păstrează anumite forme provenite din republicanism, aspectele exterioare ale organizării deliberative, partidele, Parlamentul etc. Politica de teroare, pentru a se institui, are nevoie, în mod paradoxal, de formele republicanismului care, prin caracterul lor deliberativ, sunt orientate către Ideea de libertate. Dar nazismul nu s-a folosit doar de mit, ci a valorificat ideea de popor deoarece „numele de popor acoperă deopotrivă singularitatea unei comunități contingente și încarnarea unei suveranități universale. Spunând « popor » nu știm exact despre ce identitate vorbim”¹⁰.

Una din trăsăturile terorii, dacă ne putem exprima astfel, este lipsa ei de atenție și de importanță acordată evenimentului. Aici se deosebește ea profund de ideea de republicanism, care prin constituție este atent la eveniment. Aceasta înseamnă libertate în ultimă instanță, „această aplecare a urechii la ceea ce poate să se întâmple și care va trebui judecat dincolo de orice regulă”¹¹. Totalitarismul nu diferențiază evenimentele ci le subscie ideologiei, le „terorizează” sub aspectul sensului lor. Teroarea așteaptă evenimentul cu un sens prestabilit obligându-l să i se conformeze, refuzându-i singularitatea și lăsându-l pradă indeterminării. Lyotard compară filosofia și teroarea din perspectiva felului de raportare la eveniment: „Teroarea este o manieră de a lua în considerare indeterminarea a ceea ce se întâmplă. Filosofia este o altă manieră. Diferența dintre cele două maniere ține de timpul disponibil pentru a întâmpina și pentru a judeca. Filosofia își oferă timp, cum se spune”¹².

Stalinismul se deosebește de nazism prin faptul că modul său de

⁹ Ibidem, ed. cit., p. 52.

¹⁰ Ibidem, p. 53.

¹¹ Ibidem, p. 56.

¹² Idem.

legitimare este, în esență, republican. Mai mult, socialismul s-a născut din Ideea de libertate și s-a impus prin această idee. El nu a fost o politică de teroare pornită din sânul unei comunități singulare, ci inițial a avut în vedere eliberarea muncitorului „universal”, adică indiferent de rasă, naționalitate etc. Sigur, lucrurile au degenerat și unele țări comuniste totalitare au devenit „o încarnare a șovinismului”, ca în cazul bolșevismului. Așa cum precizează Lyotard, marxismul inițial „ducea foarte departe descompunerea comunității nominale singulare, și aceasta în spiritul republicanismului muncitoresc”.¹³ De aceea comunismul a putut să păcălească atâta vreme, pentru că a dat impresia că într-adevăr realizează republica socialistă. Aceasta a fost mai degrabă o politică a terorii decât una despotică, conchide Lyotard.

În *Postmodernul pe înțelesul copiilor*, capitoul „Post-scriptum la teroare și sublim”, Lyotard, în cadrul unei replici date lui Gerard Raulet, analizează ceea ce dă naștere terorii, aplicat la discursul speculativ de factură hegeliană. Știm cu toții că un astfel de discurs este pasibil de a produce totalitarisme, și în ultimă instanță teroare, pentru că interpretează din perspectiva unei Rațiuni sau pur și simplu a unei Idei a acesteia totalitatea vieții, creând un fel de sistem al realității în care fiecare element trebuie să își găsească locul. Însă, diferit de ceea ce crede Raulet spunând că teroarea se naște prin prezența Ideii în experiență, dar și de Hegel care susține că ea se naște din criminala nerăbdare pe care o resimte etica universalistă, confruntată cu datele singulare, Lyotard susține că teroarea „este mai degrabă nesfârșita bănuială pe care fiecare conștiință o poate avea despre toate obiectele, inclusiv despre sine însăși, bănuiala că, tocmai ceea ce (act sau judecată) părea să aibă valoare universală și să dorească în mod sincer să legitimizeze în vederea unei comunități de ființe libere, este motivat poate de interese empirice și de pasiuni singulare”¹⁴. Teroarea merge

¹³ Ibidem, p. 57.

¹⁴ Ibidem, p. 67.

mână-n mână cu suspiciunea, pentru că un sistem totalitar, încercând să acapareze totalitatea vieții, se află în stare de alertă continuă pentru ca nici un element să nu i se sustragă. Însă, observă Lyotard, există totdeauna ceva care îi scapă, un fel de impresentabil, pe care de data aceasta Lyotard îl numește „intratabil”¹⁵: „(...) rămâne faptul remarcabil (...) că aparatul totalitar, constituit ca a fi eliminat deja și pentru a elimina fără încetare dezbaterea din viața politică prin intermediul terorii, reproduce în el însuși, în anatomia și fiziologia corpului său statalopolitic, boala pe care pretinde de fapt să o vindece. Dezordine internă, proliferare înăuntrul său a unor instanțe de decizie, războaie subversive în sânul său trădează recurența bolii rușinoase asupra a ceea ce se dă drept sănătos, « prezența » intratabilului, chiar dacă el este păstrat secret în delirul și aroganța unei politici unitare-totalitare”.¹⁶ Totalitarismele au și ele propriile „terori”, pentru că își vad eșecul „cu ochiul liber” chiar în momentul în care cred că s-au instalat mai bine și tot din „terorea” pe care o îndură ele face parte această neputință de a acapara totalitatea vieții umane, fie ea publică sau privată.

O idee asupra a ceea ce mai înseamnă teroarea, de data aceasta

¹⁵ Despre „intratabil” Lyotard vorbește în capitolul „A l'insu” din *Moralités postmodernes* (Editions Galilée, Paris, 1993). Acolo este vorba despre comemorarea unor evenimente cum ar fi Mai '68, prilej cu care Lyotard afirmă că orice politică este o politică a uitării și că ne-uitarea (care nu trebuie confundată cu memoria) îi scapă politicii. Ne-uitarea nu presupune o intenție de a uita, nici măcar vreo intenție în general, ci mai degrabă o „memorie scurtă”. Ea înseamnă o dispoziție temporală inclusă în statutul comunității civile sau cetățenești ce reclamă ca ceva să fie uitat în cadrul său. Iar ce se cere uitat este faptul că această comunitate rămâne „intratabilă” sau de „netratat” din perspectiva „tratamentului” pe care îl presupune unitatea politică, tratament care trebuie reînnoit, aparent numai din când în când, dar de fapt în permanență. Ceea ce rămâne în imposibilitatea de a fi „tratat” odată pentru totdeauna, și ceea ce uită tratamentul politic, este însăși constituirea unui „comun” al oamenilor ca titlu al apartenenței lor la comunitate, care nu este nici partajabil între ei, nici comunicabil și nici comun în vreun fel: este vorba de naștere și moarte.

¹⁶ *Moralités postmodernes*, ed. cit., p. 163 (trad. n.).

în legătură cu sentimentul sublimului, ne prezintă Lyotard într-o analiză făcută acestuia de către Edmund Burke¹⁷, pe care o regăsim în capitolul „Sublimul și avangarda”, din *Inumanul*. Analizând caracterul contradictoriu al acestui sentiment, lui Lyotard i se pare că Burke a surprins în ce constă teroarea inerentă acestui sentiment. E vorba de un aspect care fusese neglijat de Kant în propria sa analiză a sublimului, anume faptul că sublimul este suscitată de amenințarea că nu se mai întâmplă nimic. Să explicăm mai în detaliu. Spre deosebire de frumos, care oferă o plăcere pozitivă și în esență legată de simțuri, sublimul implică mai degrabă ceva de natura unei pasiuni spirituale, pe care Burke o numește teroare. Această teroare se datorează momentelor în care sufletul sau spiritul se vede confruntat cu perspectiva *privației*: „Însă terorile sunt legate de privațiuni: privarea de lumină, teroarea întunericului; privarea de celălalt, teroarea singurătății; privarea de limbaj, teroarea tăcerii; privarea de obiecte, teroarea vidului; privarea de viață, teroarea morții. Ceea ce îngrozește este faptul că un « Se întâmplă că » nu se întâmplă, încetează să se întâmple.”¹⁸ Sentimentul sublimului se naște din amestecul acestei terori cu plăcerea provenită din posibilitatea suspendării acestei amenințări, prin ținerea ei la distanță. O metodă prin care s-ar putea înlătura această amenințare este propusă de artă, care prin opera ce suscită sublimul arată că totuși se (mai) întâmplă ceva, dacă privim, și Lyotard ne invită să o facem, opera de artă ca eveniment. Se produce astfel o privire de gradul doi, o privire de amenințarea respectivă, o privire de privire, care suscită componenta plăcută în sentimentul sublimului, ca urmare a unei ușurări și a unei eliberări a sufletului de perspectiva lui „nu se întâmplă”.

¹⁷ Lyotard se referă la lucrarea lui Burke, publicată în 1757, *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*.

¹⁸ *Inumanul*, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, trad. de Ciprian Mihali, p. 95.

Am dori, în încheiere, să punem conceptul de teroare în legătură cu încă un aspect, înainte de a trage o concluzie din toate aceste analize, și anume cu problema dreptății, așa cum o tratează Lyotard în *Au juste*.¹⁹ Dacă adoptăm o nouă concepție asupra dreptății și o înțelegem ca fiind plurală, adică respectând regulile fiecărui joc de limbaj în parte atunci se naște și posibilitatea de a înlătura teroarea care se manifestă atunci când un metadiscurs se impune asupra celorlalte; reclamându-se „majoritar” sub aspectul influenței sale

¹⁹ *Au juste. Conversations*, Christian Bourgois editeur, Paris, 1979. În această lucrare Lyotard analizează situații în care probleme legate de justiție și judecată se transpun în termeni de joc de limbaj. Lyotard respinge pretențiile de adevăr ale tuturor discursurilor, dar mai ales ale oricărui „mare discurs” sau metanarațiuni care se autoconsideră garantul judecării oricărei situații (marxism, filosofie hegeliană, idealul kantian al unității și totalității ca dreptate reguloare, teorii care au dominat tradiția filosofică occidentală). În schimbul acestora, Lyotard sugerează că *păgânismul* este soluția cea mai potrivită pentru dorința de dreptate. Păgânismul înseamnă politică „fără zei” sau „politeistă” în sensul renunțării la judecățile universale în favoarea judecăților plurale, adică abandonarea ideii unei unice scheme teoretice cu valoare legislativă și a aplicării sale la situații particulare care trebuie evaluate prin judecăți. O dreptate a multiplicității implică o multiplicitate de dreptăți, iar păgânismul este încercarea de a judeca fără criteriile preexistente, în materie de adevăr, frumos, politică sau etică. O gândire păgână respinge așadar toate criteriile universale de judecată, cu toate acestea Lyotard susține că *trebuie* să judecăm, că dreptatea ne-o cere. În termeni kantieni, atunci când judecăm, o facem prin intermediul imaginației constitutive, însă despre această facultate a noastră de judecare nu putem spune prea multe, întrucât abilitatea ei de a produce judecăți și de a inventa criterii pentru ele rămâne misterioasă, inexplicabilă. În termeni nietzscheeni, Lyotard spune că judecata reprezintă o expresie a voinței de putere. Nu trebuie să credem că păgânismul este judecată fără criterii în general, ci judecată fără criterii universale. Ceea ce neagă el este aplicarea unui singur discurs la fiecare caz în parte. În schimb, ceea ce trebuie să facem (în calitate de păgâni) este să abordăm fiecare circumstanță care cere o nouă judecată și să creăm criterii specifice pentru cazul respectiv printr-un act afirmativ al voinței imaginative. Astfel vom dobândi o pluralitate de criterii, o pluralitate de judecăți, o pluralitate de dreptăți. În acest sens, păgânismul poate fi conceput ca o pluralitate de reguli de judecată (mai mulți „zei”) aflat în opoziție cu credința într-o singură regulă sau un singur set de reguli (un „Dumnezeu”). În mod paradoxal, după cum admite și Lyotard, poate că dreptatea implicată de acest pluralism este asigurată printr-o prescripție cu valoare universală, anume prescripția care cere ca regulile jocurilor individuale de limbaj să fie respectate.

asupra celorlalte jocuri de limbaj, le face pe acestea din urmă să rămână într-o poziție de minoritate. Am văzut deja de ce ideea unei ierarhii între jocurile de limbaj este inacceptabilă. Un discurs nu poate avea pretenții de universalitate, adică de a prescrie reguli celorlalte jocuri de limbaj, pentru că, în acest caz intervine teroarea. Etica în viziunea kantiană a dreptății nu mai funcționează, în această situație: „La Kant ideea care va servi drept regulator pentru decizia care ține de dreptate, este cea a unei totalități sau a unei unități. În morală, totalitatea ființelor raționale, în politică unitatea umanității, în sfârșit, umanitatea văzută dintr-un punct de vedere cosmopolitic sau, încă, umanitatea pacificată. Cred că trebuie să reluăm această idee(...). Și ideea de care avem nevoie, cred, astăzi, pentru a tranșa în materie de politică, nu poate fi ideea unei totalități sau a unei unități a unui corp. Ea nu poate fi decât ideea unei multiplicități sau a unei diversități”.²⁰Marea problemă care se ridică în acest caz, nu este războiul, cum credea Kant, ci teroarea. Legătura socială, înțeleasă ca o multiplicitate de jocuri foarte diferite unele de altele, fiecare având propria eficacitate pragmatică și capacitate de a poziționa oamenii în locuri foarte precise și de a-i face să joace diverse roluri, este traversată de teroare, care e totuna cu teama de a muri. În opinia lui Lyotard, aceasta a fost din totdeauna problema politicii. Chestiunea legăturii sociale, când a fost pusă în termeni politici, a fost întotdeauna pusă sub forma unei posibile întreruperi a acestei legături, care poate fi numită pur și simplu „moarte”, indiferent de forma pe care o îmbracă: internare, șomaj, represiune, foamete etc. Toate sunt un fel de morți. În acest sens, se poate spune că dacă un joc de limbaj își datorează eficacitatea nu doar ci și datorită acestei „frici de moarte”, el este nedrept. „Majoritar, nu vrea să însemne un număr mare, ci o mare teamă”, spune Lyotard, și se întrebă în continuare: „pentru a deveni majoritar, trebuie să se depășească

²⁰ Ibidem, pp.177, 178 (trad. n.).

neapărat limitele jocului de limbaj considerat, și în pretenția de a regla alte jocuri de limbaj, nu există în mod necesar ceva de tipul terorii?”²¹. Iată de ce este necesară și dezirabilă o dreptate a multiplicității; deși asigurată, în mod paradoxal, de o prescripție cu valoare universală, ea ne prescrie să observăm dreptatea singulară implicată în fiecare joc de limbaj în parte. Aceasta autorizează „violența” care însoțește travaliul imaginației în procesul de judecare, dar interzice teroarea, adică șantajarea partenerilor cu moartea, de care un sistem prescriptiv nu ezită în a se folosi pentru a deveni majoritar peste cea mai mare parte a jocurilor și cea mai mare parte a posturilor lor pragmatice.

Orice practică a dreptății implică ideea obligației; de aceasta nu putem scăpa indiferent în ce mod de concepere a dreptății ne aflăm. O pragmatică a obligației ne situează în permanență într-un joc dialectic just-injust. Dar când ni se răpește însăși posibilitatea de a juca acest joc adică de a gândi în permanență asupra a ceea ce poate fi drept sau nedrept și de a practica dreptatea sau nedreptatea, atunci se poate vorbi de nedreptate în sens absolut, nu ca opunându-se dreptății, ci ca nerespectare a condițiilor de posibilitate a oricărei dreptăți. Acest fapt implică din nou teroare, dar de data aceasta ea amenință, prin suprimarea partenerului de joc, posibilitatea oricărui joc în general: „Nedreptatea absolută, este ca pragmatica obligației, adică posibilitatea de a continua să joci jocul dreptății, să fie exclusă. Iată ce este nedrept, nu ca și contrar dreptății, dar ceea ce interzice ca întrebarea legată de drept și nedrept să fie și să rămână pusă în continuare. Atunci evident că orice Teroare, aneantizarea, masacrul, etc., sau amenințarea lor, sunt prin definiție nedrepte. Cei pe care îi masacrăm nu vor mai putea continua să joace jocul dreptății și al nedreptății. Dar mai mult, orice decizie în care i se retrage, sau în care se găsește că i-a fost retrasă unuia dintre partenerii din pragmatica actuală,

²¹ Ibidem, p.188 (trad. n.).

posibilitatea de a juca, de a rejuca o pragmatică a obligației, ei bine orice decizie având acest efect este în mod necesar injustă”.²²

În concluzie, ne-am putea întreba ce legătură este între filosofie și teroare, după toate aceste analize în care am relaționat teroarea cu jocurile de limbaj, cu politica, cu ideea dreptății? Filosofia are la Lyotard sensul de travaliu al gândirii. Dar ce înțelege acesta din urmă prin gândire? „A fi apt să întâmpini ceea ce gândirea nu este pregătită să gândească, aceasta poartă propriu-zis numele de gândire”²³. A întâmpina evenimentul, a interoga orice lucru, inclusiv gândirea și întrebarea înseși. Putem spune că, în termeni lyotardieni, condiția de posibilitate a oricărei gândiri autentice este evenimentul sau, ceea ce este totuna, neprevăzutul. Gândirea trebuie să accepte „teroaarea” evenimentului, să conștientizeze caracterul său impresentabil, și totuși să facă încercarea sau exercițiul permanent de a-l „prezenta” fără să piardă din vedere faptul că această încercare nu poate fi niciodată dusă la bun sfârșit. Gândirea este sortită să „guste” din plin sentimentul sublimului, în acest sens. Ea nu trebuie să accepte compromisuri de nici un fel, și în această privință îndrăznim să spunem că Lyotard are o manieră „etică” de a concepe gândirea. A gândi ține de „onoare” și de onestitate. Gândirea trebuie să își accepte limitele pe care le simte totdeauna ca o provocare, dar și să admită că există o pluralitate de gândiri. A gândi presupune datoria unui travaliu nesfârșit, pe care credem că gândirea lui Lyotard l-a instanțiat cât se poate de simplu, de onest și de filosofic. A gândi presupune a re-gândi, a se sustrage nevoii de a câștiga timp, iar prin pierderea de timp pe care o presupune, ea trebuie să facă „dreptate” evenimentelor pe care le gândește. Aceasta înseamnă a renunța la prejudecăți, adică a fi deschis către noi semnificații care la rândul lor să fie regândite, dar și a recunoaște că va exista totdeauna un rest al gândirii pe care ea nu poate decât spera să-l aproximeze, ceea ce e totuna cu *a mărturisi pentru impresentabil*.

²² Ibidem, p. 129 (trad. n.).

²³ *Inumanul*, ed. cit., p. 71.