

Mărturia disoluției, a dislocării sau a conflagrației comunității este cea mai importantă și mai apăsătoare mărturie a lumii moderne, cea care reunește, poate, toate celelalte mărturii pe care această epocă se vede nevoită să le asume, în virtutea unui decret sau a unei necesități neștiute.

Jean-Luc Nancy

COLECȚIA PANOPTICON

COM

LA ABSENTA

o prefată de
JEAN-LUC NANCY

o postfață de
EMILIAN GIOC

Traducere de
EMILIAN GIOC



Idea Design & Print
Editură
2005

JEAN-LUC NANCY
COMUNITATEA ABSENTĂ

EDIȚIE REVĂZUTĂ ȘI ADĂUGITĂ

Cu o prefață de

JEAN-LUC NANCY

și

o postfață de

EMILIAN CIOC

Traducere de

EMILIAN CIOC

Idea Design & Print

Editură

2005

Titlul original:
Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*
© Christian Bourgois Editeur, 1986 et 1990

© Idea Design & Print Editură, Cluj 2005, pentru această versiune.

Această carte a fost editată cu sprijinul
Ministerului Francez al Culturii – Centrul Național de Carte

REDACTOR DE COLECȚIE
Ciprian Mihali

REDACTOR
Ciprian Mihali

COPERTA
Eugen Coșorean

TEHNOREDACTARE
Lenke Janitsek

CONCEPȚIE GRAFICĂ ȘI TIPAR
Idea Design & Print, Cluj

ISBN 973-7913-22-1

PREFAȚĂ LA EDIȚIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ*

Istoria textelor filosofice dedicate în anii 1980 comunității ar merita scrisă cu multă rigoare, fiindcă, printre altele dar în mai mare măsură decât altele, această istorie este revelatoare pentru o mișcare profundă a gândirii în Europa acelei vremi – o mișcare care ne mai poartă încă, deși într-un context care s-a schimbat mult între timp și în care motivul comunității, în loc să ajungă la lumină, pare să se cufunde în beznă (mai ales în momentul în care scriu aceste rânduri: pe la mijlocul lui octombrie 2001). În *Comunitatea absen-tă*, evocasem începutul acestei istorii, însă prea pe scurt. Revin aici asupra ei, grație prilejului oferit de această prefață, și beneficiind de distanța în timp care permite o mai bună înțelegere.

În același timp, contextul dificil pe care-l aminteam adineauri – devastările și războaiele comunitariste de toate felurile și care afectează toate “lumi-le” (cea veche, cea nouă, lumea a treia și a patra, nordul și sudul, estul și vestul) – face poate utilă retrasarea unei mișcări care nu aparține gândirii decât în măsura în care, mai întâi de toate, aparține existenței.

* * *

În 1983, Jean-Christophe Bailly propunea o temă pentru un viitor număr din revista *Aléa*, pe care o publica la vremea aceea la editura Christian Bourgois.¹ Tema propusă era formulată astfel: “Comunitatea, numărul”.

Elipsa pe deplin reușită a acestui enunț – în care se întrec siguranța și eleganța, aceasta fiind marea artă a lui Bailly – m-a surprins de îndată ce

* Prima versiune a acestei prefețe a fost scrisă pentru a doua ediție a traducerii în italiană a cărții lui Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, publicată la Editura SE din Milano, în 2002. Tot această versiune, precedată de un preambul, a fost publicată în Franța sub titlul de *La Communauté affrontée* (Paris, Galilée, 2001). Am revăzut-o și adăugit-o pentru a prezenta traducerea în spaniolă a cărții lui Blanchot. În această formă, ea apare acum ca prefață la ediția în limba română a *Comunității absente*.

1. Cîțiva ani mai târziu a trebuit să renunțe la ea și atunci a încercat să fondeze o altă revistă, mai importantă, cu alți colaboratori printre care mă număr și eu (alături de Lacoue-Labarthe, Alferi, Froment-Meurice...). Nu s-a găsit un editor potrivit pentru un proiect prin esență complex și multiplu fiindcă noi refuzam să ne definim printr-o “linie” sau printr-un manifest. Ni se părea că trecuse vremea revistelor întemeiate pe o “ideologie” (precum *Tel Quel* și alte ci-teva). Adică și timpul revistelor care alcătuiau o “comunitate”, fără ca acest cuvînt să fie totuși folosit. Grupul nostru, variabil de altfel, nu alcătuia o comunitate. Istoria revistelor din Franța de după 1950 ar aduce cu siguranță lumină în dispariția progresivă a grupurilor, colectivităților sau comunităților de “idei” și, prin urmare, în mutația la nivelul reprezentă-rii unei “comunități” în genere. Revista fondată de Bataille, *Critique*, avea o cu totul altă pre-supoziție, în principiu îndepărtată de orice identitate teoretică. Ceea ce nu înseamnă că nu constituia, în anii '60 și '70, un efect de “rețea”: era un loc comun pentru cei care se îndepărtau de orice comunitate.

am primit propunerea de a scrie un articol, și nu am încetat de atunci să admir prezența de spirit a acestui enunț.

“Comunitatea” era pe atunci un cuvânt nesocotit de discursul gândirii. Fără îndoială, el trebuia să fie rezervat pentru uzul instituțional al expresiei “comunitate europeană”, întrebuintare despre care astăzi, după aproape douăzeci de ani, știm cât de mult dăunează conceptului pe care-l folosește: nici acest aspect nu este străin de problema “comunității”, în forma în care ne bîntuie, în forma în care ne părăsește sau în care ne stînjenește. Fie că știam fie că nu la vremea aceea, cuvîntul și conceptul ei nu puteau să nu cadă în capcana numită *Volksgemeinschaft* nazistă, “comunitatea poporului” în sensul pe care îl cunoaștem. (De altfel, în mediile de stînga din Germania, cuvîntul *Gemeinschaft* provoca încă un foarte puternic reflex de ostilitate, iar cartea mea, tradusă în 1988, a fost făcută nazistă într-un ziar de stînga din Berlin. În 1999, în schimb, un alt ziar din Berlin, provenit din fosta Germanie de Est, vorbea despre aceeași carte în termeni deosebit de elogiși sub titlul “Reîntoarcerea comunismului”. Mi se pare că această dublă anecdotă rezumă amfibologia, echivocul și poate chiar aporia, dar și insistența obstinată, nu neapărat obsesională, pe care le provoacă cuvîntul “comunitate”.) De altfel, ceea ce mai rămînea în 1983 din încrederea socializantă, indiferent de grad și de formă, păstra o anumită afecțiune pentru cuvîntul “comunism” (de bună seamă, cu condiția să regăsim exigența lui primă împotriva “comunismului real”, pe care nu mai era nevoie să-l descoperim).

Or “comunismul” indică o idee și un proiect, în vreme ce “comunitatea” pare să noteze un fapt, un dat. “Comunismul” se declară în favoarea unei “comunități” care nu este dată, pe care și-o fixează ca țel. În enunțul lui Bailly, mi s-a părut pe dată că aud: “ce este comunitatea?”, ca o întrebare ce o înlocuia în tăcere pe alta: “Ce proiect comunist, comunitar sau de comuniune?”. “Ce este?”, mai mult “Care este ființa sa, ce ontologie dă seama de lucrul pe care îl indică un cuvînt bine cunoscut – *comun* – dar al cărui concept va fi devenit foarte nesigur?”

Conceptul însuși cerea o analiză și, tocmai de aceea, invitația manifesta deja o reținere în raport cu registrul *proiectului* în genere. (Bailly provenea dintr-o stîngă radicală, dacă nu de-a dreptul extremă, dar nu comunistă în sensul de partid.) Însăși punerea în evidență a cuvîntului îl impunea ca program de analiză și, fără îndoială, de problematizare.

“Numărul” era la rîndul lui neașteptat, dar într-un alt fel. Brusc, el reamintea nu numai evidența înmulțirii considerabile a populației mondiale, ci, o dată cu ea – ca un efect sau ca un corolar calitativ al său – și evidența unei multiplicități ce se sustrage înglobărilor unitare, evidența unei multiplicități ce-și înmulțește diferențele, ce se dispersează în mici grupuri, în indivizi chiar, în multitudini sau în populații. În acest sens, “numărul” însemna reluarea și deplasarea a ceea ce fusese “masă” sau “mulțimea” în numeroase analize de dinainte de război (Le Bon, Freud etc.) sau, din alte perspective, de după război. Or noi știam că fascismele fuseseră niște operații efectua-

te pe “mase”, în vreme ce comunismele fuseseră niște operații efectuate pe “clase”, și unele și celelalte cu domiciliu forțat într-o misiune istorică.

Enunțul putea fi așadar citit ca un compendiu fulgurant al problemei pe care noi o moșteniserăm ca problemă a “totalitarism/ului, ~ elor” – pușă nu atît în termeni nemijlocit politici (ca și cum ar fi fost vorba de o problemă legată de “guvernarea cea bună”), ci în termeni care trebuiau înțeleși în dimensiunea lor ontologică: ce este așadar comunitatea dacă numărul devine unicul ei fenomen – lucrul în sine chiar – și dacă nici un “comunism” și nici un “socialism”, național sau internațional, nu mai susține nici cea mai firavă urmă de figură sau de formă de comunitate, nici o urmă de schemă identificabilă? Și ce este așadar numărul, dacă multiplicitatea sa nu mai are valoare de masă aflată în așteptarea unei puneri în formă (formare, conformare, informare), ci, în definitiv, are valoare în sine, într-o dispersare pe care nu se știe dacă se cuvine să o numim diseminare (exuberanță seminală) sau fărîmîtare (pulverizare sterilă)?

* * *

Or, întîmplarea a făcut ca, în momentul în care Bailly propunea această temă, să mă aflu la capătul unui an de cursuri dedicate lui Bataille înfățișat dintr-o perspectivă politică. Căutasem în mod foarte precis posibilitatea unei resurse inedite care să scape atît fascismului și comunismului cît și individualismului democrat sau republican (la vremea aceea încă nu și “cetățean”, potrivit acestei noțiuni care de atunci încoace a încercat să răspundă aceleiași probleme, fără a contribui însă la un progres real). De fapt, căutam în Bataille fiindcă știam deja că la el circula cuvîntul și motivul comunității – iar mobilul acestei cercetări era același cu mobilul enunțului lui Bailly (care cunoștea bineînțeles opera lui Bataille, fără a face totuși trimitere la el). Acest index de cercetare însemna desigur și pentru unul și pentru celălalt, fără a conștientiza însă foarte limpede miza, o punere a problemei care să nu fie întîi de toate nemijlocit sau exclusiv politică: înaintea sau în retrasarea “politicului”² regăseam faptul că există ceva “comun”, “împreună” și “nume-

2. În 1981, Philippe Lacoue-Labarthe și cu mine propusesem conceptul de “retragere a politicului” drept motiv inițial de lucru pentru un “Centre de recherches philosophiques sur le politique” găzduit de École Normale Supérieure, rue d’Ulm, prin ospitalitatea lui Derrida, dar și a lui Althusser care nu a putut totuși participa la lucrări. Această expresie voia să indice o exigență de *retrasare* și nu de *retragere* (așa cum au crezut unii) a instanței politice, privată de acum înainte de contururile sale distincte și identificate. Acest demers era, în mare, paralel cu cel care a venit mai pe urmă cu privire la comunitate: într-un sens, însă, aceste paralele nu se întîlnesc și stau mărturie tocmai pentru imposibilitatea de a întemeia o politică pe o comunitate corect înțeleasă și pentru imposibilitatea de a defini o comunitate pornind de la o politică presupusă a fi adevărată sau dreaptă. Aș spune astăzi că această distanță dintre motivele “politicului” și ale “comunitarului” era la rîndul său un simptom al unei dificultăți ce nu a încetat să se precizeze. De altfel, e și o distanță ce persistă între Lacoue-Labarthe (mai politic) și mine în interiorul muncii noastre *comune*... (pentru el, “comunitate” trimite întotdeauna și mai întîi de toate exaltarea nazistă; voi reveni la acest

ros”, și faptul că poate nu mai știam cîtuși de puțin cum să gîndim acest regim al realului.

Desfășurarea cursului mă lăsase nesatisfăcut. Bataille nu îmi dăduse posibilitatea de a ajunge la o politică inedită. Dimpotrivă, în mai multe privințe, el a îndepărtat însăși posibilitatea politică. În textele sale de după război, și pînă la sfîrșit, s-a îndepărtat de climatul politic al gîndirii sale de dinainte de război. În mod analog, s-a îndepărtat atît față de orice rivalitate cu “știința” sociologică cît și față de orice încercare de întemeiere a unui grup sau a unui “colegiu”. Nu se mai punea problema ca o “sociologie sacră” să retragă fascismelor energia pulsională și “activistă” în care el le intuise resortul principal. Agitația heterologică eșuase iar războiul încheiat cu victoria democrațiilor, în loc să fi pus în lumină forțele extatice, lăsa în umbră proiectele politice.

Prin urmare, tot așa cum făcea din “suveranitate” nu un concept politic ci ontologic și estetic – etic, am spune noi astăzi –, tot astfel Bataille ajungea să considere că legătura puternică (pasională sau sacră, intimă) a comunității este rezervată “comunității îndrăgostiților”, așa cum o numea el. Această venea așadar în contrast cu legătura socială ca un fel de contra-adevăr al său. Ceea ce fusese investit cu necesitatea de a structura societatea – fie chiar și prin mijlocirea unei breșe transgresive – era depus în afara ei, într-o intimitate cu care politica nu avea nici un contact.

Mi se părea că recunosc aici un aspect al constatării că întreaga epocă începea în mod obscur să decupleze politica de faptul-de-a-fi-în-comun³. Însă, și de o parte și de cealaltă, fie că era vorba de comunitatea unei intimități intense sau de societatea întemeiată pe o legătură omogenă și extensivă, punctul de referință al lui Bataille mi-a apărut a fi acesta: instituirea dorită (pe care fie o atingem în iubire fie o abandonăm în societate) a unei comunități ca înglobare în interioritate, ca prezență la sine a unei unități realizate. Mi se pare așadar că trebuia analizată această presupuziție a comunității – chiar dacă ea era clar desemnată ca imposibilitate și astfel răsturnată într-o “comunitate a celor ce sînt fără de comunitate” (expresie pe care o citez din memorie și fără a ști astăzi dacă ea aparține lui Bataille sau lui Blanchot. M-am hotărît să scriu aceste rînduri fără a reveni la texte, dînd aici loc memoriei, singura care poate reda mișcarea urmată atunci și imprimată în mine: recitirea m-ar face să rescriu istoria.)

Mi se impunea astfel gîndul că, de-a lungul tradiției filosofice, pînă și în depășirea batailliană a tradiției (și, mai înainte, în depășirea operată de Marx, fără îndoială), a existat o reprezentare a comunității căreia reflecția asupra

aspect). Nici aici nu e nimic personal sau la întîmplare: am putea de altfel pune în legătură aceste detalii cu multe alte lucrări și cu multe alte nume din istoria acestor ani.

3. Dispariție a politicii ca “destin al popoarelor” prin dispariția “popoarelor” însele, fie și numai prin înglobarea lor politică în forma statului-națiune. În mod simetric, dispariție a politicii de stat în favoarea entității mai nou numite “societate civilă” (prin intermediul istoriei mișcării Solidarność din Polonia), sau reducere a politicii la o exercitare vigilentă a “drep-turilor omului”.

“totalitarismului” – care își punea pretutindeni amprenta în acei ani, care impunea tuturor o clipă de răgaz – mă făcea să-i atribui acest caracter esențial: comunitatea se realizează ca propria sa operă.⁴ În schimb, reflecția dificilă, neliniștită și parțial nefericită a lui Bataille invita gîndirea să zăbovească – împreună cu ea dar și dincolo de ea – asupra a ceea ce mi s-a părut că putem numi “comunitatea fără operă”.

Expresia “suspendare a operei” era luată de la Blanchot, așadar chiar din proximitatea lui Bataille, din comunitatea sau comunicarea numită “prietenie” și “dialog infinit” între unul și celălalt. Din această comunicare foarte deosebită și tăcută, oarecum secretă, îmi venea, iată, un cuvînt pentru a încerca să arunc din nou zarurile unei repunerii în joc.

Anii ce au venit urmau să arate cît interes suscita motivul comunității și cît de necesară devenea încercarea de a recalifica această regiune a omului sau a ființei pe care nu o mai purta nici un proiect comunist sau comunitarist. A o califica într-un mod diferit însemna în fond: a nu o mai califica prin ea însăși, a ieși din tautologia în care comunitatea constituia o substanță și o valoare în sine (și, fără îndoială, întotdeauna sub un indice mai mult sau mai puțin creștin: comunitate primitivă a apostolilor, comunitate religioasă, biserică, comuniune – proveniențele lui Bataille erau de altfel foarte limpezi în această privință). După cartea lui Blanchot și după cartea mea, a existat o serie întreagă de lucrări care tematizau și calificau comunitatea – iar această serie continuă și astăzi, dar într-un context în care, în Statele Unite, a fost reinventat un “comunitarism” ce ar cere o altă examinare.⁵

* * *

Blanchot a scris *La communauté inavouable* ca răspuns la articolul pe care l-am publicat sub titlul de *La communauté désœuvrée*, în perioada în care eu lucram deja la continuarea articolului în forma unei cărți. Acest răspuns m-a surprins foarte tare, mai întîi fiindcă atenția marcată a lui Blanchot demonstra importanța motivului, nu numai pentru el ci, prin el, pentru toți cei care resimțeau o necesitate imperioasă, violentă chiar, de a redeschide șantierul instanței pe care comunismul o ocultase cu aceeași forță cu care o scosese la iveală: instanța “comunului” – dar și enigma sau dificultatea ei, caracterul său ne-dat, in-disponibil și, în acest sens, cel mai puțin “comun” din lume...

Însă am fost la fel de surprins și de faptul că răspunsul lui Blanchot era deopotrivă un ecou, o rezonanță, și o replică, o rezervă și oarecum un reproș.

4. Tocmai în acest punct se producea o întîlnire cu reflecția lui Lacoue-Labarthe asupra nazismului – și în special asupra nazismului lui Heidegger – ca “național-esteticism”.

5. Nu amintesc decît – și în dezordine – fie că titlurile cărților conțin sau nu cuvîntul “comunitate”, lucrările lui Agamben, Rancière, Laclau și Mouffe, mai tîrziu cele ale lui Ferrari apoi cele ale lui Esposito, printre multe altele.

Nu am elucidat niciodată în întregime această rezervă sau acest reproș, nici într-un text, nici pentru mine însumi, nici în corespondența cu Blanchot. Vorbesc aici, cu prilejul acestei prefețe, pentru prima oară despre toate acestea.

Nu am făcut-o pentru că nu mă simțeam (nici atunci și nici acum) nici capabil și nici autorizat să elucidez secretul pe care Blanchot îl desemnează clar prin titlul său – și chiar prin textul său, fiindcă, înspre sfârșit, el vorbește despre “ceea ce e de nemărturisit” dintr-o moarte provocată din dragoste, dintr-o iubire născută în moarte (iar acest lucru nu este cu puțință de mărturisit nici chiar atunci când este spus).

Fără îndoială, taina de nemărturisit ține de (însă nu stă în) faptul că acolo unde eu pretindeam că pun în lumină “opera” comunitară ca și *condamnare la moarte* a societății, și, în mod corelativ, că stabilesc necesitatea unei comunități care să se refuze operei, și care să prezerve astfel esența unei comunicări infinite (ce își comunică un “sens absent”, pentru a vorbi din nou ca Blanchot, și pasiunea acestui ab-sens, sau pasiunea în care constă acest ab-sens) – tocmai acolo, așadar, Blanchot îmi semnifică sau, mai degrabă, îmi semnalează *ceea ce e de nemărturisit*. Alăturat lui *neînfruptuit* din titlul meu, însă în opoziție cu el, acest adjectiv ne propune să ne gândim că sub suspendarea operei există încă operă, o operă de nemărturisit.

El ne dă de gândit (încă o dată, scriu fără a reciti textele, scriu nu pentru a rezolva ci pentru a atrage atenția viitorilor cititori) că acea comunitate a celor ce sînt fără de comunitate (de acum înainte, noi toți), comunitatea fără operă, nu se lasă revelată ca taina dezvăluită a ființei-în-comun. Și, prin urmare, nu se lasă comunicată, cu toate că ea este comunul însuși și, fără îndoială, tocmai pentru că este acest comun.

Ea agravează mai degrabă acest secret, și subliniază imposibilitatea sau, mai degrabă, interdicția de a ajunge la el – sau inhibiția, pudoarea sau rușinea de a o face (toate aceste accente figurează, cred, în textul lui Blanchot).

Ceea ce este de nemărturisit nu este indicibilul. Dimpotrivă, de nemărturisit nu încetează să fie spus sau să se spună în tăcerea intimă a celor care ar putea dar nu pot să mărturisească. Îmi închipui că Blanchot voia să-mi anunțe în scris această tăcere și ceea ce spune ea: să mi-o ordone, și să o facă să-mi intre în intimitate, ca intimitatea însăși – intimitatea unei comunicări sau a unei comunități, intimitatea unui tip de operă intimă mai profundă decît orice suspendare a operei, care o face posibilă și necesară, dar care nu se lasă destrămată în ea. Blanchot îmi cerea să nu rămîn la negarea comunității de tipul comuniunii, și să gîndesc mai departe această negativitate, înspre o taină a comunului care nu este un secret comun.

* * *

Pînă acum nu am mers mai departe pentru a relua analiza, cum aș fi putut s-o fac îndeosebi printr-un răspuns, la rîndul meu, la textul lui Blanchot. Nu am făcut-o nici în corespondența cu el, fiindcă scrisorile nu tre-

buie cîtuși de puțin să se amestece cu textele: acestea din urmă trebuie să comunice între ele, potrivit propriei lor ordini. (De altfel, ce este o *corespondență*? Ce fel de *co-* sau de *cum-* e angajat aici?). Și nu am făcut-o nici în vreun text, căci s-a dovedit că, în ordinea lucrului propriu-zis, nu am urmat nici filonul și nici tema expresiei “comunitate”.

Într-adevăr, am preferat să o înlocuiesc treptat cu expresii dizgrațioase precum “faptul-de-a-fi-împreună”, “ființa-în-comun” și, în sfârșit, “faptul-de-a-fi-cu”. Existau motive întemeiate pentru aceste deplasări și pentru resemnarea, cel puțin provizorie, în fața acestor formule dizgrațioase. Vedeam venind din mai multe părți pericolele suscitade de întrebuițarea cuvîntului “comunitate”: rezonanța sa invincibilă plină, chiar umflată de substanță și de interioritate, referința sa inevitabil creștină (comunitate spirituală și fraternă, comuniune) sau, mai larg, religioasă (comunitate iudaică, comunitate în rugăciune, comunitate a credincioșilor – *umma*), întrebuițarea sa în sprijinul pretinselor “etnicități” nu puteau decît să pună în gardă.⁶ Era clar că accentul pus pe un concept necesar dar întotdeauna prea puțin lămurit mergea cel puțin mîna în mîna, în acea epocă, cu o reviviscență a pulsionilor comunitariste și uneori fasciste.

Am preferat să concentrez demersul în jurul lui “cu”: aproape indiscernabil de “co”-ul din comunitate, el aduce totuși cu sine un indice mai clar al depărtării din inima proximității și a intimității. “Cu”-ul este sec și neutru: nici comuniune, nici atomizare, doar împărțășirea unui loc, în cel mai bun caz contact: un fapt-de-a-fi-împreună fără asamblare. (În acest sens, trebuie dusă mai departe o analiză a *Mitdasein*-ului rămasă incompletă la Heidegger.)

* * *

Ceea ce mă va face poate să revin la cartea lui Blanchot. Această nouă ediție italiană este o primă ocazie. Ca și cum Blanchot, peste ani și dincolo de alte semne schimbate, mi-ar adresa din nou avertismentul său: “luați aminte la ceea ce e de nemărturisit!”. Cred că înțeleg astfel acest avertisment: nu vă încredeți în nici o înglobare a comunității, nici chiar sub numele de “fără operă”. Sau, altfel spus, urmați mai departe indicația acestui cuvînt. Suspendarea naturii de operă, scoaterea din operă, vine după operă, însă vine totodată din ea. Nu e de-ajuns să reținem comunitatea să se facă operă în sensul în care vor statele-națiune sau statele-partid, bisericile universale sau autocefale, Adunările și Consiliile, Popoarele, companiile sau frățiile. Trebuie să ne gîndim totodată că a existat deja, dintotdeauna deja, o “operă” de comunitate, o operație de împărțășire care va fi precedat dintotdeauna

6. Au venit foarte repede obiecții și atenționări, chiar amicale precum cea a lui Derrida care se opunea în acest punct și lui Blanchot și mie, sau precum cea a lui Badiou care solicita înlocuirea “comunității” cu “egalitatea”.

na orice existență singulară sau generică, o comunicare sau o contagiune fără de care nu ar putea exista, în mod absolut general, nici o *prezență* și nici o *lume*, fiindcă fiecare din acești termeni poartă în sine implicația unei co-existențe sau a unei co-apartenențe – chiar dacă această “apartenență” nu este decît apartenența la faptul de a-fi-în-comun. A existat deja între noi – noi toți împreună și în ansambluri distincte – împărtășirea unui comun care nu este decît împărtășirea lui, dar care, împărtășind, face să existe și afectează existența însăși în măsura în care existența este expunere la propria ei limită. Tocmai acest lucru ne-a făcut să fim “noi”, separîndu-ne și apropiindu-ne creînd proximitatea prin depărtarea *dintre noi* – “noi” în indecizia majoră în care se găsește acest subiect colectiv sau plural, condamnat să nu-și găsească niciodată *propria sa voce*.

Ce să fi fost oare împărtășit? Neîndoielnic, ceva – “ceea ce e de nemărturisit”, așadar – pe care Blanchot îl indică în a doua parte a cărții sale și tocmai prin faptul de a cupla în această carte o reflecție asupra unui text teoretic și o reflecție asupra unei povești de iubire și de moarte⁷. În ambele cazuri, Blanchot scrie în raport și își scrie propriul său raport cu aceste texte, pe care le pune totodată în raport unul cu celălalt. Mi s-a părut că le distinge ca două texte dintre care unul ar rămîne la o considerație negativă a “înteruperii operei” în vreme ce celălalt ar oferi o cale de acces la o comunitate nu atît “pusă în operă” cît operată în secret (de nemărturisit) prin împărtășirea unei experiențe a limitelor: experiența iubirii și a morții, a vieții înseși expuse la limitele sale.

El spune poate – e ceea ce trebuie să caute o lectură reînoită – că aceste două căi de acces la o esență fără de esență a “comunității” se întîlnesc undeva, între cele două părți ale cărții oarecum între registrul social-politic și registrul pasional-intim. Pe undeva ar trebui gîndită enigma intensității, a țîșnirii și a pierderii sau a abandonului care face posibile deopotrivă existența plurală (nașterea, separația, opoziția) și singularitatea (moartea, iubirea). Însă ceea ce e de nemărturisit este întotdeauna implicat în naștere și moarte, în iubire și în război.

Ceea ce e de nemărturisit desemnează un secret rușinos. Este rușinos fiindcă angajează, în două chipuri posibile – cel al *suveranității* și cel al *intimității* – o pasiune care nu poate fi expusă decît ca un lucru care este de nemărturisit în genere: mărturisirea lui ar fi insuportabilă însă, în același timp, ea ar distruge forța acestei pasiuni. Or, fără această pasiune noi am fi renunțat deja la orice fapt-de-a-fi-împreună, altfel spus pur și simplu la orice ființă. Am fi renunțat la ceea ce, potrivit ordinii unei suveranități și a unei intimități împinse în discreția fără fund, ne aduce pe lume. Căci, în definitiv, ceea ce ne aduce pe lume este totodată ceea ce ne poartă de la bun început la extremitățile separației, ale finitudinii și ale întîlnirii infinite în care

fiecare își pierde puterile la contactul cu ceilalți (și deci totodată cu sine) și cu lumea ca lume a celorlalți.

De nemărturisit este așadar un cuvînt care amestecă aici în mod indiscernabil pudoarea și lipsa de pudoare. Impudic el anunță un secret, pudic el declară că secretul va rămîne secret.

Ceea ce este astfel trecut sub tăcere este știut de cel care tace. Prin urmare, însă, această cunoaștere nu este de comunicat, fiind la rîndul său în același timp cunoașterea comunicării, a cărei lege trebuie să fie aceea de a nu se comunica fiindcă ea nu aparține registrului a ceea ce este comunicabil, fără a fi totuși inefabil: ea deschide însă orice adresare.

* * *

Ajunși în acest punct, aș conchide, revenind la evenimentul care se propagă în zilele noastre (repet, octombrie 2001) în lume și în special în lumea occidentală și pe marginile sale, pe marginile sale interne sau externe (dacă mai există margini externe), avînd toate trăsăturile unei dezlănțuirii pasionale. E de la sine înțeles că figurile pasiunii – fie că e vorba despre un Dumnezeu Atotputernic sau despre o Libertate nu mai puțin teurgică, de altfel – acoperă și descoperă prin mimicile lor confruntate tot ceea ce se știe despre extorcările, exploatarea și manipulările pe care le desfășoară mișcarea actuală a lumii. Nu e însă de ajuns să înlăturăm măștile, cu toate că e o condiție necesară. Trebuie să luăm totodată în considerare faptul că aceste figuri pasionale nu vin la întîmplare să ocupe un loc gol: acesta este locul unui adevăr al comunității. Invocarea unui Dumnezeu miniat sau afirmația “in God we trust” instrumentalizează în moduri simetrice o nevoie, o dorință, o neliniște a ființei-în-comun. Aceste moduri fac din nou o operă – deopotrivă un gest eroic, un spectacol impozant, un trafic insațiabil. În felul acesta ele dau asigurarea că revelează secretul păstrîndu-i în același timp strălucirea.

Încă nu am gîndit suficient de adînc suspendarea naturii de operă a comunității, în care constă posibilitatea de a împărtăși un secret fără a-l divulga: de a-l împărtăși fără a ni-l divulga nouă înșine, între noi.

În fața monstruoșităților de gîndire (sau de “ideologie”) care se înfruntă pentru nu mai puțin monstruoasele mize de profit și de putere, stă o sarcină care constă în îndrăzneala de a gîndi ceea ce, în ființa-în-comun, este cu neputință de gîndit, de atribuit, de negociat fără a o supune nici unei ipostaze. Ceea ce nu e o sarcină politică sau economică, ci încă și mai grav; în cele din urmă, tocmai acest lucru determină atît politicul cît și economicul. Noi nu sîntem într-un “război al civilizațiilor”, ci ne aflăm în sfîșierea internă a unicei civilizații care civilizează și aruncă în barbarie lumea dintr-o aceeași mișcare, fiindcă ea a atins deja dintotdeauna limita propriei sale logici: ea a încredințat în întregime lumea ei înseși, a încredințat în întregime comunitatea umană ei înseși și tainei sale fără zeu și fără valoare de marfă. Iată cu ce trebuie lucrat: cu comunitatea confruntată cu ea însăși, cu noi confrunțați cu noi înșine, *cu-ul* confruntat cu *cu-ul*. Fără îndoială că o confruntare

7. Marguerite Duras, *La maladie de mort*, Paris, Minuit, 1982.

apartine în chip esențial comunității: altfel spus, deopotrivă o confruntare și o opoziție, o venire în fața sa însăși pentru a se provoca și pentru a face experiența de sine, pentru a se diviza în ființa sa printr-o depărtare care este totodată condiția acestei ființe.

* * *

Aici se oprea primul text al acestei prefețe, terminat pe 15 octombrie 2001. Îl reiau patru luni mai târziu, în februarie 2002. Într-adevăr, mișcarea care mă antrena pornind de la cartea lui Blanchot înspre el – pornind de la o problemă a comunității și înspre o gândire neîndoielnic menită să se emancipeze de însăși această “problemă” – nu putea să se oprească. Dimpotrivă, mi se pare tot mai vădit faptul că noi nu încetăm să fim antrenați de această mișcare atîta vreme cît o “comunitate” de o natură inedită nu își va fi găsit locul printre noi (printre noi toți, dar cine? un popor sau mai multe, un continent sau mai multe, o lume?), admițînd de altfel că această comunitate ar putea să nu fie nimic altceva decît comunitatea în care sau din care sîntem adunați, fiindcă toate diviziunile noastre, toate reticențele și toate interogațiile noastre justificate în fața temei “comunitare” nu ne pot împiedica să fim *în comun*, noi toți, oricine am fi și oricare ar fi natura acestui dat dincoace de care nu se mai poate urca. “Comunitatea” ne este dată, altfel spus un “noi” ne este dat înainte ca noi să putem articula (și încă și mai puțin justifica) un “noi”.

Voi continua puțin pornind de aici: confruntarea care a luat deodată o înfățișare impresionantă prin prăbușirea unui simbol al comerțului mondial (al schimbului, așadar, al raportului, al comunicării) îmi atribuie sau vrea să-și atribuie natura unei confruntări religioase. Monoteism fundamentalist pe de o parte, teism umanist și nu mai puțin fundamentalist pe de altă parte. Teologie a Absolutului împotriva unei teologii a Luminilor, cum s-ar fi spus pe vremea lui Hegel. Religia pare să antreneze cu ea motivul comunitar, în așa fel încît pare să nu mai existe comunitate decît religioasă într-un anumit fel (și, de fapt, de la Atena încoace, prin Roma, prin Rousseau, oare nu am tot pîndit, dorit posibilitatea unei “religii civile”, și cu toate acestea mereu fragile și sfîrșind mai mult sau mai puțin repede prin a dispărea?). În mod reciproc, se pare că o religie nu poate aduna laolaltă o comunitate decît în monoteism (sinagoga, biserica, *umma* sînt triplul nume al acestei adunări laolaltă). Această reciprocitate e prezentă în cultura noastră occidentală în așa măsură încît ne vedem negreșit trimiși la o etimologie a “religiei” prin *religare*, care însemna “a relega”, “a uni printr-o legătură”. Or noi vorbim totodată despre “legătură socială” (Rousseau, iarăși el, folosește deja această expresie).

S-a stabilit totuși că această etimologie nu este exactă, că latinii înșiși cunoșteau o altă etimologie și că recursul la ideea de legătură a fost cel puțin întărit de către creștinism. Cealaltă etimologie trimite la *relegere*, în sensul

de a reculege, de a aduna la sine în vederea unei scrutări scrupuloase. Din acest ansamblu de date putem trage două concluzii:

1) comunitatea gîndită în termenii unei legături transcendente sau mistice, și legătura însăși gîndită ca reunire și înglobare într-o unitate (fascicolul legat de fascism va fi fost una dintre formele sale preluate de la Roma) reprezintă într-adevăr ființa comunitară ca mister al uniunii, al întrupării sau chiar al contopirii. Faptul-de-a-fi presupune o ființă comună, un temel, un principiu și un țel sau un sfîrșit în care “membrii” să-și găsească sensul și adevărul. Trebuie însă să înțelegem totodată că această comunitate, ca paradigmă a unei gîndiri moderne, poartă înscris în sînul determinației sale religioase ștergerea religiei propriu-zise în favoarea unei celebrări a comunității înseși ca și corp viu al unității. E ceea ce se întîmplă în întregul proces numit “secularizare”: corpul social asumă funcția corpului mistic, iar suveranul (poporul) asumă identitatea divină sau chistică. Această teologie comunitară, latentă pînă la Marx, indică deopotrivă o deplasare și o ocultare. Elementul mistic se deplasează înspre elementul civic – însă civicul rămîne stingherit, înmărmurit chiar de propria sa determinație mistică. De unde și eșecul religiilor civice de orice fel ar fi vrut ele să fie, de unde și neliniștea surdă sau declarată a democrației cu privire la ceea ce o întemeiază în conceptul de “popor suveran”. Cu privire la ceea ce ne preocupă aici e posibil să afirmăm că interpretarea religioasă a comunității nu reușește să se traducă în politică; dimpotrivă, ea separă politicul de teologic și, în regim ateologic (al nostru, al republicilor), desemnează un vid, o absență sau o enigmă acolo unde trebuia să se ofere un mister luminător: intimitatea comună însăși sau înnodarea legăturii sînt umbrite tocmai în măsura în care pretind să fie dezvăluite.

2) în schimb, apare neîndoielnic și o a doua trăsătură, care ne poartă înspre celălalt sens al “religiei”. Într-adevăr, așa cum a spus Durkheim (întemeietorul dacă nu al cuvîntului, atunci cel puțin al lucrului numit “sociologie”, cunoaștere a ființei sociale ca atare), “contractul presupune altceva în afară de el”⁸. El presupune nu numai posibilitatea de a contracta ci și dispoziția de a o face și energia pe care o cere angajamentul său. Această dinamică cere încredere: o anticipare, în definitiv, a angajamentului său. Încrederea este credința împărtășită: ea este fidelitatea sau fiduciaritatea pe care contractul o presupune în chiar adîncul ideii sale, adică a ideii validității și a forței sale de contract.

8. Citat de Christian Thuderoz în “Introducerea” la lucrarea *La Confiance – approches économiques et sociologiques*, Paris-Montréal, Gaëtan Morin Editeur, 1999, p. 7. – Dezvoltarea actuală a *trust studies*, pentru care stă mărturie această lucrare printre multe altele, este semnificativă pentru o necesitate întîlnită chiar în interiorul economiei și sociologiei. Nu mai puțin semnificativă este polisemia sau politehnia cuvîntului *trust* (sinonim pentru *încredere* sau pentru *credință*): intrat în limba *management*-ului, creînd chiar, în franceză, verbul “*truster*”, el figurează totodată pe dolar în deviza *in God we trust*. Nu e aici locul să facem alte comentarii.

“Celălalt lucru” pe care îl presupune contractul este de ordinul *credinței*. Credința (la foi) nu are nimic de-a face cu credința (la croyance) în sensul de cunoaștere slabă sau prezumtivă. Credința nu este de ordinul cunoașterii, ci de ordinul aderării sau al participării (am putea spune: nu de ordinul unei *mimesis*, ci de ordinul unei *methexis*, dacă e posibilă o disjunție între cele două). Așa cum spune Valéry: “Societatea este un tip de funcționare fiduciară – Ea presupune un crez sau un credit”⁹. Însă acest “crez sau credit”¹⁰ reprezintă actul unei credințe puse în nimic altceva decât în societatea însăși. *Crederea* (*fiance*) este *în-credere* (*con-fiance*) pentru că ea se încrede în co-ul co-existenței, sau, altfel spus, acest co- nu este posibil decât ca și crederea însăși. Or *co-* nu este nimic în sine, dacă nu tocmai actul acestei încrederi.

Această a doua direcție ne apropie de cel de-al doilea sens al lui *religio*. Enigma comunului nu mai alcătuieste aici un mister care ar trebui revelat sau, dimpotrivă, protejat sub un misticism anume. Enigma ține de secretul încrederii, iar acest secret este încrederea însăși, în care *credere* și *în-* se presupun indefinit unul pe celălalt. *Religio* ca scrupul înseamnă atunci reținerea în fața acestui secret, respectarea și păstrarea lui. Fiindcă el este secretul incomunicabil a ceea ce mai întâi de toate angajează, asigură și riscă o comunicare oarecare – indiferent că e economică, tehnică, de limbă, afectivă sau sexuală. (Fără îndoială, ea este întotdeauna toate acestea laolaltă, în proporții diferite.)

Cu alte cuvinte: în *confidentia*, *cum-*ul nu îl desemnează în realitate pe “cu”, ci are valoarea sa de prefix de împlinire (precum în *conspicio* sau în *conficio*): *fides*, *fiducia* se împlinesc pînă la capăt, ea se dă sau se abandonează fără rezervă. Și de altfel, trebuie ca ea să se angajeze în felul acesta, fiindcă altfel ea nici nu ar putea să înceapă. O încredere limitată sau temperată presupune posibilitatea unei încrederi nemărginite. La rîndul său, aceasta presupune o proximitate între credincioși pe care ar trebui să o putem numi nemărginită în vreme ce ea este foarte precis proximitate pe limita care îi separă în mod absolut (corpul, moartea, “sinele” indeterminabil). Tocmai de aceea intensitatea extremă a acestei *fides* este identică cu proximitatea lui *cum* în sensul de “cu”, iar prima comunică acolo unde a doua menține distanța ireductibilă pe care, în structura sa, o implică acest “cu”.

* * *

Ajungem astfel din nou la textul lui Blanchot. Secretul este imposibil de mărturisit fiindcă este incomunicabil. El este însă de nemărturisit și nu nu-

9. *Cahiers* II, Paris, Gallimard 1974, p. 918.

10. E aceeași etimologie, aceea a lui *credere*, iar *credit* vine [în franceză] din italianul *credito*, care la Dante înseamnă “încredere”. Cit despre *credere*, acest verb a însemnat mai întâi, așa cum explică Benveniste, “a așeza *kred-*ul (forța sacră) în cineva”.

mai incomunicabil: dacă ar fi fost numai incomunicabil, ar fi un mister rezervat nu se știe cărei divinități ce plutește dincolo de comun, învăluită într-o interdicție. De nemărturisit, el este de ordinul a ceea ce este efectiv și bine cunoscut de către cei care sînt părtași – bine cunoscut de către noi toți și evident în felul său, manifest în toate comunicările, comerțurile, contractele și coiturile noastre. Însă el impune reținere și pudoare fiindcă el ne afectează nuditatea și intimitatea. Tot așa cum nu există încredere mai mare decât aceea în care ne dezgolim, din pricini de dragoste sau de medicină, tot astfel nu există încredere care să nu dezgolească. Ea dezgolește ceea ce nu este dat în comun sau, mai degrabă, faptul că acest comun nu este dat, nu este nimic, nu este un lucru, ci ceea ce se face posibil încredințându-se sieși – care nu este dat. Recitesc textul lui Blanchot: “stranietatea a ceea ce nu ar putea fi comun este ceea ce întemeiază această comunitate, pe veci provizorie și întotdeauna părăsită”¹¹.

Această stranietate nu este un mister și nu este nici o negativitate (moartea nu este prezentă aici ca negativitate, ci ca efectivitate a stranietății). Ea este afirmarea încrederii nude, a nudității încrezătoare: expusă, fragilă, nesigură, însă tocmai astfel *expusă*, arătată, manifestată, în stranietatea sa deconcertantă, tulburătoare, aceea a celei mai obișnuite întâlniri precum și aceea a celei mai de nemărturisit legături.

Jean-Luc Nancy

11. Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 89.

Textul primei ediții a *Comunității absente* apare aici fără nici o modificare.

În schimb, veți găsi în continuarea lui două eseuri, posterioare primei ediții, care fuseseră amândouă concepute ca o continuare a demersului cu privire la comunitate, aflat de altfel încă în șantier. Secțiunile II și III din "Despre ființa-în-comun" au fost redactate pentru numărul din revista *Autrement* intitulat "À quoi pensent les philosophes?" (nr. 102, noiembrie 1988 – coordonat de Jacques Message, Joël Roman, Etienne Tassin), în care textul a fost publicat într-o versiune prescurtată și ușor modificată. Secțiunea I a fost adăugată pentru colocviul "Community at loose ends" (septembrie 1988) organizat de Miami University, Oxford, Ohio. Versiunea engleză urmează să apară în actele acestui colocviu (coordonator: Jim Creech).

"Istoria finită" a fost redactată mai întâi pentru "Group in Critical Theory", California University, Irvine (coordonat de David Carroll) și a fost publicată în *The States of Theory*, Columbia Press, New York, 1989. În condițiile indicate în nota sa preliminară, textul a fost publicat în traducere franceză în numărul "Penser la communauté" al *Revue des Sciences humaines* (nr. 213, 1989, 1 – coordonat de Pierre-Philippe Jandin și Alain David).

...există-o măsură comună

*Tuturora, însă menit ceva propriu e fiecăruia
Fiecare se duce mereu și se-ntoarce de unde e-n stare.*

HÖLDERLIN, *Pîine și vin.*

(Traducere de Ștefan Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu)

„(unanimul legii și pentru că nu există nici o excepție)“

„(unanimul legii și pentru că nu există nici o excepție)“

PRIMA PARTE

COMUNITATEA ABSENTĂ

Mărturia disoluției, a dislocării sau a conflagrației comunității este cea mai importantă și mai apăsătoare mărturie a lumii moderne, cea care reunește, poate, toate celelalte mărturii pe care această epocă se vede nevoită să le asume, în virtutea unui decret sau a unei necesități neștiute (întrucât noi mărturisim în egală măsură epuizarea gândirii Istoriei). Comunismul este "orizontul de nedepășit al timpului nostru", așa cum spunea Sartre, în multe sensuri, rînd pe rînd politice, ideologice, strategice, dar și într-un alt sens care, destul de străin intențiilor lui Sartre, nu este mai puțin însemnat: cuvîntul "comunism" este emblematic pentru dorința unui loc al comunității găsit sau regăsit atît dincolo de diviziunile sociale cît și dincolo de aservirea față de o dominație tehnico-politică și, implicit, dincolo de vîlăuirile care afectează libertatea, expresia sau simpla fericire, din clipa în care acestea sînt supuse ordinii exclusive a privatizării și, în sfîrșit, mai simplu și mai decisiv încă, dincolo de decrepitudinea morții fiecăruia, a acestei morți care, nemaifiind decît moartea individului, poartă o povară insuportabilă și se prăbușește în insignifianță.

Mai mult sau mai puțin conștient, mai mult sau mai puțin deliberat, și mai mult sau mai puțin politic, cuvîntul "comunism" a constituit o astfel de emblemă – ceea ce, fără îndoială, reprezenta altceva decît un concept și chiar altceva decît *înțelesul* unui cuvînt. Această emblemă nu mai are trecere, decît poate într-o mod întîrziat, pentru unii, sau, pentru alții, de acum foarte puțini, ca și cum ar fi înscrisă în murmurul unei rezistențe încrîncenate dar neputincioase în fața prăbușirii vizibile a promisiunilor sale. Dacă nu mai are trecere, acest lucru nu se datorează numai faptului că statele care s-au reclamat de la această emblemă s-au dovedit, de mult timp deja, a fi agenți ai trădării sale. (Bataille în 1933: "Speranța cea mai firavă a Revoluției a fost descrisă în termeni de dispariție a statului: dimpotrivă, lumea actuală asistă tocmai la dispariția forțelor revoluționare și, în același timp, orice forță vie a luat astăzi forma statului totalitar.") (O.C., I, p. 332.) Schema trădării, menită să prezeve o puritate comunistă originară, în doctrină sau în intenție, s-a dovedit din ce în ce mai puțin pertinentă. Ceea ce nu înseamnă că totalitarismul ar fi fost deja înscris, ca atare, în Marx: propoziție grosieră, ce nesocotește protestul sfîșiat împotriva distrugerii comunității care, la Marx, însoțește în permanență tentativa hegeliană de a efectua o totalitate, dejucînd sau deplasînd această tentativă.

Schema trădării se dovedește însă de nesusținut în măsura în care însăși temelia idealului comunist sfîrșește prin a apărea în cea mai problematică lumină: în speță, omul, omul definit ca producător (am putea spune de asemenea: omul *definit*, și nimic mai mult), și definit în mod fundamental ca producător al propriei sale esențe sub speciile muncii sau ale înfăptuirilor sale.

Faptul că dreptatea, libertatea – și egalitatea – cuprinse în ideea sau în idealul comunist sînt, cu siguranță, trădate în comunismul zis real, atîrnă în același timp cu greutatea unei suferințe intolerabile (alături de alte suferințe, cu nimic mai tolerabile, pricinuite de societățile noastre liberale), și cu o greutate politică decisivă (nu doar în sensul că o strategie politică trebuie să favorizeze rezistența față de această trădare, ci în sensul că această strategie, ca și gîndirea noastră în general, trebuie să ia în considerare posibilitatea ca o întreagă societate să fi fost modelată, docil și în ciuda nenumăratelor focare de revoltă, după tiparul acestei trădări sau, mai plat spus, după tiparul acestui abandon: este problema pe care o formulează nu atît Soljenițin, cît Zinoviev). Însă poate că aceste greutăți nu sînt decît relative în raport cu povara absolută, care ne zdrobește sau care ne închide toate “orizonturile”, și care ar consta în faptul că: nu există nici un tip de opoziție comunistă – sau, hai să spunem, comunitară pentru a indica mai bine faptul că acest cuvînt nu trebuie restrîns aici la referințele sale politice stricte – care să nu fi fost sau care să nu fie în continuare profund supus năzuinței către comunitatea *umană*, adică unei năzuințe către comunitatea unor ființe care, prin esență, își produc propria lor esență ca pe opera lor, comunitate care, mai mult, este tocmai în măsura în care produce această esență *ca și comunitate*. O imanență absolută a omului în om – un umanism – și a comunității în comunitate – un comunism – subîntinde obstinat și, indiferent de meritele sau de vigoarea lor, toate comunismele de opoziție, toate modelele stîngiste, ultra-stîngiste sau articulate în jurul consiliilor¹. Într-un anume sens, de acum înainte, toate inițiativele de opoziție comunitară la “comunismul real” sînt epuizate sau abandonate: totul se petrece însă ca și cum, dincolo de aceste inițiative, nici nu s-ar mai pune problema să gîndim comunitatea...

Or tocmai imanența omului în om, sau tocmai *omul*, în absolut, considerat drept ființa immanentă prin excelență, constituie piatra de încercare a unei gîndiri a comunității. O comunitate despre care se presupune că trebuie să fie comunitate *a oamenilor* implică faptul că ea își efectuează sau că trebuie să își efectueze, ca atare, integral propria sa esență, care, la rîndul ei, este împlinirea esenței omului. (“Ce poate fi modelat de oameni? Totul. Natura, societatea umană, umanitatea”, scria Herder. Sîntem obstinat su-

1. Ceea ce, în detaliu și dacă e să ținem de fiecare dată seama de conjuncturile precise nu e riguros exact: de exemplu, în Consiliile maghiare din '56 și, mai mult, în stînga *Solidarității* în Polonia. Nu este absolut exact nici în cazul tuturor discursurilor ținute astăzi: am putea, însă numai în această privință, să juxtapunem aici situaționiștii de odinioară cu anumite aspecte ale gîndirii lui Hannah Arendt și, de asemenea, oricît de straniu și de provocator ar fi acest amestec, cu anumite propoziții ale lui Lyotard, Badiou, Ellul, Deleuze, Pasolini, Rancière. Oricare ar fi angajamentul lor individual (și uneori, fie că vor fie că nu) aceste gîndiri se mențin în proveniența unui eveniment marxist pe care voi încerca să-l caracterizez în cele ce urmează, și care înseamnă pentru noi punerea în chestiune a umanismului comunist sau comunitar (foarte diferită de interogația angajată odinioară de către Althusser în numele unei științe marxiste). Acesta e și motivul pentru care astfel de propuneri comunică în ceea ce voi încerca să numesc, în cele din urmă, “comunismul literar”.

puși acestei idei regulative, chiar și atunci cînd considerăm că această “modelare” nu este, la rîndul ei, decît o “idee regulativă”...) Prin urmare, legătura economică, operația tehnologică și fuziunea politică (într-un *corp* sau sub un *conducător*) reprezintă sau, mai degrabă, prezintă, expun sau realizează cu necesitate prin ele însele această esență. Ea este astfel înfăptuită, devenind propria sa lucrare. E ceea ce s-a numit “totalitarism”, și căruia i s-ar potrive mai bine numele de “imanentism”, asta dacă nu cumva trebuie să păstrăm această denumire pentru anumite tipuri de societăți sau de regimuri și dacă, dimpotrivă, trebuie să vedem în ea orizontul general al timpului nostru, care include deopotrivă democrațiile și fragilele lor protecții juridice.

* * *

Să fie oare într-adevăr nevoie să spunem aici cîteva cuvinte despre individ? Unii văd în inventarea și în cultura lui, dacă nu chiar în cultul lui, privilegiul nemărginit grație căruia Europa ar fi arătat deja lumii calea unică a emancipării de tiranii și îndreptarul în funcție de care trebuie măsurate toate inițiativele colective sau comunitare. Individul nu este însă decît rezidul experienței disoluției comunității. Prin natura lui – după cum îi spune și numele, el este atomul, indivizibilul –, individul se dovedește a fi rezultatul abstract al unei descompuneri. El este o altă și simetrică figură a imanenței: un pentru-sine absolut detașat, luat ca origine și certitudine.

Însă experiența pe care, cel puțin de la Hegel încoace, o traversează acest individ, cu o obstinație siderantă, trebuie să recunoaștem, nu este decît experiența acestui fapt: că el nu este decît originea și certitudinea propriei sale morți. Iar nemurirea lui transferată în opere, nemurirea lui *operatorie* reprezintă tot o alienare, făcînd ca moartea să-i devină încă și mai străină decît această straniețate fără recurs care oricum “este” moartea.

De fapt, lumea nu e făcută din simpli atomi. E nevoie de un *clinamen*. E nevoie de o înclinație sau de o înclinare a unuia către celălalt, a unuia de către celălalt sau de la unul la celălalt. Comunitatea este cel puțin *clinamenul* “individului”. Însă nici o teorie, nici o etică, nici o politică, nici o metafizică a individului nu este capabilă să înfățișeze acest *clinamen*, această declinare sau acest declin al individului în comunitate. “Personalismul”, sau Sartre, nu au reușit niciodată decît să acopere individul-subiect de cea mai clasică speță cu o glazură morală sau sociologică: nu l-au *înclinat*, în afara lui însuși, peste această margine care este marginea ființei sale în-comun.

Individualismul este un atomism inconsecvent, care uită că miza atomului stă într-o lume. Tocmai de aceea, problema comunității reprezintă marea absent din metafizica subiectului, altfel spus – individ sau stat total – din metafizica unui pentru-sine absolut: ceea ce înseamnă, totodată, metafizica *absolutului* în general, a ființei ca ab-solut, perfect detașată, distinctă și închisă, *fără raport*. Acest ab-solut poate fi prezentat sub forma Ideii, a Istoriei, a Individului, a Statului, a Științei, a Operei de artă etc. Logica sa va fi întotdeauna aceeași, în măsura în care este fără raport. Ea va fi această logi-

că simplă și redutabilă care implică faptul că, dacă putem spune astfel, ceea ce este absolut separat închide în separarea sa mai mult decât simplul separat. Altfel spus, separarea însăși trebuie închisă, iar închiderea trebuie să se închidă nu numai asupra unui teritoriu (rămânând expusă, prin marginea sa externă, celuilalt teritoriu, cu care comunică astfel), ci asupra închiderii înseși, pentru a realiza caracterul absolut al separării. Absolutul trebuie să fie absolutul propriei sale absolutități, riscând altfel să nu fie. Sau: pentru a fi absolut singur, nu este de-ajuns să fiu singur, mai trebuie să fiu și singurul care este singur. Ceea ce este contradictoriu. Logica absolutului violentează absolutul. Ea îl implică într-un raport pe care acesta îl refuză și îl exclude prin esență. Acest raport forțează și sfîșie, deopotrivă din interior și din exterior, sau dintr-un exterior care nu este decât respingerea unei imposibile interiorități, "fără raport"-ul din care absolutul vrea să se constituie.

Exclusă de logica metafizică a subiectului-absolut (Sine, Voință, Viață, Spirit etc.), comunitatea se întoarce inevitabil și *destabilizează* acest subiect tocmai în virtutea aceleiași logici. Logica absolutului îl *pune în raport*: ceea ce, de bună seamă, nu poate constitui însă un raport între două sau mai multe absoluturi, tot așa cum nici nu poate face din raport un absolut. Absolutitatea absolutului este astfel destrămată. Raportul (comunitatea) nu este, dacă *este*, decât ceea ce desface autarhia imanenței absolute în principiul său – și pe încheierea sau pe limita sa.

Bataille a făcut neîncetat experiența acestei logici violente a ființei-separate. Spre exemplu:

"Dar dacă totalitatea oamenilor – sau, mai simplu spus, existența lor integrală – S-AR ÎNCARNA într-o singură ființă – evident la fel de solitară și de abandonată ca și totalitatea – capul ÎNCARNATULUI ar fi locul unei lupte de neîmpăcat – și atât de violentă încît, mai devreme sau mai târziu, s-ar face țăndări. Întrucît cu greu am putea întrevedea pînă la ce intensitate furtunoasă și dezlănțuită ar ajunge viziunile acestui încarnat, care ar trebui să-l vadă pe Dumnezeu, dar să-l și ucidă în aceeași clipă, să devină apoi el însuși Dumnezeu, dar numai pentru a se prăvăli de îndată într-o genune: ar deveni atunci un om tot atât de lipsit de sens ca și primul trecător venit, lipsit însă de orice posibilitate de tihnă" (I, 547).

O astfel de încarnare a umanității, totalitatea sa ca ființă absolută, dincolo de raport și de comunitate, întruchipează destinul pe care l-a dorit gîndirea modernă. "Lupta de neîmpăcat" este lupta din care nu vom ieși atîta vreme cît nu vom fi putut sustrage comunitatea acestui destin.

Într-un alt text care strămută logica precedentului în planul cunoașterii, Bataille mai scria:

"Dacă «mimez» cunoașterea absolută, iată că devin cu necesitate eu însumi Dumnezeu (în sistem, nu poate exista cunoaștere care să treacă dincolo de cunoașterea absolută, nici chiar în Dumnezeu). Gîndirea acestui

eu însumi – a lui ipse – nu a putut să se facă absolută decît devenind totul. Fenomenologia spiritului combină două momente esențiale care desăvîrșesc un cerc: acestea sînt desăvîrșirea graduală a conștiinței de sine (a acestui ipse uman), și faptul că acest ipse devine totul (devine Dumnezeu) desăvîrșind cunoașterea (și distrugînd astfel tot ce este particular în el, desăvîrșind așadar negarea de sine, devenind cunoaștere absolută). Dar dacă, oarecum prin contagiune și prin mimă, eu împlinesc astfel în mine mișcarea circulară a lui Hegel, atunci definesc, dincolo de limitele atinse, nu atît un necunoscut cît un de necunoscut. Care este de necunoscut nu datorită insuficienței rațiunii ci prin natură (mai mult, pentru Hegel, nu ne-am putea preocupa de acest dincolo decît în lipsa posedării cunoașterii absolute...). Presupunînd astfel că sînt Dumnezeu, că sînt în lume avînd siguranța lui Hegel (suprimînd umbra și îndoiala), cunoscînd totul și chiar și motivul pentru care cunoașterea desăvîrșită cerea ca omul, nenumăratele particularități ale ipseității și istoria să se producă, exact în acest moment se formulează întrebarea care cufundă existența umană, divină... în negura fără de întoarcere; de ce trebuie să existe ceea ce eu cunosc? De ce e o necesitate? În această întrebare se ascunde – ea nu apare de la început – o extremă sfîșiere, atît de adîncă încît nu-i răspunde decît tăcerea extazului" (V, 127–128).

Sfîșierea ascunsă în această întrebare este sfîșierea pe care o provoacă întrebarea însăși între totalitatea lucrurilor care sînt – considerată ca absolut, adică separată de orice alt "lucru" – și *ființa* (care nu este un "lucru") grație căreia sau în numele căreia aceste lucruri, în totalitate, sînt. Această sfîșiere (analoagă, dacă nu chiar identică, cu diferența ontico-ontologică a lui Heidegger) definește un *raport* al absolutului, impune absolutului un raport cu propria sa ființă, în loc să imanentizeze această ființă în totalitatea absolută a ființării. Ființa "însăși" ajunge astfel să se definească drept raport, drept non-absolutitate și, dacă vreți – în orice caz, eu asta încerc să spun –, drept comunitate.

Extazul răspunde – dacă e propriu-zis un "răspuns" – imposibilității absolutității absolutului sau imposibilității "absolute" a imanenței desăvîrșite. Extazul, înțeles potrivit acestui motiv riguros pe care îl regăsim, cu condiția să-l urmărim istoria filosofică înainte de Bataille și în vremea lui, și la Schelling și la Heidegger, nu definește nici o efuziune și încă și mai puțin vreo efervescență iluminată. El definește strict imposibilitatea, deopotrivă ontologică și gnoseologică, a unei imanențe absolute (sau: a absolutului, și deci a imanenței) și, prin urmare, imposibilitatea unei individualități în sens strict, precum și a unei pure totalități colective. Tema individului și aceea a comunismului sînt strîns solidare cu și în problematica generală a imanenței². Ele

2. Sînt mărturie în acest sens modul în care Michel Henry îl citește pe Marx, o lectură orientată de reciprocitatea conceptuală a "individului" și a "vieții imanente". În această perspectivă, "individul scapă din principiu puterii dialecticii" (Marx, vol. II, Paris, Gallimard, 1976, p. 46).

sînt solidare cu un refuz al extazului. Pentru noi, problema comunității este de acum inseparabilă de o problemă a extazului: altfel spus, așa cum începem să înțelegem, de o chestiune a ființei considerate a fi altceva decît abso-luitatea totalității ființării.

Comunitatea sau ființa-extatică a ființei înseși? Aceasta ar fi întrebarea.

* * *

(Notez aici o reticență, asupra căreia voi reveni în cele ce urmează: în spa-tele temei individului, însă dincolo de ea, poate că ar trebui să se dezvăluie chestiunea singularității. Ce înseamnă *un* corp, *un* chip, *o* voce, *o* moarte, *o* scriitură – nu indivizibile, ci singulare? Care este necesitatea lor singulară, în împărțășirea care divizează și care face să comunice corpurile, vocile, scrie-riile în general și în totalitate? În definitiv, această chestiune pare să consti-tue exact reversul problemei absolutului. În această calitate, ea aparține în mod constitutiv problemei comunității, în orizontul căreia va trebui, așadar, să o luăm în considerare. Singularitatea nu are însă niciodată natura sau struc-tura individualității. Singularitatea nu are loc în registrul atomilor, identități identificabile dacă nu chiar identice, ci în planul acestui neidentificabil *di-namen*. Ea este în legătură cu extazul: nu am putea spune de-a dreptul că ființa singulară este subiectul extazului, fiindcă acesta nu are un “subiect”, ci trebuie să spunem că extazul (comunitatea) i se întîmplă ființei singulare.)

* * *

Solidaritatea dintre individ și comunism în sînul unei gândiri a imanenței, care nu cunoaște extazul, nu constituie totuși o simplă simetrie. Comunis-mul – de exemplu în exuberanța generoasă care îl face pe Marx să nu se oprească înainte de a indica, dincolo de reglarea colectivă a necesității, o domnie a libertății în care o muncă în exces nu ar mai fi *muncă* exploatată, ci artă și invenție – comunică cu o extremitate a jocului, a suveranității, chiar a extazului, căreia individul, ca atare, îi este definitiv sustras. Această comu-nicare a rămas însă îndepărtată, secretă, ignorată cel mai adesea tocmai de comunism (să zicem, pentru a ilustra cele spuse, ignorată de Lenin, de Stalin, de Troțki), mai puțin în străfulgerările poeziei, ale picturii și ale cine-matografiei în primele momente ale revoluției Sovietelor, sau în motivele pe care Benjamin le-a putut considera drept temeuri pentru a se numi marx-ist, sau în ceea ce Blanchot a încercat să înscrie sau să propună (mai degrabă decît să semnifice) prin cuvîntul “comunism” (“Comunismul: ceea ce exclude

Ceea ce mi-ar îngădui să-mi așez întregul demers sub această indicație generală: există două moduri de a scăpa dialecticii (adică medierii în totalitate), fie prin disimularea în imanență, fie prin deschiderea negativității pînă la o lăsa “fără întrebuițare” (așa cum spune Bataille). În acest din urmă caz, nu există o imanență a negativității: “există” extaz, atît al cunoașterii precum și al istoriei și al comunității.

(și se exclude din) orice comunitate deja constituită^{2 bis}). Dar chiar și acest lucru a fost în cele din urmă dat uitării, nu numai de către comunismul “real”, ci, la o privire atentă, și de către acești “comuniști” singulari, care n-au pu-tut probabil ști niciodată (pînă acum, cel puțin) unde începea și unde se sfîrșea metafora (sau hiperbola) în modul în care ei întrebuițau cuvîntul, și care mai ales n-au știut – presupunînd că trebuie găsit un alt cuvînt – ce alt trop sau ce ștergere a tropilor s-ar fi potrivit pentru a indica ceea ce bîn-tuia modul în care ei întrebuițau “comunismul”.

Ei au putut comunica, prin acest mod de întrebuițare, cu o gândire a artei, a literaturii și a gândirii înseși – alte figuri sau alte exigențe ale extazu-lui –, însă nu au putut comunica cu adevărat, explicit și tematic (chiar dacă “explicitul” și “tematicul” nu sînt aici decît niște categorii foarte nesigure...) cu o gândire a comunității. Sau, altfel spus, comunicarea lor cu o astfel de gândire a rămas secretă sau suspendată.

Eticile, politicile, filosofiele comunității, atunci cînd au existat (și au exis-tat întotdeauna, chiar și reduse la simple vorbării despre fraternitate sau la laborioase montaje pe tema “intersubiectivității”), și-au urmat căile sau fundăturile lor umaniste fără a bănuî o clipă măcar că aceste voci singula-re vorbeau despre comunitate, și nu vorbeau poate decît despre ea, fără a bănuî că o experiență reputat “literară” sau “estetică” era implicată în expe-riența comunității și în legătură cu ea. (Ne aducem oare îndeajuns aminte, pentru a lua un alt exemplu, ce au însemnat primele scrieri ale lui Barthes și alte cîteva scrieri mai tîrzii?)

Pe urmă, aceleași voci care nu putuseră să comunice ceea ce, poate fă-ră știința lor, ele spuneau de fapt, au fost exploatate – și acoperite – de către aceste declarații zgomotoase ce poartă stindardul “revoluțiilor culturale”, de către tot felul de “scrieri comuniste” sau de “inscripții proletare”. Nu fără temei, în ciuda vederilor lor înguste, profesioniștii societății au văzut în toa-te acestea cînd numai o formă burgheză și pariziană (sau berlineză) de *Pro-letkult*, cînd numai revenirea inconștientă a unei “Republici a artiștilor”, al cărei motiv fusese inaugurat, cu două secole mai devreme, de către roman-ticii de la Iena. Într-un fel sau altul, era vorba de un sistem simplu, clasic și dogmatic al adevărului: o artă (sau o gândire) adecvată politicului (formeii sau orînduirii comunității), o politică adecvată artei. Presupoziția era tot aceea a unei comunități care se efectuează în absolutul operei, sau care se efectuează ea însăși ca operă. Din acest motiv, și orice ar fi pretins, această modernitate rămînea, în principiul său, un umanism.

Va trebui să revenim asupra cauzelor care au făcut să se ivească – fie și cu prețul naivității sau al contrasensului – exigența unei experiențe literare³

^{2 bis}. “Le communisme sans héritage”, revista *Comité*, 1968, în *Gramma* n° 3/4, 1976, p. 32.

³. Pentru moment trebuie reținut doar faptul că “literatura” nu trebuie luată în nici un caz aici în sensul pe care Bataille îl dădea acestui cuvînt atunci cînd scria de pildă (criticînd el însuși scrierile *L'expérience intérieure* și *Le coupable*): “Adesea ele sînt pe placul spiritelor vagi

a unei imanențe familiale a umanității, și mai apoi a istoriei ca imanență a mintuirii.)

Gîndirea sau dorința comunității ar putea așadar să nu fie decît invenția tardivă care a încercat să răspundă realității dure a experienței moderne: faptul că divinitatea se retrăgea infinit din imanență, că dumnezeul-frate era în fond *el însuși* un *deus absconditus* (e ceea ce a înțeles Hölderlin), și că esența divină a comunității – sau comunitatea ca existență a esenței divine – era imposibilul însuși. Ceea ce a putut fi numit moartea lui Dumnezeu: această expresie poartă în sine posibilitatea, dacă nu chiar necesitatea unei învieri care să îi restituie și pe om și pe Dumnezeu unei comune imanențe. (Stau mărturie în acest sens nu numai Hegel, ci și Nietzsche însuși, cel puțin parțial.) Discursul “morții lui Dumnezeu” reprezintă la rîndul lui un mod de a nesocoti faptul că “divinul” nu este ceea ce este (dacă “este”) decît sustras imanenței, sau retras din ea – dacă vreți, în ea, retras din ea. Ceea ce trebuie luat mai cu seamă în acest sens foarte precis că divinul este sustras imanenței nu pentru că ar exista ceva “divin”, ci, dimpotrivă, ceva de genul “divinului” poate exista tocmai în măsura în care imanența este ea însăși, ici și colo (dar e oare cu puțință de localizat? nu este mai degrabă ceea ce localizează, ceea ce spațiază?), sustrasă imanenței. (Și, pentru a încheia, poate că va trebui să nu mai vorbim de “divin”. Poate că va trebui să învățăm că moartea, iubirea, libertatea, singularitatea, comunitatea sînt nume ale “divinului” atît datorită faptului ele îl înlocuiesc – și nu îl depășesc conservîndu-l sau nu îl relansează –, cît și datorită faptului că această înlocuire nu are nimic antropomorfic sau antropocentric, și nu dă loc nici unei devenirii umane a “divinului”. Comunitatea va constitui, de acum înainte, atît limita umanului cît și a divinului. O dată cu Dumnezeu sau cu zeii, comuniunea – substanță și act, act al substanței imanente comunicate – este definitiv retrasă comunității⁴.)

Conștiința creștină, modernă, umanistă a pierderii comunității are, așadar, toate șansele să fie de fapt iluzia transcendentă a unei rațiuni care trece dincolo de marginile experienței sale posibile, care, în fond, este experiența imanenței sustrate. *Comunitatea nu a avut loc* sau, mai degrabă, dacă e o certitudine că umanitatea a cunoscut (sau mai cunoaște încă, în afara lumii industriale) legături sociale cu totul diferite de cele pe care le cunoaștem noi, comunitatea nu a avut loc după modelul proiecțiilor pe care noi le facem cu privire la ea asupra acestor socialități diferite. Ea nu a avut loc la indienii Guayaquí, nu a avut loc într-o epocă a colibelor, nu a avut loc în “spiritul unui popor” hegelian, și nici în acea *agapê* creștină. *Gesellschaft* nu a venit, o dată cu statul, cu industria și cu capitalul, să destrame o *Gemeinschaft* anterioară. Ar fi fără îndoială mai corect, punînd capăt tuturor revirimentelor interpretării etnologice și tuturor mirajelor originii sau ale unui “odinioară”, să spunem că *Gesellschaft* – “societatea”, asocierea disociantă a forțelor, a

nevoilor și a semnelor – a luat locul unui lucru pentru care nu avem nici nume, nici concept, un lucru care provenea deopotrivă dintr-o comunicare mult mai amplă decît cea a legăturii sociale (cu zeii, cu cosmosul, cu animalele, cu morții, cu necunoscuții), și dintr-o segmentare mult mai accentuată, mult mai nuanțată a aceluiași raport, provocînd adesea efecte mai dure (de singurătate, de respingere, de avertisment, de lipsă de asistență) decît așteptăm de la un minim comunitar în legătura socială. *Societatea* nu s-a făurit pe ruinele unei *comunități*. Ea s-a făptuit în dispariția sau în conservarea a ceea ce – triburi sau imperii – nu avea poate mai multe în comun cu ceea ce noi numim “comunitate” decît cu ceea ce numim “societate”. Așa încît comunitatea, departe de a fi ceea ce ar fi rupt sau ar fi pierdut societatea, este *ceea ce ni se întîmplă* – problemă, așteptare, eveniment, imperativ – pornind de la societate.

Așadar, nu s-a pierdut nimic și, din acest motiv, nimic nu e pierdut. Tot ce s-a pierdut sîntem noi înșine, noi cei peste care se prăvălește “legătura socială” (raporturile, comunicarea), invenția noastră, precum plasa unei capcane economice, tehnice, politice, culturale. Țintuiți în ochiurile sale, ne-am făurit fantasma comunității pierdute.

* * *

Ceea ce s-a “pierdut” din comunitate – imanența și intimitatea unei comuniuni – s-a pierdut doar în sensul în care o astfel de “pierdere” este constitutivă “comunității” înseși.

Ceea ce nu reprezintă o pierdere: dimpotrivă, imanența este tocmai ceea ce, dacă ar avea loc, ar suprima pe dată comunitatea, sau comunicarea, ca atare. Moartea nu este doar exemplul acestei suprimări, ci adevărul său. În moarte, dacă vedem în ea ceea ce face să advină imanența în moarte (descompunerea ca reîntoarcere în natură, “totul se întoarce în țărînă și reîntre în joc” – sau versiunile paradisiace ale aceluiași “joc”) și dacă uităm ceea ce o face întotdeauna ireductibil *singulară*, nu mai există comunitate sau comunicare: nu mai există decît identitatea continuă a atomilor.

Tocmai de aceea, adevărul întreprinderilor politice sau colective dominate de voința de imanență absolută este adevărul morții. Imanența, fuziunea de tipul comuniunii nu au o altă logică decît logica sinuciderii comunității care se reglează pe baza ei. Așa se face că logica Germaniei naziste nu a fost doar aceea a exterminării celuilalt, a sub-omului exterior comuniunii de sînge și de sol, ci, virtual, și logica sacrificiului tuturor acelor care, în comunitatea “ariană”, nu satisfăceau criteriul *purei* imanențe, așa încît – astfel de criterii fiind evident imposibil de stabilit – o extrapolare plauzibilă a procesului ar fi putut fi reprezentată de sinuciderea națiunii germane înseși: de altfel, nu ar fi întru totul fals să spunem că acest lucru a avut cu adevărat loc, în anumite privințe ale realității spirituale ale acestei națiuni.

Sinuciderea sau moartea comună a îndrăgostiților este una din figurile mitico-literare ale acestei logici a comuniunii în imanență. În fața acestei

4. Cf. J.-L. Nancy, “Des lieux divins”, în *Qu'est-ce que Dieu?*, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1985.

figuri, nu se știe care anume dintre comuniune sau iubire servește drept model, în moarte, celeilalte. În realitate, moartea desăvârșește, o dată cu imanența celor doi îndrăgostiți, reciprocitatea infinită a celor două instanțe: dragostea pasională concepută pe modelul comuniunii creștine și comunitatea gândită pe principiul iubirii. Statul hegelian stă la rîndul lui mărturie în acest sens, el care nu se întemeiază desigur pe modelul iubirii – fiindcă aparține sferei “spiritului obiectiv” –, dar care, cu toate acestea, are ca *principiu* realitatea iubirii, adică faptul “de a avea în altul momentul propriei sale subzistențe”. În acest stat, fiecare își are adevărul în acest celălalt care este statul însuși și a cărui realitate nu se prezintă niciodată în mai mare măsură decît atunci cînd membri săi își dau viața într-un război pe care monarhul, prezență-lasine efectivă a Statului-Subiect, îl va fi hotărît singur și în chip liber⁵.

Fără îndoială, jertfirea pentru comunitate – și deci de către ea – a putut și poate să fie plină de sens: cu condiția ca acest “sens” să fie acela al unei comunități și cu condiția ca această comunitate să nu fie o comunitate a morții (în forma în care o cunoaștem cel puțin de la Primul Război mondial încoace, ceea ce justifică totodată refuzul de “a muri pentru patrie”). Ori comunitatea imanenței umane, omul devenit egal cu sine sau cu Dumnezeu, cu natura și cu înfăptuirile sale proprii, este o astfel de comunitate a morții – sau a morților. Omul împlinit al umanismului, individualist sau comunist, este omul mort. Altfel spus, moartea nu este aici excesul incontrollabil al finitudinii, ci împlinirea infinită a unei vieți imanente: devorîndu-și oarecum propria transcendență, civilizația creștină a ajuns să-și propună în chip de operă supremă tocmai această moarte transformată în imanență, pe scurt, această resorbție a morții. De la Leibniz încoace, în universul nostru nu mai există moarte: într-un fel sau altul, o circulație absolută a sensului (a valorilor, a scopurilor, a Istoriei...) copleșește sau resoarbe orice negativitate finită, scoate din fiecare destin singular finit o plus-valoare de umanitate sau de supra-umanitate infinită. Ceea ce presupune însă tocmai moartea fiecăruia și a tuturor în viața infinitului.

Generații de cetățeni și de militanți, de muncitori și de slujbași ai statelor și-au închipuit moartea resorbită sau sublimată în viitorul unei comunități ajunse la imanența sa. De acum înainte, noi nu mai avem decît conștiința amară a îndepărtării tot mai mari de o asemenea comunitate, fie ea Poporul, Națiunea sau Societatea Producătorilor. Însă această conștiință, la fel ca și conștiința “pierderii” comunității, este superficială. În realitate, moartea nu se sublimează. Comuniunea viitoare nu se îndepărtează și nu este amînată: ea nu a avut niciodată un viitor; ea nu ar putea nici să advină, nici să alcătuiască un viitor. Ceea ce alcătuieste un viitor și, prin urmare, ceea ce advine cu adevărat, este întotdeauna moartea singulară – ceea ce nu înseamnă că ea nu survine în comunitate: dimpotrivă, și voi ajunge și la acest as-

pect. Însă comuniunea nu este viitorul morții, tot așa cum nici moartea nu este numai trecutul perpetuu al comunității.

Desigur, milioane de morți sînt *justificate* de revolta celor care mor: ele sînt justificate ca replică la intolerabil, ca insurecții împotriva oprîmării sociale, politice, tehnice, militare, religioase. Însă aceste morți nu sînt *sublimare*: nici o dialectică și nici o izbăvire nu conduce aceste morți la o altă imanență decît aceea... a morții (a încetării, a descompunerii, care nu sînt decît niște parodii sau niște reversuri ale imanenței). Ori epoca modernă nu a gîndit justificarea morții decît sub forma salvării sau a depășirii dialectice a istoriei. Epoca modernă s-a încrîncenat să *reînnoade* timpul oamenilor și al comunităților lor într-o comuniune nemuritoare în care moartea pierde, în cele din urmă, sensul fără sens pe care ar trebui să îl aibă – și pe care îl are, obstinat.

Iată-ne condamnați, obligați să căutăm acest sens fără sens al morții mai degrabă altundeva decît în comunitate. Este însă un gest absurd (e absurditatea unei gîndiri a individului). Moartea este indisociabilă de comunitate, fiindcă tocmai prin moarte se revelează comunitatea – și reciproc. Nu întîmplător motivul acestei revelări reciproce a preocupat atît unele gîndiri hrănite din etnologie cît și gîndirea lui Freud, aceea a lui Heidegger și, în același timp, gîndirea lui Bataille, adică în timpul care ducea de la Primul la al Doilea Război mondial.

Motivul revelării prin moarte a ființei-împreună, sau a ființei-cu, și motivul cristalizării comunității în jurul morții membrilor săi, *adică în jurul “pierderii” (al imposibilității) imanenței lor*, și nu în jurul contopirii lor fuzionale în vreo ipostază colectivă, ne introduce într-un spațiu de gîndire incommensurabil cu toate problematicile socialității și ale intersubiectivității (inclusiv problematica husserliană a lui *alter ego*) în care, orice ar fi făcut, filosofia rămînea prizonieră. Moartea excedă fără recurs resursele unei metafizici a subiectului. Fantasma acestei metafizici, fantasma pe care Descartes (aproape că) nu a îndrăznit să o nutrească, dar pe care teologia creștină o propunea deja, este fantasma unui mort care spune, precum domnul Waldemar la Villiers, “eu sînt mort” – *ego sum ... mortuus*. Dacă *eu* nu poate spune că este mort, dacă *eu* dispăre efectiv în moartea sa, în această moarte care reprezintă tocmai ceea ce îi este cel mai propriu, cel mai inalienabil, aceasta înseamnă că *eu* este altceva decît un subiect. Întreaga cercetare heideggeriană asupra “ființei-pentru (sau întru)-moarte” nu a avut alt sens decît să caute să enunțe acest lucru: *eu* nu este – nu *sînt* – un subiect. (Cu toate că, atunci cînd a fost vorba despre comunitatea ca atare, același Heidegger s-a rătăcit în viața unui popor și a unui destin cel puțin în parte conceput ca subiect⁶. Ceea ce dovedește fără urmă de îndoială că “ființa-întru-moarte” a *Dasein-*

5. Cf. J.-L. Nancy, “La juridiction du monarque hégélien”, in *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981.

6. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe, “La transcendance finit dans le politique”, in *Rejouer le politique*, op. cit., și G. Granel, “Pourquoi avoir publié cela?”, in *De l'Université*, Toulouse, T.E.R., 1982 [G. Granel, “De ce am publicat acest lucru?”, in *Despre Universitate*, trad. rom. de Adrian T. Șirbu, Idea, Cluj, 2002].

ului nu fusese radical înscrisă în ființa-cu – în *Mitsein* –, și că această implicație ne rămîne de gîndit.)

Ceea ce nu este un subiect deschide și se deschide pe dată înspre o comunitate, a cărei gîndire excedă la rîndul său resursele metafizicii subiectului. Comunitatea nu țese între subiecți legătura unei vieți superioare, nemuritoare sau de dincolo de moarte (tot așa cum nu e țesută nici din legăturile inferioare ale unei consubstanțialități de sînge sau ale unei asocieri a nevoilor), ci este în mod constitutiv, în măsura în care poate fi vorba aici de “constituire”, în raport cu moartea acelora pe care, poate pe nedrept, îi numim “membrii” săi (dacă nu e vorba, în cazul ei, despre un organism). Însă moartea la care se raportează astfel nu este opera ei. Tot așa cum comunitatea nu este o operă, tot astfel ea nu face din moarte o operă. Moartea la care se raportează comunitatea nu *operează* trecerea ființei moarte la o anumită intimitate a comuniunii, iar, în ceea ce o privește, comunitatea nu *operează* o transfigurare a morților săi într-o anumită substanță sau într-un anumit subiect indiferent care – patrie, pămînt sau sînge natal, națiune, umanitate eliberată sau împlinită, falanster absolut, familie sau corp mistic. Ea este în raport cu moartea tocmai ca acel ceva din care e imposibil de *făcut operă* (decît operă de moarte, din moment ce există voința de a face din acest ceva o operă...). Această comunitate este aici pentru a asuma această imposibilitate sau, mai exact – căci nu există aici nici funcție și nici finalitate –, imposibilitatea de a face operă din moarte se înscrie și se asumă ca și comunitate.

Comunitatea e dezvăluită în moartea celui alt: ea este astfel întotdeauna dezvăluită celui alt. Comunitatea este ceea ce are întotdeauna loc prin celălalt și pentru celălalt. Ea nu este spațiul unor “eu” (“*moi*”) – substanțe sau subiecți, în definitiv nemuritori – ci spațiul unor “eu” (*je*), care sînt întotdeauna niște *ceilalți* (sau nu sînt nimic). Dacă într-adevăr comunitatea se dezvăluie în moartea celui alt, aceasta se datorează faptului că adevărata comunitate a eu-rilor (*je*) care nu sînt niște eu-ri (*moi*) este tocmai moartea. Nimic dintr-o comuniune care contopește *eu-rile* (*moi*) într-un *Eu* (*Moi*) sau într-un *Noi* superior. Este comunitatea alcătuită din *ceilalți*. Adevărata comunitate a ființelor muritoare sau moartea ca și comunitate înseamnă imposibilitatea lor comuniune. Comunitatea ocupă așadar acest loc deosebit: ea asumă imposibilitatea propriei sale imanențe, imposibilitatea unei ființe comunitare ca subiect. Comunitatea asumă și înscrie oarecum imposibilitatea comunității – iată trasarea și gestul ce aparțin propriului comunității. O comunitate nu este nici un proiect de contopire și, în genere, nici un proiect de producere sau de operare – nici un *proiect* pur și simplu (ceea ce marchează încă o dată diferența sa radicală față de “spiritul unui popor” care, de la Hegel la Heidegger, a întruchipat colectivitatea ca proiect și, reciproc, proiectul ca și colectiv – ceea ce nu înseamnă că nu e nimic de gîndit cu privire la singularitatea unui “popor”).

O comunitate este prezentarea în fața membrilor săi a adevărului lor muritor (ceea ce mai înseamnă că nu există o comunitate a ființelor nemuritoare;

ne putem închipui fie o societate, fie o comuniune a ființelor nemuritoare, nu și o comunitate, însă). Ea este prezentarea finitudinii și a excesului fără recurs care constituie ființa finită: moartea, dar și nașterea sa – numai comunitatea îmi prezintă nașterea mea –, și o dată cu ea imposibilitatea în ceea ce mă privește de a o retraversa și deopotrivă imposibilitatea de a trece dincolo de moartea mea).

“O dată ce și-a văzut semenul murind, cel rămas în viață nu mai poate subzista decît ieșit din sine.

(...)

“Fiecare dintre noi este atunci alungat din îngustimea persoanei sale și se pierde după puterile sale în comunitatea semenilor săi. Tocmai de aceea e necesar ca viața comună să se mențină la înălțimea morții. Trăsătura caracteristică a unui mare număr de vieți private este micimea. O comunitate nu poate dăinui însă decît menținîndu-se la nivelul de intensitate pe care îl conferă moartea, iar, de îndată ce se abate de la măreția proprie pericolului, comunitatea se destramă. Ea trebuie să ia asupra-și ceea ce destinul uman are «de neîmpăcat», «neîmpăcat», și să păstreze o nevoie însetată de slavă. Un om dintr-o mie poate să nu aibă, de-a lungul zilei, decît o intensitate de viață aproape nulă: el se comportă ca și cum moartea nu ar exista și se ține nevătămat sub nivelul său”. (VII, 245-246)

* * *

Bataille a mers fără îndoială cel mai departe în experiența crucială a destinului modern al comunității. În interesul, în definitiv încă prea neînsemnat (atunci cînd nu de-a dreptul frivol) arătat gîndirii sale, nu s-a remarcat încă îndeajuns în ce măsură această gîndire provine dintr-o exigență și dintr-o neliniște politice – sau, altfel spus, dintr-o exigență și dintr-o neliniște privitoare la politic, pe care le impunea gîndirea comunității.

Bataille a cunoscut mai întîi de toate experiența comunismului “trădat”. Mai tîrziu el a descoperit că nu se punea problema corectării sau a recuperării acestei trădări, în măsura în care, stabilindu-și ca scop omul, producerea omului și a omului producător, comunismul era în principiul său legat de o negare a suveranității omului, adică de o negare a ceea ce, în om, este ireductibil la imanența umană, sau de o negare a excesului suveran al finitudinii:

“Pentru un marxist, o valoare care depășește utilul poate fi concepută, și e chiar inevitabilă, însă ea este immanentă omului sau nu este. Ceea ce

7. În afară de Denis Hollier, încă în *Prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974, și în special prin publicația sa de la *Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979.

Francis Marmande a prezentat o analiză sistematică a preocupărilor politice ale lui Bataille în teza sa *George Bataille politique*, Presses Universitaires de Lyon, 1985.

transcende omul (și, bine înțeles, omul viu din lumea de aici) sau, deopotrivă, ceea ce depășește umanitatea comună (umanitatea fără privilegii), este fără discuție inadmisibil. Valoarea suverană este omul: producția nu este singura valoare, ea nu este decât mijlocul de a răspunde nevoilor omului; producția este cea care îl slujește pe om, și nu invers.

(...)

“Rămîne totuși întrebarea dacă nu cumva omul, căruia comunismul îi atribuie producția, a dobîndit această valoare suverană cu o condiție primordială: de a fi renunțat, pentru el însuși, la tot ceea ce este cu adevărat suveran. (...) Comunismul a înlocuit ireductibila dorință care este omul în chip pasionat, capricios, cu acelea dintre nevoile noastre care e cu puțință să fie împăcate cu o viață în întregime destinată producției” (VIII, 352–353).

Între timp, în anii treizeci, la Bataille s-au îngemănat o agitație revoluționară dornică să reda revoltei incandescența de care o lipsise statul bolșevic și o fascinație stîrmită de fascism, în măsura în care acesta părea să indice sensul, dacă nu cumva realitatea, unei comunități intense, menite exclusiv. (Nu trebuie să luăm cu prea multă ușurință această fascinație, nici în cazul lui Bataille și nici în multe alte cazuri. Fascismul mîrșav și fascismul ca recurs al capitalului, fascismul mizerabil încerca de asemenea să răspundă – mizerabil și mîrșav – domniei deja instalate, deja sufocante a societății. Fascismul a fost tresărirea grotescă și abjectă a unei obsesii a comuniunii, el a cristalizat motivul preteniei sale pierderi și nostalgia imaginii sale fuzionale. În această privință, fascismul a fost convulsia creștinismului și, în cele din urmă, el a fascinat întreaga creștinătate modernă. Nici o critică politico-morală a acestei fascinații nu poate da roade dacă acela care critică nu este în același timp capabil să deconstruiască sistemul comuniunii⁸.)

Însă, pe lângă disprețul pe care i l-a inspirat numaidecît josnicia moravurilor și a conducătorilor fasciști, Bataille a intuit faptul că nostalgia unei ființe comunale era în același timp dorința unei opere de moarte. Așa cum știm, el a fost obsedat de ideea că un sacrificiu uman ar trebui să pecetluiască destinul comunității secrete din *Acéphale*. Fără îndoială, a înțeles atunci, așa cum a scris mai târziu⁹, că adevărul sacrificiului cerea în cele din urmă sinuciderea sacrificatorului. Murind, acesta ar putea regăsi ființa victimei cufundată în secretul sîngeros al vieții comune. A înțeles astfel că acest adevăr propriu-zis divin – adevărul operatoriu și resurecțional a morții – nu este adevărul comunității ființelor finite și că, dimpotrivă, el conduce în infinitul imanenței. Aceasta nu este o oroare, e încă dincolo de oroare, este

8. Din nefericire, însă, criticile cele mai sfidătoare – și cele mai sterile – la adresa fascismului însuși sau la adresa celor care au fost nevoiți să înfrunte fascinația pe care acesta o exercita, sînt formulate în general tocmai în numele celor mai convenționale atitudini politice sau morale.

9. Cf., de pildă, Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VII, p. 257.

absurditatea totală – sau pentru a spune astfel infantilitatea dezastruoasă – a opereii de moarte a morții, considerată ca operă a vieții comune. Și trebuie că tocmai această absurditate, care este în fond un exces de sens, o concentrare absolută a voinței de sens, i-a dictat lui Bataille să se retragă din întreprinderile comunitare.

A înțeles astfel natura derizorie a tuturor nostalgiilor comuniunii, el care timp îndelungat își reprezentase – într-un fel de conștiință exacerbată a “pierderii” comunității, pe care a împărtășit-o cu o întreagă epocă – societățile arhaice, orînduirile lor sacre, gloria societăților militare și regale, nobletea feudalității, ca pe formele dispărute și fascinante ale unei intimități reușite a faptului-de-a-fi-în-comun cu sine însuși.

Acestui tip modern și febril de “rousseauism” (de care nu e totuși sigur că Bataille s-ar fi desprins vreodată în întregime: o să revin la acest aspect), a trebuit să-i opună o dublă constatare: pe de o parte, sacrificiul, slava, cheltuielile rămîneau simulate atîta vreme cît nu mergeau pînă la opera de moarte și cîtă vreme non-simularea era așadar imposibilul însuși; pe de altă parte, însă, opera de moarte se desăvîrșea chiar și în simulare (adică în simularea ființei imanente), în orice caz relativ, în dominarea, oprimarea, exterminarea și exploatarea la care, în cele din urmă, ajungeau toate sistemele socio-politice în care excesul unei transcendențe era, ca atare, vrut, prezentat, (simulat) și instituit în imanență. Nu numai Regele-Soare amestecă aservirea statului cu strălucirile unei glorii sacre; orice regalitate a detunat deja dintotdeauna suveranitatea pe care o expune ca mijloc de dominare și de extorcare:

“Adevărul e că putem suferi din pricina a ceea ce ne lipsește, însă, deși ne putem arăta în mod paradoxal nostalgici, nu putem regreta edificiul religios și regal al trecutului decât într-un mod cu totul aberant. Efortul căruia i-a răspuns acest edificiu nu a fost decât un imens eșec și, dacă e adevărat că esențialul lipsește în lumea în care edificiul s-a prăbușit, nu putem decât să mergem mai departe, fără a ne imagina, fie și pentru o clipă, posibilitatea unei reveniri înapoi”(VIII 275).

La Bataille, răsturnarea nostalgiei unei comunități pierdute în conștiința unui “imens eșec” al istoriei comunităților avea legătură cu “experiența întregitoare” al cărei conținut, adevăr sau învățătură de pe urmă, se enunță astfel: “Suveranitatea nu este NIMIC.” Altfel spus, suveranitatea este expunerea suverană la un exces (la o transcendență) care nu se prezintă, care nu se lasă apropiat (și nici simulat), care nici măcar nu se dă – ci, mai degrabă, căruia ființa îi este abandonată. Excesul căruia i se expune suveranitatea și căruia ne expune nu este, într-un sens apropiat poate de cel în care Ființa heideggeriană “nu este”, adică în acest sens în care ființa ființării finite nu este atît ceea ce o face să fie cît mai degrabă ceea ce o lasă abandonată unei astfel de expuneri. Ființa ființării finite o expune la sfîrșitul ființei.

Astfel, expunerea la NIMICUL suveranității este contrariul mișcării unui subiect care ar ajunge la limita neantului (ceea ce constituie, în fond, mișcarea

permanentă a Subiectului, ce devorează indefinit *in sine* neantul reprezentat de tot ceea ce nu este *pentru sine*; în cele din urmă, avem de-a face cu autofagia adevărului). “În” “NIMIC”, sau în nimic – în suveranitate –, ființa este “afară din sine”; ființa este într-o exterioritate imposibil de recuperat, sau poate ar trebui să spunem că este *dintru* această exterioritate, că este dintr-un afară pe care nu și-l poate raporta, dar cu care întreține un raport esențial și incommensurabil. Acest raport rînduiește la locul ei ființa singulară. Tocmai de aceea, “experiența interioară” de care vorbește Bataille nu are nimic “interior” sau “subiectiv”, ci este indisociabilă de experiența acestui raport cu o exterioritate incommensurabilă. Comunitatea este singura care îi furnizează spațiul sau ritmul acestui raport.

În acest sens, Bataille este fără îndoială cel care a făcut primul, sau în chipul cel mai acut, experiența modernă a comunității: nici operă de produs, nici comuniune pierdută, ci spațiul însuși, și spațierea experienței exteriorității, [a faptului de a fi] afară-din-sine. Punctul crucial al acestei experiențe a fost exigența – ce ia în răspăr întreaga nostalgie, adică întreaga metafizică a comuniunii – unei “conștiințe clare” a separării, adică a unei “conștiințe clare” (de fapt, însăși *conștiința de sine* hegeliană, *suspendată* însă pe limita accesului său la *sine*) a faptului că imanența sau intimitatea nu poate să fie regăsită, și a faptului că, în definitiv, ea *nu este* de regăsit.

Cu toate acestea, tocmai din acest motiv, exigența “conștiinței clare” este așadar contrariul unui abandon al comunității și, de exemplu, al unei replieri pe pozițiile individului. Individul ca atare nu este decât un lucru¹⁰, iar, pentru Bataille, *lucrul* ar putea fi definit ca ființa fără comunicare și fără comuniune. Clara conștiință a *noptii* comuniunii – această conștiință aflată la extremitatea conștiinței și care reprezintă totodată suspendarea dorinței hegeliene (a dorinței de recunoaștere a conștiinței), întreruperea finită a dorinței infinite și infinita sincopă a dorinței finite (suveranitatea însăși: dorință în afara dorinței și stăpînire în afara sinelui) –, această “clară” conștiință nu poate avea loc altundeva decât în comunitate sau, mai degrabă, ea nu poate avea loc decât ca și comunicare a comunității: ca acel ceva ce comunică în comunitate și, deopotrivă, ca acel ceva pe care îl comunică comunitatea¹¹.

10. Cf., de pildă, Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. VII, p. 312.

11. Mă slujesc de termenul “comunicare” așa cum îl folosește Bataille, adică potrivit regimului unei permanente violențe făcute semnificației cuvîntului, deopotrivă în măsura în care ea indică subiectivitatea sau intersubiectivitatea, și în măsura în care ea denotă transmiterea unui mesaj și a unui sens. La limită, acest cuvînt este de nesușinut. Îl păstrez fiindcă rezonează cu “comunitatea”, însă îi suprapun (ceea ce uneori înseamnă că îl înlocuiesc cu) cuvîntul “împărtășire”. Violența pe care Bataille o aplică conceptului de “comunicare” era conștientă de insuficiența sa: “*Ființa izolată, comunicarea* nu au decât o singură realitate. Nu există nicăieri “ființe izolate” care să nu comunice, nici “comunicare” independentă de punctele de izolare. Să ne îngrijim să îndepărtăm două concepte prost făcute, reziduri ale unor credințe puerile. Cu această condiție, va fi dezlegată cea mai prost înnoțată problemă” (VII, 553). Ceea ce trimitea, în definitiv, la deconstrucția acestui concept, în felul în care a angajat-o Derrida (“Signature, événement, contexte” în *Marges de la philosophie*,

Această conștiință – sau această comunicare – este extazul: altfel spus, *eu* nu am niciodată o astfel de conștiință drept conștiința *mea*, dimpotrivă, *eu* nu am decât în și prin comunitate. Fapt care seamănă, pînă la confuzie aproape, cu ceea ce, în alte contexte, am putea numi un “inconștient colectiv”, și mai seamănă poate încă și mai mult cu ceea ce este posibil să reperăm grație lui Freud ca esența – în cele din urmă colectivă – a ceea ce el numește inconștient. Nu e însă un inconștient – altfel spus, nu e nici reversul și nici clișeul subiectului. Nu e nimic care să aibă de-a face cu structura de *sine* a subiectului: este conștiința clară aflată la extremitatea clarității sale, acolo unde faptul de a fi conștiință *de sine* se dovedește a fi în afara sinelui conștiinței.

Comunitatea, care nu este un subiect, și încă și mai puțin un subiect (conștient sau inconștient) mai amplu decât “eu” (“moi”), *nu are*, nu posedă această conștiință: comunitatea *este* conștiința extatică a noptii imanenței, în măsura în care o asemenea conștiință este întreruperea conștiinței-de-sine.

* * *

Bataille a știut mai bine ca oricine – a fost singurul care a deschis calea unei asemenea cunoașteri – ce anume alcătuiește mai mult decât o simplă conexiune între extaz și comunitate, ce anume face din extaz locul comunității și reciproc, sau prin ce anume, potrivit unei topologii atopice, circumscrierea unei comunități sau, mai bine zis, arealitatea ei (natura ei de arie, de spațiu format), nu este un teritoriu, ci formează arealitatea unui extaz¹² așa cum, reciproc, forma unui extaz este aceea a unei comunități.

Cu toate acestea, Bataille însuși a rămas, pentru a spune astfel, suspendat între cei doi poli ai extazului și comunității. Reciprocitatea celor doi poli constă în aceea că, dîndu-și loc unul celuilalt – arealizîndu-se –, ei se limitează unul pe celălalt – ceea ce constituie o altă “arealizare”, o suspendare a imanenței în direcția căreia conexiunea lor angajează totuși. Această dublă arealizare întemeiază rezistența la fuziune, la opera de moarte, iar această rezistență este faptul ființei-în-comun ca atare: fără această rezistență, nu am rămîne niciodată îndelung în comun, am fi foarte repede “realizați” într-o ființă totală și unică. – Pentru Bataille, polul extazului a rămas însă legat de orgiasmul fascist, sau cel puțin de sărbătoare, a căror nostalgie ambiguă a reapărut, după el, în 1968 – atîta vreme cît extazul era reprezentat în termeni de grup și de politică.

Paris, Minuit, 1972), și în felul diferit în care ea se continuă la Deleuze și Guattari (“Postulats de la linguistique” în *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980). Aceste operații conduc în chip necesar la o reevaluare generală a comunicării în comunitate și a comunității (a vorbirii, a literaturii, a schimbului, a imaginii etc.), în raport cu care folosirea termenului de “comunicare” nu poate fi decât prealabilă și provizorie.

12. Cu toate că ar trebui reformulate plecînd de aici toate problemele legate de teritoriu, de frontiere, de repartizările locale de toate genurile – de distribuiri urbane, de pildă.

Polul comunității era solidar, pentru el, cu ideea comunistă. Aceasta din urmă purta totuși motivele dreptății și al egalității fără de care, oricum s-ar cădea să le transcriem, tentativa comunitară nu poate fi decât o farsă. În această privință cel puțin, comunismul rămânea o exigență inevitabilă sau, așa cum scria Bataille: "În zilele noastre efectul moral al comunismului predomină" (VIII, 367). De aceea, analizând raportul negator dintre comunism și suveranitate, el nu a încetat să spună: "Fără urmă de îndoială, este de dorit să se șteargă diferențele; este de dorit să se stabilească o egalitate veritabilă, o veritabilă nediferențiere", adăugînd imediat: "Dar dacă e cu puțință ca în viitor oamenii să fie din ce în ce mai puțin interesați de diferența lor față de alții, aceasta nu înseamnă că ei încetează să fie interesați de ceea ce este suveran" (VIII, 323).

Or i-a fost imposibil să lege formele suveranității – sau extazul – de comunitatea egalitară și chiar de comunitatea în general, altfel decât printr-o petiție de acest gen. Aceste forme – în esență suveranitatea îndrăgostiților și aceea a artistului, și una și cealaltă și una în cealaltă sustrasese atât orgiasmului fascist, cât și egalității comuniste – nu au putut să-i apară altfel decât ca extaze, dacă nu propriu-zis "private" (ce sens ar putea să aibă aceasta?), atunci cel puțin izolate, fără contact – fără contact reperabil, enunțabil, în orice caz – cu comunitatea în care ele trebuiau totuși să fie ținute, realizate sau înscrise, sub amenințarea de a pierde, în fond, însăși valoarea lor suverană.

O comunitate ce se refuză extazului, un extaz ce se retrage din comunitate, în ambele cazuri în chiar gestul prin fiecare își angajează propria comunicare: putem presupune că tocmai această dificultate decisivă explică atât neterminarea *Suveranității*, cât și nepublicarea *Teoriei religiei*. În ambele cazuri, demersul sfîrșea prin a eșua dincoace de comunitatea extatică pe care și-o fixase ca sarcină a gândirii. Desigur, *nedesăvîrșirea* era una din exigențele efortului lui Bataille, care mergea mîna în mîna cu refuzul *proiectului* de care o gândire a comunității pare inexorabil legată. Însă știa și el că nu există non-proiect pur ("Nu putem spune pentru a tranșa: este un joc, este un proiect, ci doar: jocul, proiectul domină într-o activitate dată." VII, 220.) Și, chiar dacă jocul încerca să domine, intenția *Suveranității* era un proiect, care nu reușea să se formuleze. Cît despre partea de joc, ea se despărțea irevocabil de proiectul și în general de însăși gândirea comunității. Deși aceasta a fost unica preocupare a lui Bataille, conform experienței pe care o făcuse (această experiență terminală a epocii moderne, și care îi marchează limita, pe care o putem rezuma astfel: nu există experiență în afara comunității), în cele din urmă, el nu a putut să opună "eșecului imens" al istoriei politice, religioase și militare decât o suveranitate *subiectivă* a îndrăgostiților și a artistului – adică totodată excepția unor fulgurații "eterogene" smulse doar ordinii "omogene" a societății, și fără a comunica cu aceasta. Într-un mod paralel, va ajunge, fără a o dori și fără a o tematiza, la o opoziție aproape pură între *egalitatea* "dezirabilă" și o *libertate* imperioasă și capricioasă de genul suveranității cu care, de fapt,

se confundă¹³. Nu a putut fi nicidecum vorba despre o libertate care să dorească egalitatea dezirabilă, de exemplu. Altfel spus, nu s-a pus problema unei comunități care ar deschide în ea însăși și pornind de la ea însăși, în sinul ființei-în-comun, arealitatea unui extaz.

Bataille scrisese totuși, cu mult înainte (înainte de 1945, în orice caz):

"Pot să-mi închipui o comunitate cu o formă oricît de nedefinită, chiar și o comunitate informă: singura condiție este să fie pusă în comun o experiență a libertății morale, care să nu se reducă la semnificația plată, ce se anulează, ce se neagă pe sine, a libertății particulare" (VI, 252).

Tot el scrisese și acestea:

"Nu poate să existe cunoaștere fără o comunitate de cercetători, și nici experiență interioară fără o comunitate a celor ce o trăiesc (...) comunicarea este un fapt care nu se adaugă în nici un fel la realitatea umană, ci o constituie" (V, 37).

[Aceste rînduri vin după un citat din Heidegger, iar expresia de "realitate umană" repetă traducerea lui Corbin pentru *Dasein*.]

Și totuși, într-un mod paradoxal, dar aparent irezistibil, motivul comunității se estompează în scrierile din perioada *Suveranității*. Fără nici o îndoială, în profunzime, problematica rămîne aceea pe care o indicau textele anterioare. Totul se petrece însă ca și cum comunicarea fiecărei ființe cu NIMICUL ar începe să prevaleze asupra comunicării ființelor, sau ca și cum ar trebui renunțat la revelarea faptului că, în ambele cazuri, este vorba despre *același lucru*.

Totul se petrece ca și cum, în ciuda statomicii preocupării și a intențiilor sale, Bataille ar fi fost condus la o extremitate a experienței lumii în care a trăit – această lume care, odată cu războiul, a fost sfîșiată de o negare atroce a comunității și o de conflagrație mortală a extazului. În această încercare extremă, el nu a mai văzut să se ofere nici un chip, nici o schemă, și nici măcar un simplu reper pentru comunitate, o dată depășite figurile comunităților religioase sau mistice, și o dată încheiată figura prea umană a comunismului.

Într-o anumită măsură, această lume este și a noastră, iar variațiunile pripite, adesea simple ciorne, întotdeauna încărcate de umanism, care au fost schițate după război pe tema comunității, n-au schimbat datele esențiale ale problemei, atunci cînd nu le-au agravat. Venirea la lumină și în conștiință a comunităților decolonizate nu a modificat în profunzime această stare de lucruri, tot așa cum nici dezvoltarea din zilele noastre a formelor inedite

13. Ceea ce nu este fără legătură cu opoziția pe care H. Arendt o face între revoluțiile libertății și cele ale egalității. Și la Arendt, fecunditatea opoziției rămîne limitată într-o anumită măsură, și parțial incongruentă cu alte elemente ale gândirii sale.

ale ființei-în-comun – prin informație, precum și prin ceea ce numim “societatea multi-rasială” – nu a declanșat o adevărată reînnoire a unei probleme a comunității.

Însă dacă această lume care, la urma urmelor, s-a schimbat (iar Bataille, printre alții, nu a fost străin de schimbare) nu ne propune nici o figură nouă a comunității, poate că tocmai acest lucru ne învață ceva. Poate că în felul acesta învățăm că nu mai poate fi vorba despre a închipui sau despre a modela, pentru a ne-o prezenta și pentru a o sărbători, o esență comunitară, și că, în schimb, se pune problema să gândim comunitatea, adică să gândim exigența ei insistentă și poate *nemaiîntâlnită*, dincolo de modelele sau modelările comunitariste.

De altfel, și în plus, această lume nici măcar nu ne mai confruntă cu epuizarea umanismului comunist pe care o analiza Bataille. Ea ne confruntă cu un “totalitarism” pe care Bataille nu îl bănuia foarte limpede, limitat cum era de către condițiile războiului rece, și, mai mult, bîntuit de acest motiv obscur dar persistent că, la urma urmelor, promisiunea comunitară se retrăsese tot de partea comunismului. Pentru noi, însă, de acum înainte dincolo chiar de un “totalitarism” care ar fi fost îndeplinirea monstruoasă a acestei promisiuni, nu există decît imperialismul care se înfruntă între ele pe fondul unui alt imperiu, sau pe fondul unui alt imperativ tehnico-economic, și formele sociale pe care le modelează acest imperativ. De comunitate nici nu mai poate fi vorba. Însă acest lucru se datorează totodată faptului că punerea în practică tehnico-economică a lumii noastre a preluat ștafeta (sau chiar a primit moștenirea) aspirațiilor legate de înfăptuirea comunității. În continuare este vorba în mod esențial de operă, de operare sau de operativitate.

Tocmai în acest sens exigența comunității este încă inedită, rămânîndu-ne de descoperit și de gândit. Cel puțin putem ști că termenii înșiși ai promisiunii operei comunitare ratau deja “sensul” inedit al “comunității”¹⁴, și că, în definitiv, *proiectul comunitar ca atare participă la acest “imens eșec”*.

Putem ști acest lucru în parte grație lui Bataille – însă, de acum înainte, trebuie să-l știm în parte și împotriva lui.

De această dată, nu împotriva experienței diferite care a aparținut timpului său, ci împotriva unei limite pe care trebuie să ajungem să o recunoaștem, limită care i-a hărăzit gândirea dificultății și paradoxului unde s-a și oprit. Această limită este în sine paradoxul: în speță, paradoxul unei gândiri atrase magnetic de comunitate, și cu toate acestea reglată de tema suveranității unui *subiect*. Pentru Bataille, ca și pentru noi toți, de altfel, o gândire a subiectului face să eșueze gândirea comunității.

14. În schimb, neliniștea comunității s-a manifestat în numeroase chipuri începînd cu 1968 în lumea burgheză în care Bataille recunoscuse perfect “confuzia” (VII, 131, 135) și caracterul “dezorientat” (*ibid.*). Însă această neliniște s-a manifestat cel mai adesea în naivitatea, chiar în copilăria, și în aceeași “confuzie”, care domnesc peste ideologiile comuniunii sau ale convivialității...

Desigur, cuvîntul “subiect” ar putea să nu fie, la Bataille, decît un cuvînt. Și, fără îndoială, conceptul lui de subiect nu a fost nici noțiunea obișnuită de “subiectivitate” și nici conceptul metafizic de prezență-la-sine ca *subiectum* al reprezentării. Dimpotrivă, potrivit definiției din *Experiența interioară*: “«Sine-însuși» nu este subiectul care se izolează de lume, ci un loc de comunicare, de contopire a subiectului și a obiectului” (V, 21). Ceea ce nu va împiedica *Suveranitatea* să vorbească, de exemplu, despre “această satisfacție a clipei, din care provine prezența la sine a subiectului” (VIII, 395). Prima dintre aceste propoziții nu e de ajuns pentru a o corecta sau pentru a o complica pe cea de-a doua pe măsura mizei ce e în joc. “Locul de comunicare” poate rămîne determinat, în ultimă instanță, ca prezență-la-sine: de exemplu, și la limită, ca prezență-la-sine a comunicării înseși, ceea ce nu ar rămîne fără ecou în anumite ideologii ale comunicării. Mai mult, echivalarea acestui loc cu o “contopire a subiectului și a obiectului” – ca și cum ar exista vreodată comunicare de la subiect la obiect... – îl duce în inima celei mai constante tematici a idealismului speculativ. O dată cu “obiectul” și cu “fuziunea”, o dată cu “obiectul conștiinței” ce devine “obiect al conștiinței de sine, adică totodată obiect suprimat ca obiect, sau concept”¹⁵, dispar sau, mai degrabă, *nu pot să apară* nici *celălalt* și nici *comunicarea*. Celălalt dintr-o comunicare ce devine obiect – chiar și sau poate mai ales ca “obiect suprimat sau concept” – al unui subiect, așa cum se și întîmplă de fapt (mai puțin atunci cînd întreprindem, o dată cu Bataille și dincolo de el, o răsfrîngere a lecturii) în raportul hegelian al conștiințelor, este un celălalt care nu mai este un altul, ci un obiect al reprezentării unui subiect (sau, mai complicat spus, obiectul reprezentant al unui alt subiect pentru reprezentarea subiectului...). Comunicarea și alteritatea care îi alcătuiesc condiția nu pot avea în principiu decît un rol și un rang instrumental, și nu ontologic, într-o gândire care pune în raport cu subiectul identitatea negativă dar speculară a obiectului, adică a exteriorității fără alteritate. Subiectul nu poate fi în afara sa: în cele din urmă, tocmai acest lucru îl definește, faptul că, în final, *suprimă și conservă* în el întreaga sa exterioritate și toate “alienările” sale. Dimpotrivă, ființa comunicării, ființa-comunicantă (iar nu subiectul-representant) sau, dacă e să riscăm să spunem astfel, comunicarea ca predicament al ființei, ea “transcendental”, *este înainte de toate fapt-de-a-fi-în-afara-sa*.

“Hegelianismul fără rezerve” pe care Derrida îl repera la Bataille¹⁶ nu poate să nu fie supus, la urma urmei, legii hegeliene a unei rezerve întotdeauna mai puternice decît orice abandonare a rezervei: rezerva, altfel spus *suprimarea-conservarea* Subiectului, care se reappropriază în prezență – aceasta este *satisfacția* sa, și *clipa* sa – pînă la suveranitate, pînă la NIMIC, și pînă la comunitate.

15. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hippolyte, Aubier, vol. III, p. 306.

16. “De l'économie restreinte à l'économie générale”, in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

La drept vorbind, poate că Bataille nu a avut un *concept* de subiect. Însă, pînă la un anumit punct cel puțin, el a lăsat comunicarea care excedă subiectul să se raporteze la un subiect sau, altfel spus, să se erijeze ea însăși în subiect. (De exemplu – e cel puțin o ipoteză pe care ar trebui să o examinăm în contradictoriu cu aceea pe care o voi evoca în cele ce urmează privitoare la scriitura lui Bataille – în subiect al producerii și al comunicării literare a textelor lui Bataille însuși.)

Limita istorică și limita teoretică se întrepătrund. Nu este de mirare că *la limită* o izolare blestemată a îndrăgostiților și a artistului a sfîrșit prin a fi singurul răspuns, și încă un răspuns tragic, la obsesia comuniunii cu privire la care epoca tocmai dovedise că ducea de-a dreptul la operele morții. La limită, îndrăgostiții lui Bataille sînt totodată un subiect și un obiect – și, de altfel, subiectul este întotdeauna bărbatul, obiectul este întotdeauna femeia, printr-o deviere neîndoielnic foarte clasică a diferenței sexuale în apropiere de sine prin sine. (Cu toate acestea, nu e sigur dacă nu cumva, pe un alt registru, la o altă lectură, dragostea și satisfacția nu sînt, la Bataille, esențial ale femeii – și ale femeii în bărbat. Pentru a vorbi despre toate acestea, ar trebui să luăm în considerare, ceea ce nu pot face aici, scriitura¹⁷ lui Bataille, pe cînd eu nu mă refer pentru moment decît la “temele” sale.) Comunitatea nu putea decît să se supună unui model analog și, în consecință, fie și simplificînd puțin, unui model fie fascist fie comunist. Trebuie ca Bataille să-l fi ghicit și, ghicindu-l, a renunțat în secret, discret, și chiar fără de știre, la a mai gîndi comunitatea propriu-zisă.

A renunțat, altfel spus, să mai gîndească împărtășirea comunității și suveranitatea în împărtășire sau *suveranitatea împărtășită*, și împărtășită între niște *Dasein*, între niște existențe singulare care nu sînt subiecți, și al căror raport – împărtășirea însăși – nu este nici o comuniune, nici o apropiere a obiectului, nici o recunoaștere de sine, nici chiar o comunicare înțeleasă drept comunicare între subiecți. Aceste ființe singulare sînt însă ele însele constituite prin împărtășire, sînt distribuite și așezate sau, mai degrabă, *spațiate* prin împărtășirea care le face să fie *altele*: altele una pentru cealaltă, și altele, infinit altele pentru Subiectul contopirii lor, care se cufundă în împărtășire, în extazul împărtășirii: “comunicînd” că nu sînt în “comuniune”. Aceste “locuri de comunicare” nu mai sînt locuri de fuziune, deși se *trece* de la unul la altul; ele sînt definite și expuse prin dis-locarea lor. Astfel, comunicarea împărtășirii ar fi tocmai această dis-locare.

* * *

Aparent dialectic, aș putea spune aici că Bataille nu a gîndit nimic altceva decît tocmai ceea ce renunțase să mai gîndească. Ceea ce la urma ur-

17. Cf. remarcile lui Bernard Sichère în “L’erotisme souverain de Georges Bataille”, *Tel Quel*, nr. 93.

melor ar însemna că el a gîndit acest lucru *la limită* – la limita sa, la limita gîndirii sale, și, de altfel, nu gîndim niciodată decît la limită. Și ar mai însemna că el ne dă de gîndit tocmai ceea ce se vedea astfel nevoit să gîndească la limita sa.

În realitate, ceea ce scriam mai sus nu constituie nici o critică și nici o rezervă cu privire la Bataille, ci o încercare de a comunica cu experiența lui, în loc să mă inspir doar din cunoașterea sa ori din tezele sale. Nu era vorba decît de parcurgerea unei limite care este a noastră: a sa, a mea, cea a timpului nostru, cea a comunității noastre. În locul în care Bataille așeza subiectul, la fața acestui loc al subiectului – sau pe reversul său –, în locul comunicării și în “locul de comunicare”, există ceva, mai degrabă decît nimic: limita noastră constă în faptul că nu avem cu adevărat nume pentru acest “ceva” sau pentru acest “cineva”. Să fie oare vorba de deținerea unui adevărat nume pentru această ființă singulară? E o întrebare care nu va putea veni decît mult mai tîrziu. Pentru moment, să spunem că, în lipsa unui nume, este necesar să mobilizăm cuvinte, pentru a ne repune în mișcare limita gîndirii. Ceea ce “există” pe locul comunicării nu este nici subiectul și nici ființa comuniunii, ci comunitatea, și împărtășirea.

Ceea ce nu ne spune încă nimic. Poate că în realitate nu e nimic de spus. Poate că nu trebuie să căutăm un cuvînt sau un concept, ci să recunoaștem în gîndirea comunității un exces teoretic (mai exact: un exces în raport cu teoreticul) care ne-ar impune un alt *praxis* al discursului și al comunității. Măcar acest lucru trebuie să ne străduim însă a-l exprima, fiindcă “numai limbajul indică, la limită, momentul suveran în care devine fără operă”¹⁸. Ceea ce înseamnă aici că numai un discurs epuizat asupra comunității poate să indice comunității suveranitatea împărtășirii sale (adică să nu-i *prezinte* și să nu-i *semnifice comuniunea* ei). Aceasta implică de bună seamă o etică și o politică a discursului și a scriiturii. Ce trebuie să fie sau ce poate să fie un asemenea discurs, cine și cum trebuie sau poate ține acest discurs în societate, ce transformare, revoluție sau rezoluție provoacă ținerea discursului în această societate (de pildă: cine scrie aici? unde? pentru cine?; un “filosof”, o “carte”, o “editură”, niște “cititori”, sînt toate acestea, ca atare, potrivite pentru comunicare?) – iată ce va trebui cercetat. Ceea ce nu este altceva decît chestiunea *comunismului literar* sau, cel puțin, a ceea ce încerc să desemnez prin această expresie stîngace: ceva care ar fi împărtășirea comunității în și prin scrierea sau literatura ei. Voi înfățișa acest aspect în a două parte a cărții de față.

A venit de acum vremea să abordăm această chestiune alături de Bataille, datorită lui Bataille – și datorită altor cîtorva gînditori –, însă nu se pune bineînțeles problema unui comentariu nici la Bataille și nici la oricine altcineva: fiindcă, fără urmă de îndoială, comunitatea nu a fost încă niciodată gîndită. Ceea ce nu înseamnă că, într-o perspectivă răsturnată, aș pretinde că

18. Georges Bataille, *L’erotisme*, Paris, Minuit, 1957, p. 306.

făuresc de unul singur noul discurs al comunității. Fiindcă nu e vorba nici de discurs și nici de însingurare. Încerc însă să indic, la limită, o experiență – poate că nu atât o experiență pe care o facem, ci o *experiență care ne face să fim*. A spune că, pînă acum, comunitatea nu a fost niciodată gîndită, înseamnă a spune că ea ne pune gîndirea la încercare, și că nu este un obiect al gîndirii. Și poate că nu e chemată să devină obiect de gîndire.

Ceea ce, în orice caz, nu se lasă comentat la Bataille e ceea ce i-a depășit gîndirea și ceea ce depășește și gîndirea noastră – și care, din acest motiv, ne obligă: împărtășirea comunității, adevărul finit pe care-l împărtășim și care ne împărtășește. Astfel, ceea ce scria Bataille despre raportul nostru cu “edificiul religios și regal al trecutului” e valabil și pentru raportul nostru cu Bataille însuși: “Nu putem decît să mergem mai departe.”¹⁹ Nimic nu este încă spus, trebuie să ne expunem la nemaipomenitul comunității.

* * *

Împărtășirea răspunde la aceasta: ceea ce îmi revelează comunitatea, prezentîndu-mi nașterea și moartea mea, este existența mea în afara mea. Ceea ce nu înseamnă existența mea reinvestită în sau prin comunitate, ca și cum aceasta din urmă ar fi un alt subiect care m-ar conserva în depășire, într-un mod dialectic sau într-un mod înscris în comuniune. *Comunitatea nu conservă depășind finitudinea pe care o expune. Ea însăși nu este, în fond, decît această expunere.* Ea este comunitatea ființelor finite și, ca atare, este ea însăși comunitate finită. Adică nu o comunitate limitată în raport cu o comunitate infinită sau absolută, ci comunitate a finitudinii, pentru că finitudinea “este” comunitară, și pentru că nimic altceva nu este comunitar.

Ființa-în-comun nu înseamnă un grad superior de substanță sau de subiect care ar îngloba limitele individualităților separate. Ca individ, sînt opac oricărei comunități, și nu ar fi excesiv să spunem că individul –asta dacă ar fi cu puțină să existe o ființă absolut individuală – este infinit. În definitiv, limita sa nu-l privește – îl împresoară doar (iar el se sustrage logicii limitei în forma în care o indicam mai sus: însă pentru că nu ne putem sustrage acestei logici, pentru că ea rezistă, și pentru că în ea comunitatea rezistă, nu există individ).

Ființa singulară, care nu este individul, este însăși ființa finită. Fără îndoială, ceea ce a lipsit tematicii individuației în trecere de la un anumit romantism la Schopenhauer și la Nietzsche²⁰, este luarea în considerare a singularității, de care nu era de altminteri cu totul străină. Individuația detașează entități închise de pe un fond inform – a căror comunicare, contagiune sau comu-

niune este totuși singura care alcătuiește ființa indivizilor. Însă singularitatea nu purcede dintr-o asemenea detașare de forme sau de figuri clare (și nici din ceea ce are legătură cu această operație: scena formei și a fondului, faptul de a apărea legat de aparență, și alunecarea aparenței în nihilismul estetizant în care se desăvîrșește întotdeauna individualismul). Singularitatea nu purcede poate din nimic. Ea nu este o operă ce rezultă dintr-o operație. Nu există un proces de “singularizare”, iar singularitatea nu este nici extrasă, nici produsă și nici derivată. Nașterea sa nu are loc nici pornind de la și nici ca efect de: dimpotrivă, ea dă măsura faptului că nașterea, ca atare, nu este nici o producere, nici o auto-instituire, măsura faptului că nașterea infinită a finitudinii nu este un proces ce ar opera pe fondul și pornind de la un străfund. Dar “(stră)fondul” însuși este, prin el însuși și ca atare, finitudinea singularităților – deja.

Este un “fond” fără fond, mai puțin în sensul în care ar deschide căscătura unei genuni; cît în sensul în care nu este alcătuit decît din rețeaua, din întrețeserea și din împărtășirea singularităților: *Ungrund* mai degrabă decît *Abgrund*, însă nu mai puțin vertiginos. Nu există nimic în spatele singularității – însă, în afară de ea, există în ea spațiul material și imaterial care o distribuie și care o împărtășește ca singularitate, marginile altor singularități, sau mai exact: marginile singularității, adică ale alterității – între ea și ea însăși.

O ființă singulară nici nu este prelevată și nici nu se înalță pe fondul unei confuze identități haotice a ființelor sau pe cel al înglobării lor unitare, nici pe fondul unei devenirii și nici pe cel al unei voințe. O ființă singulară apare, ca finitudinea însăși: la sfîrșit (sau la început), în contact cu pielea (sau cu inima) unei alte ființe singulare, la marginile aceleiași singularități care este, ca atare, mereu alta, mereu împărtășită, mereu expusă. Această apariție nu este o aparență ci, dimpotrivă, este faptul de a apărea deopotrivă glorios și jalnic al înseși ființei-finite. (“Fondul” este finitudinea Ființei: altfel spus este ceea ce Bataille nu a fost cu totul în măsură se înțelegea din Heidegger, în timp ce Heidegger, cu sau fără lectura lui Bataille, nu a fost niciodată cu totul în măsură să se neliniștească de “comunicare”). Finitudinea înscrie a priori esența Ființei ca ființă-finită ca împărtășire a singularităților.

Comunitatea înseamnă, prin urmare, că nu există ființă singulară fără o altă ființă singulară, și că există așadar ceea ce, într-un lexic nu foarte potrivit, am numi o “socialitate” originară sau ontologică, care, în principiul său, depășește de departe motivul izolat al unei ființe-sociale a omului (*zoon politikon* este secund în raport cu această comunitate). Căci, pe de o parte, nu e sigur că această comunitate a singularităților se limitează la “om” și că exclude, de pildă, “animalul” (a fortiori nu e sigur că “la om” chiar această comunitate nu privește decît “omul” și nu “inumanul” sau “supraumanul” și, de exemplu, dacă pot spune astfel cu și fără Witz, “femeia”: la urma urmei, diferența dintre sexe este ea însăși o singularitate în diferența singularităților...). Pe de altă parte, dacă ființa socială este întotdeauna afirmată ca un predicat al omului, comunitatea ar desemna dimpotrivă acel ceva abia de la care pornind ar putea să fi gîndit ceva precum “omul”. Însă această gîn-

19. În ceea ce privește epuizarea religiei, cf. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

20. Și în forma în care ea subzistă într-o anumită privință în motivul deleuzian al heceității, care, într-o altă privință, gravitează totuși în jurul “singularității”.

dire ar fi în același timp tributară acestei determinări principiale a comuni-tății: că nu există comuniune a singularităților într-o totalitate superioară lor și immanentă ființei lor în comun.

În locul unei asemenea comuniuni există comunicare: altfel spus, foarte precis, finitudinea însăși nu *este* nimic, nu este nici un fond, nici o esență și nici o substanță. Ci ea apare, se prezintă, se expune, și astfel *există* drept comunicare. Pentru a desemna acest mod singular al apărerii, această fenomenalitate specifică și neîndoielnic mai originară decât orice altă fenomenalitate (căci s-ar putea ca lumea să apară comunității și nu individului), ar trebui să putem spune că finitudinea *com-pare* și că nu poate decât să *com-pară*: vom încerca să înțelegem prin aceasta în același timp că ființa finită se prezintă întotdeauna împreună, deci mai multora, că finitudinea se prezintă întotdeauna în ființa-în-comun și tocmai ca această ființă, și că în acest mod ea se prezintă întotdeauna *audienței* și judecății legii comunității sau, mai degrabă și mai originar, judecății comunității ca lege.

Comunicarea constă mai întâi de toate în această împărtășire și în această com-părere a finitudinii: adică în această dislocare și în această interpelare care se revelează astfel a fi constitutive ființei-în-comun – tocmai în măsura în care nu este o ființă comună. Ființa-finită există mai întâi potrivit diviziunii locurilor, potrivit unei extensii – *partes extra partes* – care face ca fiecare singularitate să fie întinsă (în sensul lui Freud: “Psyché este întinsă”). Ea nu este închisă într-o formă – deși atinge cu toată ființa ei limita sa singulară –, ci nu este ceea ce este, ființă singulară (singularitate a ființei), decât prin extensiunea ei, prin arealitatea ei care înainte de toate o extravertește în chiar ființa sa – oricare ar fi gradul sau dorința “egoismului” său –, și care nu o face să existe decât *expunind-o unei exteriorități*. Iar această exterioritate nu este la rîndul său nimic altceva decât expunerea unei alte arealități, a unei alte singularități – aceeași, alta. Această expunere, sau această împărtășire ce expune dă loc, de la bun început, unei interpelări mutuale a singularităților, cu mult anterioară oricărei adresări în limbă (dînd însă acestuia din urmă prima sa condiție de posibilitate)²¹.

Finitudinea compare, adică este expusă: aceasta este esența comunității.

Comunicarea nu este, în aceste condiții, o “legătură”. Metafora “legăturii sociale” suprapune inoportun peste niște “subiecți” (adică peste niște obiecte) o realitate ipotetică (aceea a “legăturii”), căreia ne străduim să-i conferim o îndoielnică natură “intersubiectivă”, care ar fi înzestrată cu vocația

de a atașa aceste obiecte unele de altele. Aceasta va fi atît legătura economică, cît și legătura recunoașterii. Ordinea com-părerii este însă mai originară decât aceea a legăturii. Ea nu se instaurează, nu se stabilește sau nu emerge între subiecți (obiecte) deja dați. Ea constă în apariția acestui *între* ca atare: tu și eu ([faptul de a fi] *între*-noi), formulă în care și-ul nu are valoare de juxtapunere, ci de expunere. În com-părere este expusă necesitatea de a ști să citim urmărind toate combinațiile posibile: “tu (e(s)t)i (cu totul altul decît) eu”. Sau, mai simplu: *tu împărtășire eu*.

Ființele singulare nu sînt date decât în această comunicare. Adică *deopotrivă* fără legătură și fără comuniune, la egală distanță de un motiv al alipirii sau al unei îmbinări din exterior și de motivul unei interiorități comune și fuzionale. Comunicarea este faptul constitutiv al unei expunerii în afară care definește singularitatea. În ființa sa, ca însăși ființa sa, singularitatea este expusă în afară. Prin această instituire sau prin această structură primordială, ea este deopotrivă detașată, distinsă și comunitară. Comunitatea este prezentarea detașării (sau a desprinderii), a distingerii care nu este individuația, ci finitudinea care com-pare.

(Rousseau a fost cel dintîi care a gîndit acest lucru: la el, societatea advine ca legătură și ca separare a celor care, în “starea de natură”, fiind fără legătură, nu puteau fi totuși separați și izolați. Starea “socială” îi expune separării, însă tocmai astfel îl expune pe “om”, și, în același timp, îl expune judecății semenilor săi. Rousseau este în toate sensurile gînditorul prin excelență al compărerii: și s-ar putea ca obsesia paranoică să nu fie decît reversul – maladiv pentru că reținut în subiectivitate – al determinării comunitare.)

Ceea ce face singularitățile să comunice nu este poate întocmai ceea ce Bataille numește sfîșierile lor. Ceea ce într-adevăr e sfîșietor este prezentarea finitudinii în comunitate și prin ea – prezentarea triplului doliu pe care trebuie să-l fac: cel al morții celui alt, cel al nașterii mele, și cel al morții mele. Comunitatea este purtarea acestui triplu doliu (n-aș spune poate că este “travaliul” acestui triplu doliu, în orice caz nu numai: în purtarea doliului există ceva mai amplu și mai puțin productiv). Ceea ce este astfel sfîșiat, nu este ființa singulară: dimpotrivă, ea compare în această sfîșiere. Ci sfîșiată este țesătura comuniunii, imanența. Și totuși, această sfîșiere nu afectează nimic, fiindcă această țesătură nu există. Nu există nici țesătură, nici carne, nici subiect sau substanță a ființei comune și, prin urmare, nu există nici sfîșiere a acestei ființe. *Există* însă împărtășire.

Nu există, la drept vorbind, sfîșiere a ființei singulare: nu există tăietură în viu prin care înlăuntrul s-ar pierde în afară, ceea ce presupune un “înlăuntru” prealabil, o interioritate. Sfîșierea care pentru Bataille este exemplară, “breșa” femeii nu este, în definitiv, o sfîșiere. În replierea ei cea mai intimă, ea continuă cu încăpăținare să fie suprafața expusă în afară. (Obsesia breșei, dacă indică, la Bataille, ceva din extremitatea insuportabilă unde se joacă comunicarea, trădează și o referință involuntar metafizică la un registru al interiorității și al imanenței, și la un regim al trecerii unei ființe în alta, mai degrabă decît al trecerii uneia prin limita expusă a celeilalte.)

21. În acest sens, com-părerea ființelor singulare este chiar anterioară condiției prealabile a limbajului pe care Heidegger o înțelege ca “explicitare” (*Auslegung*) pre-langajieră, și de care legam singularitatea vocilor în *Partage des voix* (Paris, Galilée, 1982). Spre deosebire de ceea ce putea lăsa să se creadă acest eseu, împărtășirea vocilor nu duce la comunitate, ci depinde la rîndul lui de această împărtășire originară care “este” comunitatea. Sau, altfel spus, însăși această împărtășire “originară” nu este nimic altceva decît “împărtășirea vocilor”; “vocea” ar trebui înțeleasă însă altfel decît sub o determinație langajieră și chiar “pre-langajieră”: ca “voce” comunitară.

“Sfîșierea” nu constă decît în expunerea în afară: “înlăuntrul” ființei singulare este în întregime expus în “afară” (și tocmai în acest fel constituie femeia exemplul, sau limita – ceea ce este aici același lucru – comunității). Există sfîșiere a nimicului, din nimic; însă există compărere în fața NIMICULUI (iar în fața NIMICULUI nu putem decît să com-părem). Încă o dată: nu sînt sfîșiate nici ființa, nici comunitatea, ci ființa comunității *este* expunerea singularităților.

Gura, atunci cînd se deschide, nu este nici ea o sfîșiere. Ea expune în “afară” un “înlăuntru” care, fără această expunere, nu ar fi. Cuvintele nu ies din gît (nici din “spiritul” “din” cap): ele se formează din articularea gurii. De aceea vorbirea nu este un *mijloc* de comunicare, ci însăși comunicarea – pînă la tăcere –, expunerea (asemănătoare acestui fel de cînt al eschimoșilor Inuiți, care fac să le răsună strigătele în gura deschisă a unui partener). Gura care vorbește nu transmite, nu informează, nu operează o legătură, ci este – poate, însă *la limită*, ca în sărut – pulsația unui loc singular în atingere cu alte locuri singulare:

“Vorbesc, și prin urmare sînt – ființa în mine însumi este – deopotrivă în afara mea și în mine” (VIII, 297).

Fără îndoială, dorința hegeliană de recunoaștere este deja activă. Înainte de recunoaștere este totuși cunoașterea: cunoașterea fără cunoștință și fără “conștiință”, a faptului că *eu* sînt mai întîi expus celui alt, și expus expunerii celui alt. *Ego sum expositus*: la o privire mai atentă, am percepe poate paradoxul care constă în aceea că evidența carteziană, această evidență atît de sigură pe care subiectul nu poate să nu o aibă și care nu are nevoie de nici o dovadă, trebuie să aibă în spatele ei nu o anume străfulgerare nocturnă a *ego*-ului, nici o anume imanență existențială a unui sentiment-de-sine, ci doar comunitatea – comunitatea despre care Descartes pare să știe atît de puțin, sau nimic. Subiectul cartezian pare să alcătuiască în această privință figura inversată a experienței comunității, a singularității. Și el se știe expus, și se știe pentru că e expus (nu se prezintă oare Descartes ca propriul său tablou?)²².

* * *

Tocmai de aceea comunitatea nu poate să aparțină domeniului *operei*. Nu o producem, ci facem experiența comunității (sau experiența ei ne face) ca experiență a finitudinii. Comunitatea ca operă, sau comunitatea prin operă ar presupune ca ființa comună, ca atare, să fie obiectivabilă și productibilă (în locuri, persoane, edificii, discursuri, instituții, simboluri: pe scurt, în subiecți). Produsele operațiilor de acest tip, oricît de grandioase s-ar vrea și

oricît de grandioase reușesc uneori să fie, nu au niciodată mai multă existență comunitară decît busturile turnate în ipsos reprezentînd-o pe Marianne.

Comunitatea are loc în mod necesar în ceea ce Blanchot a numit suspendarea *operei*. Dincoace sau dincolo de operă, ceea ce se retrage din operă, ceea ce nu mai are de-a face nici cu producerea, nici cu desăvîrșirea, ceea ce întâlnește însă întreruperea, fragmentarea, suspendarea. Comunitatea este făcută din întreruperea singularităților sau din suspendarea care *sînt* ființele singulare. Ea nu este opera lor, și nu le are ca pe operele sale, după cum nici comunicarea nu este o operă, nici măcar o operație a ființelor singulare: căci ea nu este decît ființa lor – ființa lor suspendată pe limita sa. Comunicarea este suspendarea naturii de operă a *operei* sociale, economice, tehnice, instituționale²³.

Suspendarea naturii de operă comunității are loc în orizontul a ceea ce Bataille a numit vreme îndelungată – sacrul. El a ajuns totuși să spună: “Ceea ce numeam mai înainte sacrul, cu un cuvînt care este poate pur pedant, și care nu este în fond decît dezlănțuirea pasiunilor” (VII, 371).

Dacă “dezlănțuirea pasiunilor” nu este decît parțial reprezentată de mișcarea violentă și neînfrînată a unei libere subiectivități dispuse la distrugerea suverană a tuturor *lucrurilor* și la consumarea în NIMIC, sau dacă această caracterizare a sacrului lasă în umbră comunitatea prin care se dezlănțuie pasiunea, aceasta este totuși direcția pe care o privilegiază întotdeauna Bataille. După cum se spune în *L'Erotisme*, ea oferă “semnul înfiorător” în care recunoaștem, cel puțin de departe, imposibilul nostru adevăr. Nu este însă sigur că acest privilegiu nu este el însuși supus rezervei (sau depășirii) ultimei a Subiectului: nimicirea suveran subiectivă a subiectivității înseși. Un fel de nihilism incandescent aduce subiectul în punctul său de fuziune. Tot Hegel, și altceva decît Hegel. Deja nu mai e vorba de stat și e totuși încă vorba despre o operă a morții. Pentru Bataille, Sade este figura fascinantă care propune comunitatea ca republică a crimei. Or o republică a crimei ar trebui de asemenea să fie republica sinuciderii criminalilor, pînă la ultimul dintre ei, sacrificiul sacrificatorilor dezlănțuiți în pasiune. De aceea, dacă adeseori a afirmat comunitatea întemeiată în separarea sacră (aceasta din urmă prezentînd ruptura pasiunii), pentru că resimțea prea mult exigența deopotrivă eliberatoare și copleșitoare a comunicării, Bataille nu s-a simțit mai puțin îndemnat să recunoască în comunitate, dimpotrivă, limita lui Sade: propoziția “vorbesc, și prin urmare sînt... deopotrivă afară din mine și în mine” este în definitiv propoziția prin care se decide fără drept de apel respingerea a ceea ce constituie “greșeala grosolană” a lui Sade, și enunțată astfel:

23. Nu includ aici politicul. Sub forma statului sau a partidului (dacă nu chiar a statului-partid), politicul pare să țină de operă. Însă poate că tocmai în sînul său rezistă suspendarea comunitară a *operei*. Voi reveni.

22. Cf. J.-L. Nancy, *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979.

“Lumea nu este, așa cum la limită o reprezenta Sade, compusă din el însuși și din lucruri” (VIII, 297).

Prin urmare, dacă comunitatea fără operă se află în orizontul sacrului, acest lucru trebuie înțeles în sensul în care “dezlănțuirea pasiunilor” nu este simpla luare în stăpânire a unei subiectivități, și în sensul în care libertatea nu este auto-suficiență (Bataille a nesocotit într-o anumită măsură povara cu care atârna asupra gândirii sale un concept în mai multe privințe foarte clasic și foarte subiectiv al libertății). “Dezlănțuirea pasiunilor” este însă ceva de ordinul a ceea ce Bataille însuși desemna adesea drept “contagiune”, care este un alt nume pentru “comunicare”. Ceea ce se comunică, ceea ce este contagios și ceea ce în acest fel – și numai în acest fel – se “dezlănțuie” este *pasiunea* singularității ca atare. Ființa singulară, singulară fiind, este în pasiunea – pasivitatea, suferința și excesul – împărtășirii singularității sale. Prezența celuilalt nu constituie un hotar pus pentru a limita dezlănțuirea pasiunilor “mele”: dimpotrivă, numai expunerea la celălalt îmi dezlănțuie pasiunile. Acolo unde individul nu cunoaște decât un alt individ, juxtașul lui deopotrivă ca identic cu el și ca un lucru – ca identitatea unui lucru –, ființa singulară nu își cunoaște, ci își resimte *semenul*: “Ființa nu stă niciodată doar în mine, ci întotdeauna în mine și în semenii mei” (*ibid.*). Aceasta este pasiunea ei. Singularitatea este pasiunea ființei.

Semenul poartă revelația împărtășirii: el nu mi se aseamănă așa cum un portret se aseamănă cu un original. Acest tip de asemănare constituia datele inițiale ale sinuoasei probleme (sau ale aporiei) clasice a “recunoașterii celuilalt” (aflată, așa cum se pretindea, în opoziție cu “cunoașterea lucrului”) – și trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva, dincolo de *alter-ego*-ul husserlian, s-ar cuveni să reperăm urme ale acestei problematice și ale acestei aporii, care reține oarecum gândirea în pragul comunității, pînă și la Freud sau la Heidegger iar la Bataille, într-o anumită specularitate a recunoașterii celuilalt prin moarte. Totuși, așa cum am spus, comunitatea mă situează în registrul său cel mai propriu tocmai în moartea celuilalt: ar nu prin medierea unei recunoașteri speculative. Fiindcă *eu* nu mă recunosc în această moarte a celuilalt – a cărei limită mă expune totuși fără întoarcere.

Heidegger merge aici cel mai departe:

“Noi nu experimentăm în chip genuin faptul-de-a-muri al celorlalți, ci, în cel mai bun caz, noi sîntem întotdeauna doar “alături”. (...) Potrivit esenței ei, moartea este, în măsura în care ea “este”, de fiecare dată a mea.”

Dispozitivul specular (al recunoașterii de sine în celălalt, care presupune recunoașterea celuilalt în sine și, prin urmare, instanța subiectului) este aici – dacă îmi e îngăduit să spun astfel – cel puțin întors pe dos: recunosc că, în moartea celuilalt, nu e nimic de recunoscut. Astfel se poate înscrie împărtășirea – și finitudinea: “Faptul-de-a-sfîrși pe care îl avem în vedere cînd vorbim de moarte nu înseamnă o faptul-de-a-fi-la-sfîrșit al *Dasein*-ului, ci

faptul-de-a-fi-întru-sfîrșit al acestei ființări.”²⁴ Asemănarea semenului se înfiripă din întâlnirea “ființelor întru sfîrșit” pe care acest sfîrșit, sfîrșitul lor, de fiecare dată “al meu” (sau “al tău”), *le asimilează și le separă cu o aceeași limită*, în fața căreia sau pe care ele com-par.

Semenul îmi “seamănă” în măsura în care eu însumi îi “seamăn”: noi “ne asemănăm” împreună, dacă se poate spune astfel, adică nu există nici original și nici origine a identității, ci împărtășirea singularităților este ceea ce ține loc de “origine”. Ceea ce înseamnă că această “origine” – originea comunității sau comunitatea originară – nu este altceva decât limita: originea este trasarea marginilor pe care, sau de-a lungul cărora se expun ființele singulare. Sîntem semeni pentru că sîntem, fiecare, expuși exteriorității care sîntem *noi pentru noi înșine*. Semenul nu este asemănătorul. Eu nu mă regătesc și nici nu mă recunosc în celălalt: în celălalt eu resimt alteritatea și alterarea, în celălalt mă resimt de alteritatea și de alterarea lui care, în “mine însumi”, îmi așează singularitatea în afara mea, și care o sfîrșește la nesfîrșit. Comunitatea este regimul ontologic singular în care celălalt și același sînt semenul: altfel spus împărtășirea identității.

Pasiunea care se dezlănțuie nu este decât pasiunea comunității, iar această pasiune se face astfel recunoscută ca desubiectivizare a pasiunii morții – altfel spus ca răsfrîngere a ei: căci ea nu caută satisfacția, nefiind dorința hegeliană a recunoașterii și nici operația consecutivă a stăpînirii²⁵. Ea nu caută apropierea la sine a imanenței subiective. Însă ea este ceea ce desemnează acest dublet al cuvîntului “satisfacție” (*jouissance*) care este cuvîntul “bucurie” (*joie*). “Bucuria în fața morții” a cărei practică Bataille încerca să o descrie este încîntarea – în sensul tare – ființei singulare care nu trece dincolo de moarte (nu este bucuria învierii, care este medierea cea mai intimă a subiectului, nu este un triumf, ci este o splendoare – acesta este sensul etimologic al “bucuriei” –, însă este o splendoare nocturnă), și care, în schimb, ajunge pînă la, aproape atingînd-o dar fără a și-o apropria, extremitatea singularității sale, pînă la sfîrșitul finitudinii sale, adică pînă la marginile pe care are loc fără încetare compărerea cu celălalt și în fața lui. Bucuria nu este posibilă, nu are sens și existență decât prin comunitate și drept comunicarea ei.

“Ceea ce ne vine în minte dacă vorbim despre existența comună este cel mai sărăcăcios lucru pe care ni-l putem închipui și nici o reprezentare nu

24. *Sein und Zeit*, paragrafele 4 și 48.

25. Fără îndoială, ea este în egală măsură anterioară “dorinței mimetice” a lui Girard. În fond, la Hegel sau la Girard, este presupus un subiect care știe ce înseamnă recunoașterea sau satisfacția. O astfel de “cunoaștere” presupune la rîndul său comunicarea pasională a singularităților, încercarea “semenului”.

poate fi mai descumpănitoare decât aceea care înfățișează moartea ca obiect fundamental al activității *comune* a oamenilor, moartea și nu hrana sau producția mijloacelor de producție. (...) Ceea ce este religios în chip tragic în existența comunității, în strînsă legătură cu moartea, a devenit lucrul cel mai străin oamenilor. Nimeni nu se mai gîndește că realitatea unei vieți comune – altfel spus a existenței umane – depinde de punerea în comun a terorilor nocturne și a acestui gen de crispă extatică pe care o răspîndește moartea.

(...)

“ELEMENTUL EMOȚIONAL CARE CONFERĂ EXISTENȚEI COMUNE O VALOARE OBSEDANTĂ ESTE MOARTEA.” (I, 486, 489)

* * *

Dar tot așa cum nu trebuie să credem că am “pierdut” comunitatea tot așa cum Bataille a trebuit să se smulgă pe sine din acest mod de gîndire –, tot astfel ar fi o nesăbuiță să comentăm și să deplîngem “pierderea” sacrului pentru a-i propovădui reîntoarcerea în chip de leac pentru răul din societatea noastră (ceea ce Bataille nu a făcut niciodată, urmînd astfel exigența cea mai adîncă a lui Nietzsche, și ceea ce nu au făcut, în ciuda unor aparențe contrarii la unul sau la altul, nici Benjamin, nici Heidegger, nici Blanchot). Ceea ce a dispărut din sacru – adică, în cele din urmă, sacrul în *întregime*, poticnit în “imensul eșec” – arată dimpotrivă faptul că de acum înainte comunitatea însăși ocupă locul sacrului. Comunitatea este sacrul, dacă vreți: însă sacrul despuiat de sacru. Fiindcă sacrul – ceea ce este separat, pus-deoparte – se dovedește a nu mai fi acel ceva a cărui comuniune ne-ar bîntui retrăgîndu-se mereu, ci se dovedește a nu fi plămădit din nimic altceva decât din împărtășirea comunității. Nu există nici entitate și nici ipostază sacră a comunității: există însă “dezlănțuirea pasiunilor”, împărtășirea ființelor singulare și comunicarea finitudinii. Trecînd la limita ei, finitudinea trece “de” la unul “la” altul: această trecere alcătuiește împărtășirea.

Tocmai de aceea nu există nici entitate și nici ipostază a comunității, pentru că această împărtășire, această trecere este de nedisăvîrșit. Nedisăvîrșirea este “principiul” său – însă în sensul în care ar trebui să considerăm nedisăvîrșirea ca pe un termen activ, ce desemnează nu atît insuficiența sau lipsa, cît activitatea împărtășirii, dinamica, dacă putem spune astfel, a trecerii neîntrerupte prin rupturile singulare. Adică, din nou, o activitate suspendată din activitate și care suspendă activitatea. Nu este vorba despre facerea, producerea sau despre statornicirea unei comunități; nu este vorba nici despre venerarea sau despre temerea în fața unei puteri sacre acuate în comunitate – ci este vorba de nedisăvîrșirea împărtășirii ei.

Comunitatea ne este dată o dată cu ființa și ca această ființă, înaintea tuturor proiectelor, voințelor și întreprinderilor noastre. În fond, ne este cu neputință să o pierdem. Oricît de puțin comunitară ar putea fi societatea, nu se poate face ca în deșertul social să nu existe, infimă, inaccesibilă chiar, o urmă de comunitate. Nu putem să nu com-părem. La limită, numai masa

fascistă tinde să mistuie comunitatea în delirul unei comuniuni încarnate. În mod simetric, lagărul de concentrare – și de exterminare, lagărul concentrării ex-terminale – este în esență sa voință de distrugere a comunității. Fără îndoială însă, pînă și în lagăr, comunitatea nu încetează vreodată cu totul să reziste acestei voințe. Într-un sens, ea este rezistența însăși: adică rezistența la imanență. Prin urmare, comunitatea este transcendența: însă “transcendența” care nu mai are o semnificație “sacră” nu înseamnă nimic altceva decât tocmai această rezistență la imanență (la comuniunea tuturor sau la pasiunea exclusivă a unuia sau a unora: la toate formele și la toate violențele subiectivității)²⁶.

Comunitatea ne este dată – sau noi sîntem dați și abandonați potrivit comunității: este un dar de reînnoit, de comunicat, nu este operă de făcut. Este însă o sarcină, ceea ce e cu totul diferit – o sarcină infinită în inima finitudinii²⁷. (O sarcină și o luptă, această luptă al cărei sens l-a intuit Marx – Bataille înțelesese acest lucru –, și al cărei imperativ nu se confundă nicidecum cu teleologia “comunistă”, ci intervine în ordinea comunicării: astfel, de pildă, atunci cînd Lyotard vorbește despre “nedreptatea absolută” făcută exploatatului care nici măcar nu are o limbă pentru a exprima nedreptatea care i se face²⁸; dar și – în fond, miza este fără îndoială aceeași – în incomensurabila comunicare “literară”, despre care voi mai vorbi.)

* * *

Pentru Bataille, comunitatea a fost înainte de toate și în cele din urmă aceea a îndrăgostiților²⁹. Bucuria este bucuria îndrăgostiților. Această

26. Pentru această rezistență esențială, arhi-esențială, a comunității – a cărei afirmare nu ține de nici un “optimism”, ci de adevăr, și al cărei adevăr ține de experiența limitelor – nu există poate un martor mai bun decât povestirea lui Robert Antelme care își istorisește captivitatea într-un lagăr de concentrare nazist. Amintesc câteva rînduri, printre altele: “Cu cît SS-ul ne crede mai reduși la o indistinție și la o iresponsabilitate ale căror aparențe incontestabile le prezentăm, cu atît mai multe distincții conține de fapt comunitatea noastră, și cu atît mai stricte sînt aceste distincții. Omul din lagăr nu este abolirea acestor diferențe. Dimpotrivă, el este realizarea lor efectivă.” (*L'espèce humaine*, ediția a doua, Paris, Gallimard, 1957, p. 93). Iar rezistența comunității ține de faptul că moartea singulară își impune limita: din moarte nu se poate face o operă. Moartea este cea care marchează suspendarea operei: “Mortul este mai puternic decât ofițerul SS. Ofițerul SS nu își poate urmări tovarășul în moarte. (...) El se lovește de o limită. Sînt momente în care te-ai putea omorî, doar pentru a forța ofițerul SS să se lovească de o limită, în fața acestui obiect închis care vei fi devenit, în fața trupului neînsușit care-i întoarce spatele și care nu se sinchisește de legea lui.” (*Ibid.*, p.99).

27. Cu privire la noțiunea de sarcină, cf. “Dies irae” în *La faculté de juger*, Paris, Minuit, 1985.

28. Cf., Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1984.

29. Las aici deoparte comunitatea artistului sau, mai degrabă, a “omului suveran al artei”. Comunitatea îndrăgostiților este cea pe care Bataille o confruntă în modul cel mai expres și mai statornic cu societatea și cu statul. Dar comunicarea sau contagiunea pe care o reprezintă sînt în fond acelea ale comunității în “abandonul suveran al artei” – îndepărtată de orice estetism și chiar de orice estetică – despre care va fi vorba mai încolo sub speciile “literaturii”.

încheiere, dacă poate fi vorba de o încheiere, este ambiguă. Am spus-o deja: îndrăgostiții lui Bataille prezintă, în multe privințe și de îndată ce fac față societății, figura unei comuniuni, sau a unui subiect care, chiar dacă nu este sadian, sfârșește totuși prin a se afunda singur în extazul său. Celebrarea îndrăgostiților, sau ceea ce am putea numi pasiunea lui Bataille pentru îndrăgostiți, ține în această măsură de caracterul inaccesibil, fie al propriei lor comunități, fie al unei alte comunități, al aceleia care ar împărtăși nu un cuplu, ci toate cuplurile și întreaga dragoste a unei societăți. Într-o formă sau alta, îndrăgostiții reprezintă așadar la Bataille, în plus de ei înșiși și de bucuria lor, disperarea comunității și a politicului³⁰. La limită, acești îndrăgostiți par a se lăsa prinși în capcana opoziției dintre “privat” și “public” – în principiu atât de străină de Bataille, și poate cu toate acestea insidios recurentă la el, în chiar măsura în care, în cele din urmă, dragostea pare să expună întregul adevăr al comunității, opunând-o însă, prin urmare, oricărui alt raport plural, social sau colectiv – asta dacă nu cumva dragostea se opune în fond ei înseși (ceea ce e același lucru), dat fiind că propria-i comuniune îi rămâne inaccesibilă (potrivit unei dialectici tragice a dragostei gândite pe un fond de imanență, fond pe care îi discernem astfel convergența cu gândirea politicului). Astfel, dragostea ar părea să expună acel ceva la care a renunțat comunismul “real”, și totodată motivul pentru care trebuia renunțat la acest comunism: însă dragostea nu pare să lase comunității sociale decât exterioritatea lucrurilor, a producției și a exploatarei.

În ciuda lui Bataille, și totuși împreună cu el, ar trebui să încercăm să spunem că dragostea nu expune întreaga comunitate, că nu îi captează sau nu îi efectuează pur și simplu esența – fie ea imposibilul însuși (acest model ar fi tot creștin și hegelian, deși lipsit de o înglobare a dragostei în obiectivitatea statului). Oricum am lua-o, sărutul nu este vorbire. Fără îndoială, îndrăgostiții vorbesc. Însă e o vorbire la limită, neputincioasă, excesivă pentru că excesiv de săracă, și în care, deja, dragostea se împotmolește: “Îndrăgostiții vorbesc, iar cuvintele lor răvășite domolesc și întetesc în același timp sentimentul care le mișcă. Fiindcă ei transferă în durată ceva al cărui adevăr durează cât o străfulgerare” (VIII, 500). În Cetate, în schimb, oamenii nu se sărută. Simbolismul religios sau politic al sărutului de pace, al îmbrățișării, indică desigur ceva, însă numai o limită, cel mai adesea comică. (Cu toate acestea, vorbirea socială – culturală, politică etc. – pare tot atât de săracă precum cea a îndrăgostiților... Aici va trebui reinvestită chestiunea “literaturii”).

Îndrăgostiții nu alcătuiesc o societate, și nici negația sau sublimarea ei, iar Bataille îi gândește tocmai în această distanță față de societatea în general: “Îmi pot reprezenta omul încă din cele mai vechi timpuri deschis

posibilității iubirii individuale. E de-ajuns să-mi înfățișez destinderea fătarnică a legăturii sociale” (VIII, 496). Cu toate acestea, el i-a reprezentat și ca societate, ca o altă societate, purtătoare a adevărului imposibil și comunial pe care societatea ca atare tinde cu disperare să-l atingă: “Dragostea nu îi unește pe îndrăgostiți decât pentru a cheltui, decât pentru a merge din plăcere în plăcere, din satisfacție în satisfacție: societatea lor este una de consumare, spre deosebire de stat care este o societate de achiziție” (VIII, 140). Cuvântul “societate” nu este aici – în orice caz, nu este doar – o metaforă. El poartă în sine rezonanța tardivă (1951), și oarecum sufocată sau resemnată, a motivului unei societăți a sărbătorii, a cheltuirii, a sacrificiului și a slavei. Ca și cum îndrăgostiții ar ocroti acest motiv, salvându-l *in extremis* de la marele eșec al politico-religiosului, și oferind astfel dragostea în chip de refugiu sau de substitut pentru comunitatea pierdută.

Or tot așa cum nu s-a “pierdut” comunitatea, tot astfel nu există nici “societate de consumare”. Nu există nici două societăți, nici un ideal mai mult sau mai puțin sacru de societate în comunitate. În societate, în schimb, în orice societate și în orice moment, comunitatea nu este într-adevăr nimic altceva decât o consumare a legăturii sau a țesăturii sociale – însă o consumare care are loc nemijlocit în această legătură, potrivit împărtășirii finitudinii ființelor singulare. De aceea îndrăgostiții nu sînt nici o societate și nici comunitatea efectuată în comuniunea fuzională. Dacă îndrăgostiții poartă un adevăr al raportului, asta nu se întâmplă nici la depărtare de societate, nici deasupra ei, ci în măsura în care, îndrăgostiți fiind, ei sînt expuși în comunitate. Ei nu sînt comunitatea refuzată sau sustrasă societății, ci, dimpotrivă, ei expun faptul că, în definitiv, comunicarea nu este comuniune.

Și totuși, în reprezentarea bataillană a îndrăgostiților, moștenitoare în această privință a unei lungi tradiții – poate chiar a întregii tradiții occidentale a pasiunii erotice, confruntate și opuse decăderii dimensiunii politico-religioase cel puțin de la romantism încoace –, comuniunea rămâne obsedantă. Fără îndoială, suveranitatea îndrăgostiților nu este altceva decât extazul clipei; ea nu operează o uniune, ea este NIMIC – însă, în “consumarea” ei, acest nimic este la rîndul lui o comuniune.

Bataille a intuit totuși limita iubirii – și, cel puțin în anumite momente, i-a opus astfel, printr-o paradoxală răsfrîngere, capacitatea suverană a Cetății:

“Individul supus morții nu este nimic iar paradoxul iubirii vrea ca el să se limiteze la minciuna care este individul. Pentru noi, statul (Cetatea) este singurul care asumă în chip legitim sensul unei treceri dincolo de individ, el este singurul deținător al acestui adevăr suveran pe care nu-l alterează nici moartea și nici eroarea interesului privat” (VIII, 497).

Însă, îndată după aceea, Bataille revenea la neputința în care se găsește totuși statul (cel puțin astăzi, după cum spunea, într-o logică încă melancolică) de a oferi “totalitatea lumii”, pe care trebuie în cele din urmă să o con-

30. În fața imposibilității de a stabili o relație exclusivă între socialitate și raportul erotic, sau libidinal, chiar și sublimat, Freud introducea acest alt raport “afectiv” pe care îl numea “identificare”. Tema comunității implică toate problemele legate de identificare. Cf. Ph. Lacoue-Labarthe și J.-L. Nancy, “La panique politique” în *Confrontations* nr. 2, 1979, și “Le peuple juif ne rêve pas” în *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Paris, Seuil, 1981.

siderăm accesibilă doar în iubire. Totalitate pierdută sau totalitate înfăptuită în minciuna individului: nu există ieșire din cercul dezvrăjirii.

Trebuie gândit altceva – nu atât un acces în sfârșit reușit la această “totalitate” (care aici e un alt nume pentru imanență sau pentru subiect), cât o altă articulare a iubirii și a comunității.

Moartea îndrăgostiților îi expune într-adevăr atât între ei cât și în afara lor comunității. Limita recunoscută a iubirii nu este o limită externă – nu este, așa cum pare să creadă Bataille, limita insuficienței “private” și minciunoase a “individului”: ci este împărțășirea comunității în măsura în care ea traversează și iubirea, și în măsura precisă în care împărțășirea comunității se expune în iubire. Iubirea nu *împlinește* comunitatea (nici împotriva Cetății, nici în afara ei sau pe marginile ei): în cazul acesta, iubirea ar fi opera comunității, sau ar înfăptui-o. Dimpotrivă, cu condiția să nu fie la rîndul ei concepută pornind de la modelul politico-subiectiv al comuniunii într-unul, iubirea expune suspendarea operei și, prin urmare, neîmplinirea neîntreruptă a comunității. O expune *pe limita ei*.

Îndrăgostiții alcătuiesc limita extremă, dar nu externă, a comunității. Ei se află la extremitatea împărțășirii (iar extremitatea împărțășirii rezidă mai degrabă în mijlocul său decât la marginea sa exterioară, care de altfel nici nu există...). “Dezlănțuirea pasiunilor” îi confruntă pe îndrăgostiți cu comunitatea nu atât în sensul că i-ar așeza pur și simplu la depărtare de aceasta din urmă (întîlnim uneori la Bataille ceva din această superficialitate: îndrăgostiții blestemați, pasiunea cenzurată...), ci, dimpotrivă, în sensul în care ei expun comunității (în mijlocul ei și, în definitiv, direct în ea) extremitatea com-părerii. Fiindcă singularitățile lor îi împărțășesc sau se împărțășește în clipa împreunării lor. Îndrăgostiții expun, pe limită, expunerea ființelor singulare unele altora, și freământul acestei expunerii: compărerea, trecerea și împărțășirea. În ei sau între ei – ceea ce e exact același lucru –, extazul, bucuria își *atinge* limita. Îndrăgostiții se ating, însă nu și concetățenii (poate doar în delirul unei mase fanatizate – sau în îngrămădirea unor corpuri exterminate: pretutindeni unde e vorba de o operă). Acest adevăr plat și ușor ridicol înseamnă că atingerea, imanența neatinsă însă apropiată și oarecum promisă (acolo unde nu mai există nici vorbire și nici privire) este limita.

Atingînd limita – care este ea însăși atingere –, îndrăgostiții o amînă și o deplasează: nu și în cazul unei sinucideri comune, vechi mit și veche dorință care abolește deopotrivă limita și atingerea. Bucuria are loc în amînare. Îndrăgostiții juișează grație cufundării în clipa intimității, însă pentru că acest naufragiu este totodată împărțășirea lor, pentru că nu este nici moartea, nici comuniunea – ci bucuria –, *aceasta este la rîndul său o singularitate care se expune în afară*. Pe dată, îndrăgostiții sînt împărțășii, ființele lor singulare – care nu alcătuiesc nici o identitate, nici un individ, și care nu operează nimic – se împărțășesc, iar singularitatea iubirii lor se expune comunității. Ea compară la rîndul ei: de pildă, în comunicarea literară.

Însă acesta nu este un simplu exemplu: “literatura” nu desemnează aici ceea ce indică de obicei acest cuvînt. Este într-adevăr vorba despre faptul că

există o *înscriere* a expunerii comunitare, și de faptul că această expunere, ca atare, nu poate decît să se înscrie, sau nu poate să se ofere decît printr-o înscriere.

În joc nu sînt nici numai și nici mai întîi de toate literatura de dragoste sau literatura “literară”, ci doar suspendarea naturii de operă a literaturii: întreaga “comunicare” fără operă, atât literară cât și filosofică, științifică, etică, estetică și politică. Această comunicare ar fi inversul vorbirii îndrăgostiților în forma în care o prezintă Bataille, și, măcar sub acest aspect, ar trebui să o numim dacă nu “literatură”, atunci cel puțin “scriitură”. În vreme ce vorbirea îndrăgostiților caută pentru bucuria lor o durată căreia bucuria i se austrage, “scriitura”, luată în acest sens, ar veni, dimpotrivă, să *înscrie* durata colectivă și socială în clipa comunicării, în împărțășire. “Comunismul literar” ar fi împărțășirea suveranității pe care, în pasiunea lor, îndrăgostiții nu o operează, ci o expun în afară: o expun mai întîi lor înșiși, ființelor lor singulare, însă aceste ființe, singulare fiind, compar deja, chiar și atunci cînd amănții se îmbrățișează, înăuntrul și în fața unei întregi comunități. Pentru ei și pentru comunitate, în dragoste și în scriitură, acest lucru nu este lipsit de angoasă – și nici de bucurie. Extazul are însă acest preț: sub amenințarea de a nu fi, erotic sau fascist, decît o operă a morții, ea trece prin înscrierea finitudinii și a comunicării sale. Altfel spus, extazul presupune în același timp, în chip necesar, *opere* (literare, politice etc.), însă ceea ce se înscrie și ceea ce, înscriindu-se, trece la limită, se expune și se comunică (în loc să vrea să împlinească un sens, precum cuvîntul), ceea ce se împărțășește este suspendarea naturii de operă a operelor.

Îndrăgostiții expun prin excelență suspendarea naturii de operă a comunității. Suspendarea operei este fața comună și intimitatea. Ei o expun însă comunității, care deja *le împărțășește intimitatea*. Pentru comunitate, ei sînt pe limita acesteia, sînt în afară și înăuntru, la limită, ei nu au sens fără comunitate și fără comunicarea scriiturii: de aici își dobîndesc sensul lor fără sens. În mod reciproc, în chiar dragostea lor, comunitatea este cea care le prezintă singularitățile lor, nașterile și morțile lor. Nașterile și morțile lor le scapă, cu toate că bucuria lor ajunge pentru o clipă pînă la ele. În același fel le scapă și nașterea copilului lor, presupunînd că aceasta are loc: această naștere împărțășește o altă singularitate, ea nu produce o operă. Copilul poate fi foarte bine copil al dragostei, însă el nu este opera ei, el nu este, așa cum voia Hegel, “o sămînță a nemuririi, o sămînță a ceea ce se dezvoltă și se produce pornind de la sine însuși”, “suprimînd (conservînd) orice distincție între îndrăgostiți”. Atunci cînd copilul apare, el a și com-părut deja. El nu desăvîrșește dragostea, o împărțășește din nou, o face din nou să treacă în comunicare, și să se expună iarăși comunității³¹.

31. Însă Hegel știa și el acest lucru: “Și totuși, această ființe-unită, copilul, nu este decît un punct, sămînța, iar îndrăgostiții nu îi pot da nimic în parte (...) Nou-născutul trebuie să fi ieșit din el însuși tot ceea ce îi îngăduie să fie un divers, să aibă o existență.” În același sens, el scrie: “Pentru că dragostea este un sentiment al ființei vii, îndrăgostiții nu pot să se deosebească unul de celălalt decît în măsura în care sînt muritori.” (*L'esprit du christianisme*, trad. J. Martin, modificată, Paris, Vrin, 1971, p. 140 și urm.)

Ceea ce nu înseamnă că ar exista, dincolo de îndrăgostiți sau deasupra lor, o Cetate sau un Stat care să dețină adevărul lor: nu e nimic de deținut aici, iar ceea ce scrie comunicarea, ceea ce comunică scriitura nu are nimic dintr-un adevăr deținut, apropiat și transmis – chiar dacă, în absolut, este adevărul ființei-în-comun.

Există comunitatea, împărțirea ei, și expunerea acestei limite. Comunitatea nu este dincolo de îndrăgostiți, ea nu alcătuiește un cerc mai larg care să-i împresoare: ea îi străbate, cu o trăsătură de scriitură, în care opera literară se amestecă în cel mai simplu schimb public de cuvinte. Fără o asemenea trăsătură care să străbată sărutul, care să-l împărțăsească, sărutul însuși este disperat, iar comunitatea abolită.

* * *

Politicul, dacă acest cuvânt poate să desemneze orînduirea comunității ca atare, în destinarea împărțirii sale, și nu organizarea societății, nu trebuie să fie asumptia sau opera iubirii nici a morții. Nu trebuie nici să găsească, nici să regăsească, nici să opereze o comuniune care ar fi fost pierdută, sau care ar fi să vină. Dacă politicul nu se dizolvă în elementul socio-tehnic al forțelor și al nevoilor (în care pare într-adevăr să se dizolve sub ochii noștri), trebuie să înscrie împărțirea comunității. Politic ar fi traiectul singularității, al comunicării sale, al extazului său. "Politic" ar însemna o comunitate ce se rînduiește suspendării naturii de operă a comunicării sale, sau destinată acestei suspendări a operei: o comunitate ce face în mod conștient experiența împărțirii sale. Faptul de a ajunge la o asemenea semnificație a "politicului" nu depinde sau, în orice caz, nu depinde numai de ceea ce se numește "voință politică". Acest lucru implică faptul de a fi deja angajat în comunitate, adică de a face, într-un fel sau altul, experiența comunității drept comunicare: ceea ce implică scriitura. Nu trebuie să încetăm să scriem, să lăsăm să se expună trasarea singulară a ființei-noastre-în-comun.

Acest lucru nu va fi fost scris numai după Bataille, ci și lui Bataille, tot așa cum el ne-a scris – pentru că întotdeauna scriem cu o destinație –, pentru a ne comunica angoasa comunității, scriind dintr-o singurătate anterioară oricărei izolări, invocînd o comunitate pe care să nu o conțină și pe care să nu o preceadă nici o societate, deși orice societate este implicată în ea:

"Motivele pentru a scrie o carte pot fi rezumate prin dorința de a modifica raporturile existente între un om și semenii lui. Aceste raporturi sînt considerate inacceptabile și sînt percepute drept o mizerie atroce."

Sau, altfel, comunitatea însăși – dar ea nu este nimic, ea nu este un subiect colectiv – nu încetează, scriind, să se împărțăsească.

"Angoasa pe care nu o comunicăm semenului tău este într-un fel disprețuită și maltrată. Ea nu are decît în cel mai scăzut grad puterea de a reflecta gloria ce vine din străfundul cerurilor". (V, 444)

În *Ma mère*, Hélène, mama, îi scrie fiului ei:

"Mă admir să-ți scriu în felul acesta, și mă minunez la gîndul că scrisoarea mea este demnă de tine" (VI, 260).

(...)

"Însă această mînă care scrie este pe moarte și, prin această moarte ce-i este făgăduită, ea scapă limitelor acceptate scriind" (III, 12).

Aș spune mai degrabă că expune aceste limite, nu le depășește niciodată, cum nu depășește nici comunitatea. Însă în orice clipă ființe singulare își împărțășesc limitele, se împărțășesc pe limitele lor. Nu mai au raporturile societății (nici "mamă" și "fiu", nici "autor" și "cititor", nici "om public" și "om privat", nici "producător" și "consumator"), ci sînt în comunitate, fără operă.

"Am vorbit despre comunitate ca și cum ar exista: Nietzsche își raporta la aceaste afirmații, dar a rămas singur. (...) Nu dintr-o originalitate izolată se naște în mine dorința de a comunica, ci dintr-un sentiment de comunitate ce mă leagă de Nietzsche." (V, 39)

Nu putem decît să mergem mai departe.

“Comunitatea absentă” a fost publicată într-o primă versiune în primăvara lui 1983 în numărul 4 al revistei *Aléa*, număr pe care Jean-Christophe Bailly îl consacra temei comunității. În amonte de acest text, dacă pot spune astfel, se găsea textul enunțului minimal propus de Bailly pentru a da un titlu acestui număr: “comunitatea, numărul”. Deja un text, deja un gest de scriere, care cheamă la scris.

La sfârșitul aceluiași an apărea *Comunitatea de nemărturisit* a lui Maurice Blanchot. Prima parte a acestei cărți pornea de la “Comunitatea absentă”, pentru “a relua o reflecție niciodată întreruptă asupra exigenței comuniste” și asupra “discordanței lingvistice pe care cuvinte precum *comunism*, *comunitate*, par să o includă, în măsura în care presimțim că ele au o cu totul altă încărcătură decât ceea ce poate fi *comun* celor care ar pretinde că aparțin unei mulțimi, unui grup”.

În principiu, nimic nu e mai *comun* membrilor unei comunități decât un mit sau decât un ansamblu de mituri. Mitul și comunitatea se definesc cel puțin în parte – însă s-ar putea să se definească în totalitate – în chip reciproc, iar reflecția asupra comunității cerea să fie desfășurată din punctul de vedere al mitului.

Puțin mai târziu, Werner Hamacher îmi cerea de la Berlin o contribuție la un ciclu de lucrări consacrate problemei mitului. Aceasta a fost prima versiune a “Mitului întrerupt”: așa cum vă veți putea da seama, nu a fost decât un alt mod de a trece din nou prin exigența “comunitară” a lui Bataille, și un alt mod de a continua “reflecția neîntreruptă” a lui Blanchot.

Această reflecție nu se poate întrerupe – nu ca mitul. Aceasta este rezistența și insistența comunității. Ar trebui adăugate multe alte nume la cele pe care le-am menționat. Trebuie să ne închipuim aceste nume sau, mai degrabă, ceea ce s-a scris prin ele, ca fiind intercalate aici – comunitate de nemărturisit fiind prea numeroasă și totodată fiindcă ea nu se cunoaște pe sine, și nici nu este chemată să se cunoască.

.....texte intercalate, alternate, împărtășite, ca toate textele, ce oferă ceea ce nu aparține nimănui și ceea ce revine tuturor: comunitatea scriiturii, scriitura comunității.

Incluzându-i – voi încerca într-o bună zi să articulez acest lucru căci trebuie – pe cei care nici nu scriu și nici nu citesc, și cei care nu au nimic în comun. Fiindcă, în realitate, nimeni nu este astfel.

PARTEA A DOUA MITUL ÎNTRERUPT

Scena ne e binecunoscută: niște oameni adunați și cineva care le spune o povestire. Nu știm încă dacă acești oameni strînși laolaltă alcătuiesc o adunare, dacă sînt o hoardă sau un trib. Le spunem însă "frați", pentru că sînt adunați laolaltă și pentru că ascultă aceeași povestire.

Nu știm încă dacă acela care povestește e unul de-al lor sau dacă e un străin. Spunem că e de-al lor, însă altfel decît ei, pentru că el are darul, sau doar dreptul – dacă nu cumva îndatorirea – de a recita.

Oamenii aceștia nu se strînseseră înainte de povestire, ci doar recitarea li adună laolaltă. Înainte, erau împrăștiati (cel puțin așa spune uneori povestirea), și se învecinau, cooperau sau se înfruntau fără a se recunoaște. Într-o bună zi, însă, unul dintre ei a stat locului sau poate a apărut, ca și cînd ar fi revenit după o îndelungată absență, dintr-o misterioasă pribegie. S-a oprit într-un loc deosebit, la depărtare dar totuși la vedere, pe o movilă sau sub un arbore trăsnet, și și-a început povestirea care i-a adunat pe ceilalți.

Le povestește istoria lor, sau pe a sa, o istorie pe care o știi cu toții, dar pe care el singur are darul, dreptul sau îndatorirea să o recite. E istoria originii lor: de unde vin sau cum provin din Originea însăși – ei, sau soțiile lor, sau numele lor, sau autoritatea căreia îi dau ascultare. Așadar e deopotrivă istoria începutului lumii, a începutului adunării lor, sau a începutului povestirii înseși (cu această ocazie, istoria povestește de asemenea cine i-a spus-o povestitorului, și cum se face că el are darul, dreptul sau îndatorirea să o povestească).

Povestitorul vorbește, recită, cîntă uneori, sau mimează. El își este propriul său erou, iar ei sînt rînd pe rînd eroii povestirii și cei care au dreptul să o asculte și îndatorirea să o învețe. Pentru întîia dată, în această rostire a recitatorului, limba lor nu servește la nimic altceva decît la ordonarea și la prezentarea povestirii. Nu mai este limba schimburilor lor, ci limba reunirii lor = limba sacră a unei întemeieri și a unei cazanii. Cel care recită le-o împărtășește.

* * *

E o scenă foarte veche, imemorială, ce nu are loc o dată, ci se repetă indefinit, cu regularitatea tuturor adunărilor hoardelor, ce vin să afle originile triburilor, frățiilor, popoarelor, cetăților – adunări în jurul unor focuri aprinse pretutindeni în noaptea timpurilor, și despre care nu știm încă dacă sînt aprinse pentru a-i încălzi pe oameni, pentru a alunga fiarele sălbatice, pentru a prepara hrana, sau pentru a lumina chipul povestitorului, pentru a-l vedea spunînd, sau cîntînd, sau mimînd povestirea (acoperit poate de-o mască), și pentru a înălța o jertfă (poate din propria-i carne) întru cinstirea

strămoșilor, a zeilor, a fiarelor sălbatice sau a oamenilor pe care îi preaslăvește povestirea.

Povestirea pare adesea confuză, uneori incoerentă, ea vorbește despre puteri stranie, despre numeroase preschimbări, uneori e crudă, sălbatică, nemiloasă, însă uneori stîmbește rîsul. Ea evocă nume necunoscute, ființe nemaivăzute. Însă cei care s-au adunat laolaltă înțeleg totul și, ascultînd, ei înțeleg lumea și se înțeleg pe ei înșiși, și înțeleg de ce trebuia ca ei să se adune, și de ce trebuia ca toate acestea să le fie povestite.

* * *

Cunoaștem bine această scenă. Ne-au înfățișat-o mulți povestitori¹, după ce ne vor fi adunat în frății savante, a căror menire e să scruteze ceea ce au fost originile noastre. Societățile noastre, ne-au spus ei, provin tot mai din aceste adunări, iar credințele și cunoștințele noastre, discursurile și poemele noastre provin din aceste povestiri.

Acestor povestiri, ei le-au spus *mituri*. Scena pe care-o cunoaștem bine este scena mitului, scena inventării sale, a recitării și a transmiterii sale.

Nu este o scenă printre altele: e poate scena esențială a oricărei scene, a oricărei scenografii sau a oricărui scenariu; poate că pe această scenă ne reprezentăm totul, sau facem să apară toate reprezentările noastre, dacă într-adevăr mitul se definește înainte de toate, așa cum vrea Lévi-Strauss², prin aceea că o dată cu el sau în el timpul devine spațiu. O dată cu mitul, curgerea prinde contur, trecerea neîncetată se hotărînicește într-un loc exemplar de arătare și de revelare.

* * *

De acum înainte, știm de asemenea că această scenă este ea însăși mitică.

Ea este și mai vădit mitică, pare-se, atunci cînd coincide cu scena nașterii înseși a mitului, fiindcă atunci această naștere se confundă cu însăși originea conștiinței și a vorbirii umane – iar Freud, pe care îl putem considera drept ultimul inventator sau, mai degrabă, drept ultimul dramaturg al acestei scene,

1. Dacă ar fi să fim exhaustivi, ar însemna să-i numim pe prea mulți. Să spunem doar că versiunea completă a acestei scene a fost elaborată de la Herder la Otto trecînd prin Schlegel, Schelling, Görres, Bachofen, Wagner, etnologi, Freud, Kerenyi, Jolles, Cassirer. Nu îl vom uita pe Goethe, la începuturi, a cărui povestire mitologico-simbolică intitulată *Povestirea* este, în definitiv, arhetipul mitului modern al mitului. De curînd, un teoretician german a adunat și reactualizat toate marile trăsături ale acestei scene, asumîndu-și chemarea romantică la o "nouă mitologie" (nu fără să adauge, la rîndul lui, așa cum se cade, motivul unui sfîrșit sau mai exact al unei autodepășiri a mitologiei): Manfred Frank, *Der kommende Gott*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982. Însă, în acești ultimi ani, motivul mitologic se face din nou auzit cam peste tot.

2. Claude Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 301.

o declară el însuși mitică³. Scena este însă tot atît de mitică și atunci cînd este doar scena, în aparență mai puțin speculativă și mai degrabă pozitivă, a transmiterii mitului, sau scena – pe care am putea-o numi etnologico-metafizică – a unei umanități structurate prin raportare la miturile sale: căci, în definitiv, de fiecare dată este vorba de funcțiunea originală sau principială a mitului. Mitul este original și al originii, el trimite la o întemeiere mitică, și întemeiază el însuși prin această trimitere (o conștiință, un popor, o povestire).

Tocmai despre această întemeiere știm că e mitică. De acum știm nu doar că orice "reconstituire" a ivirii inițiale a puterii mitice este un "mit", ci și că mitologia este invenția noastră și că mitul ca atare este o "formă de negăsit"⁴. Știm bine – pînă la un anumit punct – care sînt conținuturile miturilor, însă nu știm ce înseamnă faptul că sînt niște *mituri*. Sau, mai degrabă, știm că, dacă nu noi am inventat istoriile (și aici, pînă la un anumit punct), în schimb, noi am inventat funcția miturilor care povestesc aceste istorii. Umanitatea reprezentată în scena mitului, umanitatea care se naște întru sine producînd mitul – umanitatea cu adevărat *făuritoare de mituri* și, prin această *făurire de mituri*, cu adevărat umană –, constituie o scenă la fel de fantastică ca toate scenele primitive. Toate miturile sînt niște scene primitive, și toate scenele primitive sînt niște mituri (tot Freud joacă și aici rolul inventatorului). Și știm, de asemenea, că ideea unei "*noi mitologii*", ideea de a purcede la o nouă întemeiere poetico-religioasă, este contemporană cu inventarea sau re-inventarea modernă a mitologiei, în epoca romantismului. Romantismul însuși ar putea fi definit drept inventarea scenei mitului fondator, drept conștiința simultană a pierderii puterii acestui mit și drept dorința sau voința de a regăsi această putere vie a originii și, în același timp, originea acestei puteri. Pentru Nietzsche, care moștenește cel puțin în parte această dorință romantică a unei "*noi mitologii*", libera putere creatoare pe care îi place să o atribuie cu predilecție seminției grecilor izvorăște din "sentimentul mitic al liberei minciuni"⁵: dorința mitului se adresează în mod expres naturii mitice (fictive) a mitului (creator). Romantismul sau voința de putere a mitului...

În realitate, dincolo de romantism și chiar și dincolo de forma sa nietzscheană, această formulă definește o întreagă modernitate: toată această vastă modernitate care îmbrățișează, într-o alianță stranie și năbădăioasă,

3. Cf. Sigmund Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, Appendice B.

4. Marcel Détienné, *Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981. Într-un articol mai recent ("Le mythe, en plus ou en moins", *Infini* nr. 6, primăvara 1984), M. Détienné, care de această dată vorbește despre "esența fugitivă și insesizabilă a mitului", îmi pare să aducă tot mai multe elemente, factuale și teoretice, în sprijinul unei reflecții de genul celei pe care o propun aici. Cu privire la inventarea, avatarurile și aporiile discursului asupra mitului, cf. mai multe dintre contribuțiile și discuțiile cuprinse în *Terror und Spiel – Probleme der Mythenrezeption*, München, W. Fink, 1971.

5. Fragment din 1872, citat în *Terror und Spiel*, op. cit., p. 25.

nostalgia poetico-etnologică a unei prime umanități *făuritoare de mituri* și voința de a regenera vechea umanitate europeană prin reînvierea celor mai vechi mituri ale sale și prin *punerea lor arzătoare în scenă*: mă refer de bună seamă la mitul nazist⁶.

Știm toate acestea: e o cunoaștere ce ne taie răsuflarea și care ne năucește, lăsându-ne oarecum la limita umanității. Nu vom reveni la umanitatea mitică a scenei primitive, după cum nici nu vom regăsi ceea ce putea să însemne "umanitatea" înainte de focul mitului arian. Și știm în plus că aceste două extremități sînt solidare, că inventarea mitului este solidară cu folosirea puterii sale. Aceasta nu înseamnă că gînditorii mitului, începînd cu secolul al XIX-lea, sînt responsabili de nazism: ci înseamnă că există o co-apartenență a gîndirii mitului, a scenografiei mitului, și a punerii în operă și în scenă a unui "Volk" și a unui "Reich" în sensul pe care nazismul l-a dat acestor termeni. Într-adevăr, mitul este întotdeauna "popular" și "milener" – cel puțin în versiunea noastră, în versiunea pe care gîndirea noastră mitică o dă cu privire la ceea ce se numește "mit" (căci s-ar putea ca pentru alții, pentru "primitivi" de pildă, acest lucru să fie aristocratic și efemer...).

În acest sens, nu mai avem nimic de-a face cu mitul. Aș fi tentat să spun: nu mai avem nici măcar dreptul să vorbim despre el, să ne arătăm interesați de el. Ideea însăși de mit rezumă, de una singură poate, ceea ce vom putea numi cînd întreaga nălucire, cînd întreaga impostură a conștiinței-de-sine a unei lumi moderne ce s-a extenuat în reprezentarea fabuloasă a propriei sale puteri. Ideea mitului concentrează, poate de una singură, întreaga pretenție a Occidentului de a-și apropria propria origine, sau de a sustrage secretul originii, pentru a se putea identifica în sfîrșit, în mod absolut, în preajma propriei sale proliferări și a propriei sale nașteri. Ideea mitului prezintă, de una singură poate, Ideea însăși a Occidentului, sub forma unor neconținute reprezentări și pulsioni ale reîntoarcerii la propriile sale obîrșii pentru a renaște ca destinul însuși al umanității. În acest sens, repet, nu mai avem nimic de-a face cu mitul.

* * *

6. Cf. Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971; Robert Cecil, *The Myth of the Master Race* – A. Rosenberg and Nazi Ideology, New York, Dodd, Mead, 1972; Ph. Lacoue-Labarthe și J.-L. Nancy, "Le Mythe nazi", în *Mécanismes du fascisme*, colocviul de la Schiltigheim, Strasbourg, 1980 [Ph. Lacoue-Labarthe și J.-L. Nancy, *Mitul nazist*, trad. rom. de Nicoleta Dumitrache și Ciprian Mihali, Cluj, Dacia, 1999]. Ar trebui însă studiate mai pe larg intrarea mitului în gîndirea politică modernă, de exemplu la Sorel și, mai înainte, la Wagner – și, în tr-o perspectivă mai generală, raporturile dintre mit și ideologie în sensul indicat de Hannah Arendt, precum și ideologia mitului... Mă mulțumesc aici cu o precizare marginală și eliptică; Thomas Mann îi scria în 1941 lui Kerenyi: "Trebuie să recuperăm mitul din fascismul intelectual, și să-i inversăm funcția într-un sens uman". Mi se pare că e tocmai lucrul ce nu trebuie făcut: funcția mitului, ca atare, nu poate fi inversată. Trebuie întreruptă. (Asta nu înseamnă că Thomas Mann, care e și autorul celebrei formule "viața în mit", nu a gîndit sau presimțit altceva decît ceea ce spun explicit aceste formule.)

Asta dacă nu cumva e, așa cum se întîmplă adeseori, cel mai sigur mijloc de a lăsa să prolifereze și să amenințe încă și mai grav lucrul de care voiam să ne ținem deoparte. Poate că nu e de-ajuns să știm că mitul este mitic. Această cunoștință e poate prea neînsemnată, și poate că e deja conținută, de drept, în mit – rămîne să verificăm. Poate că mai întîi trebuie să demonstrăm această logică a mitului, pentru a înțelege în ce fel poate duce la această extremitate a cunoașterii de sine a mitului, și pentru a încerca să gîndim ce ne rămîne de făcut, nu cu mitul, ci cu acest sfîrșit al mitului la care totul pare să ducă. Fie că deplîngem epuizarea puterii mitice, fie că voința acestei puteri săvîrșește crime împotriva umanității, totul ne conduce înspre o lume din care lipsește cu desăvîrșire orice resursă mitică. A gîndi lumea noastră plecînd de la această "lipsă" ar putea fi o sarcină indispensabilă.

Bataille a numit această stare, căreia îi sîntem sortiți: *absența de mit*. Din motive pe care le voi preciza mai încolo, voi înlocui expresia lui cu aceea de *întrerupere* a mitului. Ceea ce nu umbrește însă certitudinea că "absența mitului" (a cărui "întrerupere" va desemna mai degrabă proveniența, și modalitatea) definește starea la care am ajuns, și cu care ne confruntăm. Miza acestei înfruntări nu este însă o alternativă între simpla absență a mitului și prezența sa. Presupunînd că "mitul" desemnează, dincolo de mituri, și chiar împotriva mitului însuși, ceva ce nu poate dispărea pur și simplu, miza ar consta atunci într-o trecere la limită a mitului, într-o trecere la o limită la care mitul însuși ar fi nu atît suprimat, cît suspendat, întrerupt. Această ipoteză nu reprezintă poate nimic altceva decît ceea ce Bataille avea în vedere atunci cînd propunea ca absența mitului să fie considerată ea însăși ca mit: înainte de a examina mai îndeaproape această formulă, am putea cel puțin spune că ea definește, formal, o extremitate, un mit întrerupt sau un mit pe cale să se întrerupă.

* * *

Trebuie să ne străduim să înaintăm pînă la marginile acestei extremități, trebuie să ne străduim să percepem, de acum înainte, această întrerupere a mitului. O dată ce am atins intensitatea ultimă – *Blut und Boden, Nacht und Nebel* – a mitului pus înfăptuit, nu ne rămîne decît să trecem la întreruperea mitului. Ceea ce nu e chiar același lucru cu ceea ce s-a numit nu de mult "demitologizare". Căci acest din urmă gest distinge între "mit" și "credință" și depinde, prin urmare, de posibilitatea de a afirma ceva de genul "credinței", cînd de fapt el lasă intactă, în ea însăși, esența mitului⁷. Nu același lucru se întîmplă în gîndirea întreruperii.

7. Nu e mai puțin elocvent și memorabil faptul că unul dintre cei mai pătrunzători gînditori ai "demitologizării", Dietrich Bonhoeffer, a fost ucis de naziști. De altfel, prin opoziția dintre "demitologizare" și "demitizare", P. Ricœur pune foarte bine în lumină ceea ce rămîne intact din mit într-o gîndire a demitologizării. Într-o perspectivă generală, cu privire la aceste probleme, cf. analizele și referințele lui Pierre Barthelemy, *Interprétation du langage mythique et Théologie biblique*, Leiden, Brill, 1963.

Dar înainte de a ajunge la această gândire, și pentru a putea ajunge la ea, trebuie să fi recunoscut în prealabil terenul ce se întinde pînă la extremitatea unde survine întreruperea. Trebuie amintit așadar nu ce este mitul însuși (cine știe ce este mitul? discuțiile mitologilor sînt nesfîrșite...) ⁸, ci cum stau lucrurile cu ceea ce s-a numit “mit” și cu ceea ce, cu sau fără sprijinul mitologiilor pozitive, istorice, filologice sau etnologice, am investit în ceea ce va trebui să numim, și aici, un mit al mitului, în orice sens și oricum am lua această expresie. – (De altfel, constituirea “în abis” a mitului – mit al mitului, mit al absenței sale etc. – e fără îndoială inevitabilă, inerentă mitului însuși, care poate nu spune nimic, așa cum am ajuns în sfîrșit să gîndim, dar care spune că îl spune, care spune că spune și că îl spune, și care organizează și distribuie astfel lumea omului cu rostirea sa.)

Am putea pleca de la ceea ce a devenit în cele din urmă mitul. Atunci cînd totalitatea sistemului mitic al umanității a fost despuțată deopotrivă de misterele și de absurditățile sale, de magia și de sălbăticia ei, printr-o formidabilă combinatorică structurală – despre care nu putem spune că ar fi “golit mitul de sens” fără a adăuga de îndată că, în acest sens, “vidul de sens” aparține fără îndoială mitului însuși –, această totalitate a redobîndit, printr-un fel de paradoxală restabilire, ca totalitate sistematică, organizatoare, combinatorie și articulatorie, o poziție sau o funcție pe care, pe bună dreptate, am putea-o numi “de rang mitic”. E fără îndoială vorba despre un alt fel de limbă, alta decît limba acestui sistem al miturilor (și alta decît limba fiecărui mit în măsura în care mitul este “totalitatea versiunilor sale” ⁹), însă e tot o limbă primordială: elementul unei comunicări inaugurale, în care se întemeiază sau se înscriu schimbul și împărțirea în general ¹⁰.

Se poate ca noi să nu fi luat încă măsura extremității la care ne-a condus acest mit structural al mitului: într-adevăr, această denumire adesea ambiguă găzduiește cel puțin indiciul unui stadiu ultim, în care mitul ajunge la limita sa și în care el s-ar putea desprinde de sine însuși. Însă nu am luat această măsură pentru că evenimentul a rămas, într-un fel, ascuns în el însuși, disimulat de poziția “de rang mitic” pe care mitul structural continua să o acorde mitului (sau structurii...).

Ce este acest “rang mitic”, altfel spus, care sînt privilegiile pe care tradiția gîndirii mitului le-a acordat mitului – și pe care mitul structural le-a păstrat intacte sau aproape intacte?

8. Cf., pe lângă lucrările deja citate, Colocviul de la Chantilly din 1976, *Problèmes du mythe et de son interprétation*, Paris, 1978. Într-un mod foarte semnificativ, Jean-Pierre Vemant își încheie lucrarea *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1982, postulînd “o altă logică decît cea a logos-ului” pentru a ajunge la înțelegerea funcționării specifice a miturilor.

9. Așa cum spune Lévi-Strauss. Iar dacă trebuie recunoscut la Lévi-Strauss “mitul omului fără mit”, potrivit expresiei lui Blanchot, (*L'Amitié*, Paris, Gallimard, p. 97), atunci acest mit este făurit din totalitatea miturilor umanității.

10. Lévi-Strauss din nou: “Această mare voce anonimă care proferează un discurs venit din adîncul vremurilor, ivit din străfundurile spiritului” (*L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 572).

Mitul este înainte de toate o rostire plină, originară, cînd revelatoare, cînd întemeietoare a ființei intime a unei comunități. *Mythos*-ul grec – al lui Homer, adică rostirea, expresia vorbită – devine “mit” atunci cînd dobîndește o serie întreagă de valori care amplifică, umplu și înnobilează această rostire, conferindu-i dimensiunile unei povestiri a originilor și ale unei explicații a destinelor (în această determinație post-homerică, apoi modernă, a “mitului”, contează mai puțin dacă îl considerăm sau nu demn de neîncredere, dacă avem sau nu încredere în el). Această rostire nu este un discurs ce ar răspunde curiozității inteligenței: mai mult decît răspunsul la o întrebare, ea este răspunsul la o așteptare, și încă la o așteptare a lumii înseși. În mit, lumea se face cunoscută, și se face cunoscută printr-o declarație sau printr-o revelare completă și decisivă.

Măreția grecilor – așa cum va spune epoca modernă a mitologiei – stă în faptul de a fi trăit în intimitatea unei asemenea rostiri și de a-și fi întemeiat în ea *logos*-ul însuși: ei sînt cei pentru care *mythos* și *logos* sînt “unul și același” ¹¹. Această identitate este aceea a revelării, a ivirii sau a ieșirii din ascundere a lumii, a lucrului, a ființei, a omului în rostire. O asemenea rostire presupune *panta pléré theôn*, “toate lucrurile pline de zei”, așa cum ne place să credem că ar fi spus Thales. Ea presupune o neîntreruptă lume de prezențe, pentru o neîntreruptă rostire de adevăruri sau, fiindcă e prea mult spus, nici “prezență”, nici “adevăr”, și uneori nici măcar “zei”, ci o modalitate de a lega lumea și de a se lega de ea, o *religio* a cărei proferare este o “mare cuvîntare” ¹².

Enunțarea “marii cuvîntări” mitice – “marea voce anonimă” – aparține la rîndul său unui spațiu în care “schimbul, funcția simbolică (...) se manifestă ca o a două natură” ¹³. Poate că n-am putea defini mai bine și mai concis mitul decît spunînd că el constituie *a doua natură a unei mari cuvîntări*. Așa cum voia Schelling, mitul este “*tautegoric*” (cu un cuvînt al lui Coleridge), și nu “*alegoric*”: adică el nu se spune decît pe sine însuși și este produs în conștiință de către același proces care, în natură, produce forțele pe care mitul le pune în scenă. Așadar, el nu trebuie interpretat, fiindcă se explică pe sine însuși: “*die sich selbst erklärende Mythologie*” ¹⁴, mitologia care se explică

11. Trăsăturile acestei caracterizări sînt împrumutate de la mai mulți autori citați la început. Așa a aici o trăsătură a lui Heidegger. În cele ce spune despre mit, Heidegger este, în multe privințe, tributar tradiției romantice și “scenei” mitului. Totuși, discreția și chiar rezerva sa față de motivul mitului este la fel de remarcabilă. El a putut scrie: “Mitul este ceea ce merită cel mai mult să fie gîndit” (*Essais et Conférences*, trad. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1980), dar și: “Filosofia nu s-a dezvoltat pornind de la mit. Ea nu se naște decît din gîndire și în gîndire. Însă gîndirea este gîndire a ființei. Gîndirea nu se naște. Etc.” (*Chemins...*, trad. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1980, p. 287). Mai degrabă decît despre o gîndire a mitului, aici este vorba despre o gîndire aflată la extremitatea mitului, care, din acest motiv, poartă moștenirea lui Hölderlin.

12. Cf. Pierre Clastres, *Le Grand Parler*, Paris, Seuil, 1974.

13. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 156.

14. *Philosophie de la mythologie*, a șaptea Conferință.

sau se interpretează pe sine însăși. Mitul este natura care se comunică omului, deopotrivă nemijlocit – fiindcă ea se comunică –, și mijlocit – fiindcă ea comunică (vorbește). În definitiv, mitul este contrariul dialecticii sau, mai degrabă, împlinirea ei, fiind dincolo de elementul dialectic. În general, dialectica este un proces care survine unui anumit dat. La fel am putea spune și despre sora ei geamănă, dialogia. Într-un anumit fel, datul face întotdeauna parte din *logos* sau este întotdeauna un *logos* (o logică, o limbă, o structură oarecare). Însă mitul, nemijlocit-mijlocit, este el însuși donarea *logos*-ului pe care îl mediază, ivirea rînduirii sale. Am putea spune cu toată rigoarea, dînd astfel deplină dreptate mitului structural, că, de la nașterea sa (fie că situăm această naștere la Platon, la Vico, la Schlegel sau la oricine altcineva), mitul este numele *logos*-ului care se structurează sau, ceea ce e același lucru, numele *cosmosului* care se structurează ca *logos*.

Înainte chiar de a-și istorisi povestirea, mitul este făurit dintr-o emergență, dintr-o postură inaugurală. “Mai înainte de a fi o povestire statornicită, mitul, scria Maurice Leenhardt, este cuvîntul, figura, gestul care circumscrie evenimentul în inima omului, emotiv ca un copil”¹⁵. Astfel, în gestul său inițial (dar mitul este întotdeauna inițial sau mit al inițialului), mitul reprezintă sau, mai degrabă, prezintă *nucleul viu* al *logos*-ului. Mitologia, înțeleasă ca inventare și recitare a miturilor (însă recitarea nu se distinge de inventare), este “trăită și vie”: în ea “se fac auzite cuvintele ivite din gura umanității prezente în lume”¹⁶. Mitologia este un cuvînt viu al originii, viu pentru că al originii și al originii pentru că viu. În prima sa declamare se ivesc în același timp zorii lumii, ai zeilor și ai oamenilor. De aceea mitul reprezintă mai mult decît o primă cultură. Fiind “cultura originară”, el este infinit mai mult decît o cultură: mitul este transcendența (zeilor, a omului, a cuvîntului, a cosmosului, puțin contează) nemijlocit prezentată, nemijlocit imanentă tocmai în ceea ce ea transcende și în ceea ce iluminează sau sortește destinului său. Mitul este deschiderea unei guri nemijlocit adecvate îngrădirii unui univers.

De aceea mitul nu este făurit din orice cuvînt, și nu vorbește orice limbă. El este limba și rostirea lucrurilor însele care se manifestă, este comunicarea lor: el nu spune nici aparența și nici aspectul lucrurilor, ci în el vorbește ritmul lucrurilor și răsună muzica lor. S-a putut scrie: “Mitul și *Sprachgesang* (cîntecul limbii) sînt în fond unul și același lucru”¹⁷. Mitul este tocmai *incantația* care face să se înalțe o lume și să vină o limbă, care face să se înalțe o lume în venirea unei limbi. De aceea el este indisociabil de un rit sau de un cult. În realitate, enunțarea, recitarea sa este în sine un rit. Ritualul mitic este articularea comunitară a rostirii mitice.

15. *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947, p. 249.

16. M. Détienné, *op. cit.*, p. 230.

17. W.F. Otto, “Die Sprache als Mythos” în *Mythos und Welt*, Stuttgart, E. Klett, 1962, p. 285. Prin cuvîntul *Sprachgesang*, pe care îl plăsmuiește, (asemănător cu *Sprechgesang* al lui Schöenberg), Otto vrea să desemneze deopotrivă ritmul și melodia prezente în limbă, și care, în opinia lui, constituie “fința supremă, apropiată de divin, a lucrurilor înseși.”

* * *

Această articulare nu vine să se adauge mitului: rostirea mitică este prin esență comunitară. Mit privat există tot pe atît de puțin pe cît există limbă strict idiomatice. Mitul nu se ivește decît într-o comunitate și pentru ea: ele își dau naștere reciproc, infinit și imediat¹⁸. Nimic nu e mai comun, nimic nu e mai absolut comun decît mitul. Dialogia nu poate veni decît acelora care au fost așezați pe axele sau în căsuțele unui dispozitiv de schimb și/sau de funcție simbolică. Mitul este cel care simbolizează și/sau dispune locurile. Mitul operează împărțirile sau partiționările care distribuie o comunitate, care o disting pentru ea însăși și care o articulează în ea însăși. Nici dialog, nici monolog, mitul este cuvîntul unic al mai multor indivizi, care se recunosc astfel, care comunică și care se împărtășesc în mit.

Aceasta înseamnă că mitul conține în mod necesar pactul propriei sale recunoașteri: dintr-o singură mișcare, într-o singură frază în definitiv, mitul spune ceea ce este și spune că noi consimțim să spunem că aceasta este (el spune așadar și ce înseamnă a spune). El nu comunică o cunoaștere, de altfel veritabilă, ci se comunică pe sine însuși (dovedindu-se încă o dată *tautegoric*), altfel spus, o dată cu fiecare cunoaștere în parte, indiferent de obiect, el comunică de asemenea comunicarea acestei cunoașteri.

Mitul comunică, în definitiv, comunul, *fința-comună* a ceea ce el revelează sau recită. Prin urmare, o dată cu fiecare dintre revelațiile sale, el revelează comunitatea ei înseși și o întemeiază. El este întotdeauna mit al comunității, adică este întotdeauna mit al comuniunii – voce unică a mai multora – capabile să inventeze și să împărtășească mitul. Nu există mit care să nu presupună cel puțin (atunci cînd nu îl enunță explicit) mitul revelației comunitare (sau populare) a miturilor.

Comunitatea mitului este astfel la propriu umanitatea *făuritoare de mituri*, pe cale să acceadă la ea însăși. Mitul comuniunii, la fel ca și comunismul – “ca apropiere reală a esenței umane de către om și pentru om, întoarcere totală a omului la sine ca om social”¹⁹ – este în mod absolut și riguros mitul în reciprocitatea totală dintre mit și comunitate în sînul gîndirii sau lumii mitice.

(Ceea ce nu înseamnă, dimpotrivă chiar, că mitul nu este același timp și cel mai adesea mit al unui erou singular. Într-un fel sau altul, comunitatea este comuniune grație acestui erou – și, în definitiv, comunitatea este întotdeauna o comuniune în comunicarea existenței și a sensului, a individului și poporului pe care o operează eroul însuși: “Forma canonică a vieții

18. Definiția wagneriană enunță lucrurile astfel: “Mitul deține forța poetică comună unui popor” (în M. Frank, *op. cit.*, p. 229). Iar Lévi-Strauss: “Operele individuale sînt toate mituri în potență, însă doar adoptarea lor colectivă actualizează, eventual, “mitismul” lor.” *Op. cit.*, p. 560.

19. Marx, *Manuscris de 1844*, *Œuvres*, II, Pléiade, p. 79.

mitice este tocmai aceea a eroului. În ea pragmaticul este în același timp simbolic”²⁰.)

De aceea nu poate exista o umanitate care să nu reinnoiască fără încetare gestul *mito-genezei* sale. Gîndirea unei “noi mitologii”, apărută la Iena în jurul lui 1798²¹, conține deopotrivă ideea unei inovații necesare pentru a da naștere unei noi lumi umane, pe fondul sfîrșitului lumii vechii mitologii, și ideea că mitologia este întotdeauna forma obligatorie – și poate esența – inovației. O nouă umanitate trebuie să se ivească din/în noul său mit, iar, la rîndul său, acest mit nu trebuie să fie nimic mai puțin (după Schlegel) decît totalizarea literaturii și a filosofiei moderne, precum și a vechii mitologii reînsuflețite și îngemănate cu mitologiile celorlalte popoare ale lumii. Totalizarea miturilor însoțește mitul totalizării, iar, în cele din urmă, “noua” mitologie constă în chip esențial în producerea unei rostiri care ar veni să unească, să totalizeze și astfel să aducă pe lume și să încredințeze lumii ansamblul cuvintelor, discursurilor și cînturilor unei umanități pe cale să se împlinească (sau să se desăvîrșească).

* * *

Se poate spune așadar că romantismul, comunismul și structuralismul compun împreună, prin mijlocirea unei comunități secrete dar foarte precise, ultima tradiție a mitului, ultimul mod în care mitul se poate inventa și transmite (ceea ce, în cazul mitului, este unul și același lucru). Aceasta este tradiția *făuririi de mituri* a mitului însuși: el devine (*vrea* să devină, prin voința propriei sale puteri) propria sa enunțare, *tautegoria* lui însuși în măsura în care el trece drept propriul său adevăr și drept propria sa desăvîrșire, suprimarea și noua sa inaugurare, și astfel inaugurarea finală a inauguralului însuși, care a fost dintotdeauna mitul. Mitul se împlinește dialectic: el își depășește toate figurile “mitice”, pentru a enunța pura mitologie a unei rostiri absolut fondatoare, simbolizante sau distributive²².

* * *

Tocmai aici este locul în care toate acestea se întrerup.

20. Walter Benjamin, *Les affinités électives de Goethe*, în *Essais*, I, trad. de Gandillac, Paris, Grasset, 1983, p. 67 [Afinitățile electivă de Goethe, în *Iluminări*, trad. rom. de Catrinel Pleșu, Cluj, Idea, 2002, p. 73].

21. Acesta a fost mitul unei comunități efemere în care se întîlneau Schelling, Hölderlin, Hegel și frații Schlegel. Cf., între alte texte, *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand și Discours sur la mythologie* de F. Schlegel. (Cf. Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *L'absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1980).

22. Această tradiție este însă tot atît de veche ca și conceptul de mit sau ca mitul mitului: Platon este primul care invocă o nouă mitologie, care trebuie să fie mitologie a cetății, și care trebuie să asigure salvarea cetății fiind o garanție împotriva seducției vechilor mituri. (Cf. M. D  tienne, *op. cit.*, cap. V.

Tradiția este suspendată tocmai în clipa în care se împlinește. Ea se întrerupe în acest punct precis: acolo unde cunoaștem bine scena, acolo unde știm că e vorba despre un mit.

Fără îndoială că nu știm cum au stat și cum stau lucrurile cu adevărul mitic al oamenilor care trăiesc în sînul a ceea ce numim “mituri”. Știm însă că noi – comunitatea noastră, dacă e într-adevăr o comunitate, umanitatea noastră modernă și post-modernă – nu avem vreun raport cu mitul despre care vorbim, nici chiar atunci c  nd îl împlinim sau vrem s  l împlinim. Într-un sens, din mit nu ne mai r  m  ne decît împlinirea sau voința sa. Însă noi nu ne aflăm nici în viața, nici în invenția și nici în rostirea de ordin mitic. De îndată ce vorbim despre “mit”, despre “mitologie”, noi marcăm această negație cel puțin în aceeași măsură în care marcăm o afirmație oarecare. De aceea, scena și discursurile noastre asupra mitului, întreaga noastră g  ndire mitologică compun un mit: a vorbi despre mit nu a fost niciodată altceva dec  t a vorbi despre absența sa. Iar cuvîntul “mit” desemnează el însuși în egală măsură absența a ceea ce numește.

Tocmai în aceasta constă întreruperea: “mitul” este *tăiat de propriul său sens, pe propriul său sens, de către propriul său sens*. Cu condiția să aibă un sens propriu...

Pentru a spune că mitul este un mit (că mitul este *un mit*, sau că “mitul” este un mit...), a trebuit să operăm cu două sensuri distincte, și opuse, ale cuv  ntului “mit”. Într-adevăr, propoziția înseamnă că mitul, ca inaugurare sau ca întemeiere, este un mit, adică o ficțiune, o simplă invenție. Într-un anume sens, această disparitate a sensurilor posibile ale “mitului” este de-o v  rst   cu Platon și Aristotel. Cu toate acestea, invocarea ei în propoziția modernă care subintinde cunoașterea noastră a mitului: “mitul este un mit” nu   nt  mpl  tor prezintă structura abisului. Căci, în această propoziție, este vorba despre două sensuri eterogene ale aceleiași vocabule și, în același timp, despre o aceeași realitate mitică sau despre o aceeași idee a mitului care, printr-un fel de dezbinare internă, dă naștere celor două sensuri și   nfinitului lor raport ironic. Tradiția mitului a g  ndit același mit și ca întemeiere și ca ficțiune. Afirmația care operează cu această dezbinare pune în practică resursele unei îmbinări anterioare, secrete și profunde în inima mitului însuși.

G  ndirea mitică – g  ndire ce operează într-un anume fel prin depășirea dialectică a celor două sensuri ale mitului²³ – nu este, într-adevăr, altceva

23. Este o simplificare, bine  nțele. Ceea ce deosebise și constituie aceste două sensuri, era *deja* operația g  ndirii mitice, adică a g  ndirii filosofice, singura capabilă să distribuie cele două concepte de “  ntemeiere” și de “ficțiune”. (  n ceea ce privește elaborarea platoniciană a sensului *mythos*-ului, cf. Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982). Adevărata g  ndire a mitului este filosofia, care dintotdeauna – din temelie – a vrut să spună adevărul 1) mitului, 2)   n raport cu mitul (  mpotriva mitului). Cele două adevăruri compun împreună mitul filosofic al depășirii logice/dialectice a mitului.   n această depășire, “ficțiunea” se convertește integral în “  ntemeiere”. Astfel, F. F  dier, de exemplu, poate să scrie că, pentru H  lderlin, mitul nu are “sensul curent astăzi, acela de ficțiune, în definitiv”.   mpotriva, mitul înseamnă “rostirea pură, rostirea adev  ritoare” (  n *Qu'est-ce que Dieu?*, *op. cit.*, p. 133). Depășirea constă astfel – profund tribut  r   unei metafizici a subiectului vor-

decît gîndirea unei ficţiuni fondatoare, sau a unei întemeieri prin ficţiune. Departe de a se opune, cele două concepte se reunesc în gîndirea mitică a mitului. Cînd Schlegel reclamă o “nouă mitologie”, el recurge în mod expres la artă, la poezie şi la imaginaţia creatoare. Într-adevăr, imaginaţia deţine secretul unei forţe originare a naturii, singura capabilă de inaugurări veritabile. Ficţiunea poetică este veritabilă – dacă nu chiar veridică – origine a unei lumi. Iar atunci cînd Schelling se opune, într-un sens, lui Schlegel şi tuturor celor cărora le reproşează că văd în mitologie o ficţiune, atunci cînd declară că forţele active în mit “nu erau simple forţe imaginare, ci înseşi adevăratele puteri teogonice”²⁴, critica sa se exercită deopotrivă în favoarea a ceea ce ar trebui să numim o auto-imaginare sau o auto-ficţionare a naturii.

Analiza mitologiei pe care o face Schelling este fără îndoială cea mai puternică din cîte vor fi fost formulate, pînă la analiza structurală. Putem chiar spune că şi una şi cealaltă constituie două versiuni – “idealistă” şi “pozitivă” – ale aceluiaşi mit al mitologiei, şi ale aceleiaşi mitologii a mitului²⁵.

Potrivit acestui mit, sau potrivit acestei logici, mitologia nu ar putea fi denunţată ca fiind o ficţiune, fiindcă *ficţiunea care este mitologia, este o operaţie*: o operaţie de generare la Schelling, de distribuie şi de schimb la Lévi-Strauss. Mitul nu este un “mit” dacă deţine ca mit această putere operatorie, şi dacă această putere operatorie, în adîncul său, nu este eterogenă, ci omogenă cu operaţiile diferite, dar similare, pe care le împlinesc conştiinţa, pentru unul, ştiinţa, pentru celălalt. În acest sens, mitul nu este susceptibil să fie analizat potrivit unui adevăr diferit de adevărul său şi, în consecinţă, în nici un caz în termeni de “ficţiune”. Ci trebuie să fie analizat potrivit adevărului pe care i-l conferă propria sa ficţiune sau, mai precis, potrivit adevărului pe care ficţionarea *făuritoare de mituri* îl conferă spunerilor şi povestirilor *mitice*. E tocmai ceea ce solicită Schelling prin noţiunea de “tautegorie”. Mitul se semnifică pe sine însuşi, convertind astfel propria sa ficţiune în întemeierea sau în inaugurarea *sensului* însuşi.

Aşadar, nu numai că mitul este alcătuit dintr-un adevăr propriu, *sui generis*, ci poate că el tinde să devină adevărul însuşi, acest adevăr care, pentru Spinoza şi, în general, pentru gîndirea esenţială a filosofiei, *se ipsam patefacit*. Însă tot această “*patefacere*” a mitului, mai mult, tocmai ea îi conferă caracterul de ficţiune – într-o auto-ficţionare. Aşa cum încuviinţează Schelling, “e adevărat într-un fel” că “expresiile mitologiei sînt figurate”: însă, “pentru conştiinţa mitologică”, ele sînt acelaşi lucru cu caracterul impro-

bitor, sau vorbirii ca subiect – în a întemeia adevărul într-o veracitate, în “adeverirea” unei spunerii, adică în determinarea cea mai fină, cea mai dezlegată de ficţiune: aceea a unei rostiri. În aceasta constă întreaga problematică filosofică legată de *Dichtung*.

24. *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart, 1858, p. 379.

25. Cf., pentru a ne mărgini la o apropiere uimitoare, această frază a lui Lévi-Strauss de la sfîrşitul cărţii *L'homme nu* (p. 605): “Miturile (...) nu făceau nimic altceva decît să generalizeze procesele de generare ale gîndirii, procese care se dezvăluie gîndirii în exerciţiul ei, şi care coincid uneori deoarece gîndirea şi lumea care o înglobează şi pe care ea o înglobează sînt două manifestări corelative ale unei aceleiaşi realităţi.”

priu al majorităţii “expresiilor noastre figurate”. Altfel spus, tot aşa cum această figurare este adecvată în limbă, tot astfel şi improprietatea este proprie în interiorul mitologiei, adecvată adevărului şi ficţiunii mitului. *Mitologia este deci o figurare proprie*. Acesta este secretul său, şi secretul mitului său – al adevărului său – pentru întreaga conştiinţă occidentală²⁶.

A fi figurare proprie, a fi propria figurare a propriului înseamnă a împlini la propriu – impropriu-propriu, ca un supliment de proprietate²⁷ – propriul însuşi. Natura laolaltă cu “puterile” sale nu ar accede la adevărul său fără *dublul* proces al “teogoniei” naturale şi figurate, efective şi reprezentate în conştiinţă, care se prezintă şi se proferează în *mythos*-ul său.

Pentru Schelling, nu este vorba despre o reprezentare secundă, despre o interpretare a naturii de către o conştiinţă primitivă. Este vorba, mai degrabă, despre faptul că natura, la origine, dă naştere zeilor afectînd conştiinţa nemijlocită (care devine astfel, şi numai astfel, conştiinţă veritabilă). Ea o afectează din exterior, o stupefiază, spune Schelling (*stupefacta quasi et attonita*²⁸). *Reprezentarea* însăşi se naşte din această stupoare anterioară oricărei reprezentări. Este ruptura reprezentativă însăşi, această “ruptură iniţială operată de gîndirea mitică” de care vorbeşte Lévi-Strauss şi, mai precis, această ruptură operată de “schematismul primar al gîndirii mitice”²⁹.

Aici, la fel ca şi la Kant, “schematismul” desemnează operaţia esenţială a unei imaginaţii transcendente, care, la Kant, produce “imaginile non sensibile” şi oferă o “regulă pentru producerea imaginilor empirice”, în vreme ce, la Lévi-Strauss, printr-o mişcare inversă dar simetrică, mitul “subsumează individualităţile unei paradigme, lărgeste şi sărăceşte în acelaşi timp datele concrete impunîndu-le să treacă rînd pe rînd pragurile discontinue care separă ordinea empirică de ordinea simbolică, apoi de ordinea imaginară, în fine de schematism”. În definitiv, mitul este auto-figurarea transcendentală a naturii şi a umanităţii sau, mult mai exact, auto-figurarea – sau auto-imaginarea – naturii ca umanitate şi a umanităţii ca natură. Rostirea mitică este astfel performativul umanizării naturii (şi/sau al divinizării sale), şi al naturalizării omului (şi/sau al divinizării sale). În fond, *mythos*-ul este *actul de limbaj* prin excelenţă, performarea paradigmei, în forma în care *logos*-ul şi-o ficţionează pentru a proiecta în ea esenţa şi puterea pe care le gîndeşte ca fiind ale sale.

În această perspectivă, aspiraţia romantică la o nouă mitologie ficţionantă, imaginară, jucăuşă, poetică şi performativă nu face decît să aducă la

26. *Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1857, p. 139. Pentru analiza acestei împliniri poetico-mitologice a filosofiei – simetrică depăşirii sale de către mit – cf. Ph. Lacoue-Labarthe în *Le sujet de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1979 (în special, “Nietzsche apocryphe”).

27. Potrivit logicii “propriului” ale cărei constrîngerii metafizice au fost analizate de J. Derrida în *De la grammatologie* sau în “La mythologie blanche” (în *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972).

28. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Stuttgart, 1856, p. 193.

29. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, p. 607 şi 603.

lumină gândirea din care provine mitul mitului: ea constă în gândirea unei ontologii poetico-ficționante, a unei ontologii prezentate în figura unei ontogonii în care ființa se generează *figurîndu-se*, dîndu-și chipul propriu al propriei sale esențe, și auto-reprezentarea prezenței sale și a prezentului său. *Die sich selbst erklärende Mythologie* este corelatul unei ființe care este în mod esențial *făuritoare de mit*, sau al unei esențe făuritoare de mit a ființei. Iar mitul mitului, adevărul său, constă în faptul că, în această ontogonie, ficțiunea este într-adevăr inaugurală. În definitiv, ficționarea este subiectul ființei. *Mimesis* este o *poiesis* a lumii ca lume adevărată a zeilor, a oamenilor și a naturii. Mitul mitului nu este nicidecum o ficțiune ontologică, ci este pur și simplu o ontologie a ficțiunii, sau a reprezentării: este deci o formă deosebit de împlinită și împlinitoare a ontologiei subiectivității în general.

Dar tot aici se află și ceea ce provoacă întreruperea. De la Schelling la Lévi-Strauss, de la prima și pînă la ultima versiune a gândirii mitice, mergem dintr-o întrerupere în alta. La început, puterea mitului stupefiază conștiința și o așează “în afara ei înseși” (adică o face conștientă). La sfîrșit, devenită conștiință de sine și de totalitate, conștiința ca mit se suspendă pe (sau ca și) conștiința esenței mitice (sau: subiective) a “sinelui” tuturor lucrurilor. Lévi-Strauss scrie într-adevăr:

“Analiza mea face așadar să iasă la lumină caracterul mitic al obiectelor: universul, natura, omul, care de-a lungul a mii, a milioane, a miliarde de ani nu vor fi făcut, la urma urmei, altceva decît să desfășoare resursele combinatoricii lor în forma unui vast sistem mitologic înainte de a involua și de a se nimicnici în evidența caducității lor”³⁰.

Sau încă:

“Pentru om, înțelepciunea constă în a se privi cum își trăiește interioritatea istorică provizorie, știind în același timp (dar într-un alt registru) că, de fapt, ceea ce el trăiește atît de deplin și de intens este un mit, care se va înfățișa ca atare oamenilor dintr-un secol viitor...”³¹.

Dezbinarea sensurilor “mitului” se operează așadar din nou în chiar sînul gândirii care înțelege să înlăture denunțarea mitului pe motiv de ficțiune, în sînul gândirii unei comuniuni a întemeierii și a ficțiunii (și a întemeierii prin ficțiune). Același Lévi-Strauss afirma într-adevăr, pe un ton în definitiv foarte apropiat de acela al lui Schelling, că miturile, “departe de a fi opera unei ‘funcțiuni fabulatorii’ întorcînd spatele realității”, prezervă “moduri de observație și de reflecție” ale căror rezultate “asigurate cu zece mii de ani”

30. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, pp. 620-621.

31. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 338.

înainte de rezultatele științelor “sînt în continuare substratul civilizației noastre”³².

Propoziția “mitul este un mit” are în același timp și în aceeași gândire valoarea ironiei dezvrăjite (“întemeierea este o ficțiune”) și valoarea afirmației onto-poetico-logice (“ficțiunea este o întemeiere”).

Tocmai de aceea mitul este întrerupt. El este întrerupt de către mitul său.

De aceea ideea unei “noi mitologii” nu este doar periculoasă: ea este zadarnică, fiindcă o nouă mitologie ar presupune, ca și condiția sa de posibilitate, un mit al mitului care să nu fi fost supus logicii riguroase al cărei proces s-a desfășurat între Schelling și Lévi-Strauss³³ – sau, între Platon și noi –, și care, neîndoielnic, constă în chip esențial în această logică – sau în această *mitică* – nihilistă sau anihilantă: ființa căreia îi dă naștere mitul implodează în propria sa ficțiune.

* * *

Puterea mitului s-a întins între două întreruperi: întreruperea naturii pure și întreruperea mitului însuși. Invocarea puterii mitului (fie că această invocare e poetică sau politică, și, în mod necesar, ea nu poate fi decît amîndouă în același timp: acesta este mitul, poeticitate a politicului și politicitate a poeticului – întemeiere și ficțiune –, atîta vreme cît poeticul și politicul sînt cuprinse în spațiul de gândire al mitului), această invocare sau voința de putere a mitului s-au manifestat între aceste două întreruperi. Între natura deschisă printr-o auto-figurare a puterii sale naturale și cultura închisă printr-o auto-hotărnicire a figurilor sale iluzorii.

Această voință de putere a mitului a fost în mod esențial totalitară. Mai mult, poate că ea definește chiar totalitarismul (sau ceea ce eu desemnez ca imanentism) – care, din acest motiv, este și el, de drept, întrerupt...

Folosindu-ne de o foarte nepotrivită distincție, am putea spune, pentru claritatea expunerii, că voința (de putere) a mitului este de două ori totalitară sau imanentistă: în formă și în conținut.

32. *Ibid.*, p. 25.

33. De fapt, în discuție nu e numai ideea unei “noi mitologii”, ci orice idee a unei ficțiuni directive sau regulative. În acest sens, modelul kantian al “Ideii regulative” nu este, pînă la un anumit punct, decît o variantă modernă a funcționării mitice: ea este cunoscută ca ficțiune a unui mit care nu va adveni, dar care oferă gândirii și acțiunii o regulă. Există astfel o întreagă filosofie a lui “*ca și cum*” (care nu-i aparține doar lui Vaihinger, a cărui *Die Philosophie des Als Ob* o cunoaștem, ci și lui Nietzsche, lui Freud, și unui întreg tip modern de gândire), pe care nu o putem, de bună seamă, confunda cu o mitologie, dar care are totuși o alură comparabilă. Tot despre întemeierea în ficțiune este vorba. Chiar și modul în care Lyotard a întrebuițat de curînd Ideea regulativă (în *Le différend*, op. cit.), în mod expres distinsă de mit și opusă lui, nu mi se pare a fi îndeajuns de precis determinată pentru a scăpa pe deplin acestei funcționări. Ceea ce înseamnă că trebuie mers pînă la a gândi o întrerupere sau o suspendare a Ideii ca atare: ceea ce ficțiunea sa face vizibil, trebuie să fie suspendat, iar figura sa trebuie să fie nedesăvîrșită.

În formă, pentru că voința mitului, care se dovedește a fi mai degrabă voință a făuririi de mituri, nu este poate altceva decât voința de voință³⁴. Definiția voinței trebuie, într-adevăr, luată de la Kant: voința, care nu este altceva decât facultatea de a dori determinată conform rațiunii, este puterea de a fi cauza realității reprezentărilor sale tocmai prin mijlocirea acestor reprezentări. Natura *făuritoare de mituri* a lui Schelling este o voință; mai mult, ea este voința lumii și lumea ca voință, anticipându-l în acest sens pe Schopenhauer. Mitul nu este simplă reprezentare, ci reprezentarea activă, reprezentare care se produce pe sine însăși – *mimesis* auto-poetic – ca efectul ficțiunii care întemeiază, nu o lume fictivă (fapt respins de Schelling și de Lévi-Strauss), ci ficționarea ca modelare a unei lumi, sau devenirea-lume a ficționării. Altfel spus: modelarea unei lumi a subiectului, devenire-lume a subiectivității.

Teogonie, cosmogonie, mitogonie și mitologie, voința mitului este voința mitului voinței. Am spus-o deja: în mod esențial, mitul se comunică pe sine însuși, nimic altceva. Comunicându-se, el face să fie ceea ce spune, el își întemeiază ficțiunea. Această comunicare eficientă de sine este voința – iar voința este subiectivitatea prezentată (și care se reprezintă) ca o totalitate fără rest.

Voința mitică este totalitară în conținut, fiindcă acesta constă întotdeauna în comuniune. Toate comuniunile: a omului cu natura, a omului cu Dumnezeu, a omului cu el însuși, a oamenilor între ei. Mitul se comunică în mod necesar ca mit propriu comunității și comunică un mit al comunității: comuniunea, comunismul, comunitarismul, comunicarea, comunitatea însăși, luată în mod simplu și absolut, comunitatea absolută. Ca să dăm o imagine exemplară (un mit exemplar), pentru Pierre Clastres, în comunitatea Indienilor Guarani lucrurile se petrec astfel:

“Namandu, zeul lor suprem, se ivește din tenebre și inventează lumea. El face să se înfiripe mai întâi Cuvîntul, substanță comună zeilor și oamenilor. (...) Societatea înseamnă folosirea acestui bun comun care este Cuvîntul. Instituită *egală* prin hotărîre divină – prin natură! –, societatea se adună într-un tot unic, adică nedivizat (...), oamenii acestei societăți sînt *toți ca unul*”³⁵.

Comunitatea absolută – mitul – nu e atît fuziunea totală a indivizilor cît *voința* comunității: dorința de a opera, prin puterea mitului, comuniunea pe care o reprezintă mitul și pe care el o reprezintă ca pe o comuniune sau ca pe o comunicare a voințelor. Fuziunea este urmarea acestui fapt: mitul reprezintă imanența existențelor multiple în propria sa ficțiune unică, care le adună laolaltă și le dă, în cuvîntul său și ca acest cuvînt, figura lor comună.

34. În care Heidegger identifică voința de putere a lui Nietzsche, și circumscrie esența ultimă a subiectivității.

35. Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980, p. 125.

Aceasta nu înseamnă numai că, în definitiv, comunitatea este un mit, că, în mod similar, comuniunea comunitară e un mit. Aceasta înseamnă că mitul, forța și întemeierea mitice sînt esențiale pentru comunitate și că, prin urmare, nu poate exista comunitate în afara mitului. Acolo unde a existat un mit, în caz că a existat ceva de genul acesta sau în caz că putem ști ce înseamnă toate acestea, a existat, cu necesitate, comunitate, și reciproc. Prin urmare, însă, întreruperea mitului este, în mod necesar, și întreruperea comunității.

* * *

Dacă nu există o nouă mitologie, nu există și nu va exista o nouă comunitate. Dacă mitul e un mit, comunitatea dispare o dată cu el în această genune, sau se destramă în această ironie. Tocmai de aceea deplîngerea “pierderii comunității” este cel mai adesea însoțită de o deplîngere a “pierderii” puterii miturilor.

Și totuși: pura și simpla ștergere, fără urmă, a comunității e o nenorocire. Nu o nenorocire sentimentală, nici măcar etică, ci o nenorocire – un dezastru – de ordin ontologic. E o privație de ființă pentru ființa care este în mod esențial și mai mult decât esențial o ființă în comun. Ființa în comun înseamnă că ființele singulare nu sînt, nu se prezintă, nu apar decât în măsura în care com-par, în măsura în care sînt expuse, prezentate sau oferite unele altora. Această compărere nu se adaugă ființei lor, ci ființa lor vine prin ea la ființă.

De aceea comunitatea nu dispare. Ea nu dispare niciodată. Comunitatea rezistă: într-un sens, așa cum am spus, ea este rezistența însăși. Fără compărerea ființei – sau a ființelor singulare –, nu ar exista nimic sau, mai degrabă, nu ar exista decât ființa ce și-ar apărea sieși, nici măcar *în comun* cu sine, ci Ființa imanentă cufundată într-o opacă (a)pariție. Comunitatea rezistă acestei imanențe infinite. Compărerea ființelor singulare – sau a singularității ființei – păstrează deschisă o distanță, o spațiere în imanență.

Există oare un mit pentru această comunitate a compărerii? Nu există, dacă mitul e întotdeauna mit al reunirii, al comuniunii comunității. Dimpotrivă, întreruperea mitului e cea care ne dezvăluie natura dezbinată sau ascunsă a comunității. Comunitatea era proclamată în mit: în mitul întrerupt, comunitatea se adevărește a fi ceea ce Blanchot a numit “*comunitatea de nemărturisit*”.

Să aibă oare ceea ce e de nemărturisit un mit? Prin definiție, nu are. Absența mărturisirii nu constituie nici un cuvînt și nici o povestire. Dacă, însă, comunitatea este inseparabilă de mit, nu ar trebui atunci să existe, datorită unei exigențe paradoxale, un mit al comunității de nemărturisit? Așa ceva e totuși cu neputință. Trebuie să o repetăm: comunitatea de nemărturisit, retragerea comuniunii sau a extazului comunitar sînt dezvăluite de întreruperea mitului. Iar întreruperea nu este un mit: “E imposibil de contestat absența mitului”, scria Bataille.

Sintem aşadar abandonăţi acestei “absenţe de mit”. Bataille o definea astfel:

“Dacă spunem pur şi simplu în numele lucidităţii că omul actual se defineşte prin aviditatea sa de mit, şi dacă adăugăm că el se defineşte tot odată prin conştiinţa faptului că nu poate accede la posibilitatea de a crea un mit veritabil, am definit un fel de mit care e *absenţa mitului*”³⁶.

Bataille ajungea la această definiţie după ce luase în considerare propunerea venită din suprarealism (adică dintr-un avatar al romantismului), de a crea noi mituri. El remarca neîntârziat că “nici aceste mituri şi nici aceste rituri nu vor fi veritabile mituri sau rituri întrucât ele nu vor primi asentimentul comunităţii”. Acest asentiment nu poate fi obţinut dacă mitul nu provine dintru început din comunitate – fie şi prin gura unui singur om, care să i dea vocea lui singulară. Însăşi ideea inventării mitului este, în acest sens, o contradicţie în termeni. Comunitatea şi, în consecinţă, individul (poetul, preotul, sau auditorul) nu inventează mitul: dimpotrivă, ei sînt inventaţi sau se inventează ei înşişi în mit. Omul modern se defineşte prin absenţa mitului în măsura în care el se defineşte prin pierderea comunităţii.

În acelaşi timp, Bataille defineşte însăşi absenţa mitului ca “un fel de mit”. El se explică astfel:

“Dacă ne definim prin incapacitatea de-a ajunge la mit şi prin suferinţele ce ne afectează, atunci definim fondul umanităţii actuale ca o absenţă a mitului. Iar această absenţă a mitului se poate înfăţişa celui ce-o trăieşte, ce-o trăieşte, să fim înţeleşi, cu pasiunea ce-i anima pe aceia care voiau altădată să nu mai trăiască în realitatea cenuşie ci în realitatea mitică [Bataille însuşi defineşte aşadar aici mitul ca un *mit*], această absenţă a mitului i se poate înfăţişa ca infinit mai exaltantă decît au fost altădată miturile legate de viaţa cotidiană”.

Ceea ce face un mit din absenţa mitului, nu mai este, în orice caz nu în mod direct, caracterul său comunitar. Dimpotrivă, raportul mitic cu “absenţa mitului” este prezentat, în aparenţă, drept raportul unui individ. Dacă absenţa mitului constituie condiţia obişnuită a omului actual, această condiţie nu face, ci desface, mai degrabă, comunitatea. Ceea ce asigură aici funcţionarea unei vieţi conforme cu mitul este pasiunea sau exaltarea cu care conţinutul mitului – aici, “absenţa mitului” – poate fi împărtăşită. Ceea ce Bataille înţelege prin “pasiune” nu este altceva decît o mişcare care duce la limită, şi la limita fiinţei. Dacă fiinţa se defineşte prin singularitatea fiinţelor (acesta este în definitiv modul în care, conştient sau nu, Bataille transcrie

gîndirea heideggeriană a finitudinii fiinţei), altfel spus, dacă fiinţa nu este Fiinţa aflată în sine în comuniune cu sine însăşi, dacă nu este propria ei imanenţă, ci dacă *este* singularul fiinţelor (astfel i-aş transcrie eu pe Heidegger şi pe Bataille unul prin celălalt), dacă împărtăşeşte singularităţile, fiind ea însăşi împărtăşită de către ele, atunci pasiunea ne duce la limita singularităţii: în mod logic, această limită este locul comunităţii.

Acest loc, sau acest punct, ar putea fi locul fuziunii, al consumării şi al comuniunii într-o imanenţă regăsită, vrută din nou, din nou pusă în scenă: ceea ce ar putea fi un nou mit, adică reînnoirea vechiului mit mereu identic cu sine însuşi. Însă în acest punct – în punctul comunităţii – nu există comunitate: şi, prin urmare, nu există nici mit. Absenţa mitului însoţeşte, Bataille o spune imediat după, absenţa comunităţii. Pasiunea absenţei mitului ajunge la absenţa comunităţii. Şi tocmai astfel poate fi o pasiune (altceva decît o voinţă de putere).

Acest punct nu indică reversul sau negativul unei comunităţi adunate în mitul său şi de către el. Ceea ce Bataille numeşte absenţa comunităţii nu este pură şi simplă disoluţie a comunităţii. Absenţa comunităţii apare în recunoaşterea faptului că, prin fuziunea pe care o caută în mod esenţial şi, de exemplu, prin “vechea sărbătoare”, nici o comunitate nu poate să nu “creeze un nou individ, pe care l-am putea numi individul colectiv”. În loc să-şi propage mişcarea, fuziunea comunitară reconstituie separaţia: comunitate contra comunitate. Astfel, împlinirea comunităţii este suprimarea ei. A ajunge la imanenţă desparte de o altă imanenţă: a ajunge la imanenţă taie imanenţa însăşi.

Dimpotrivă, însă, absenţa comunităţii reprezintă ceea ce nu împlineşte comunitatea, sau comunitatea în măsura în care nu se împlineşte şi nu se generează ca un nou individ. În acest sens, “apartenenţa oricărei comunităţi posibile la ceea ce eu numesc (...) absenţa comunităţii trebuie să fie fundamentul oricărei comunităţi posibile”. În absenţa comunităţii, opera comunităţii, comunitatea ca operă, comunismul, nu se împlineşte, ci se propagă pasiunea comunităţii, fără operă, cerînd imperios, invocînd depăşirea oricărei limite, a oricărei împliniri care conţine forma unui individ. Nu este, aşadar, o absenţă, e o mişcare, e suspendarea “activităţii” sale singulare, e o propagare: propagarea, chiar contagiunea sau, mai mult, comunicarea comunităţii înseşi, care se propagă sau care îşi comunică contagiunea tocmai prin *înteruperea sa*.

Ea întrerupe fuziunea, suspendă comuniunea, iar această ruptură trimite din nou la comunicarea comunităţii. Această întrerupere, în loc să închidă, expune din nou singularitatea limitei sale, altfel spus o expune celeilalte singularităţi. În loc să se împlinească într-o operă a morţii şi în imanenţa unui subiect, comunitatea se comunică prin repetiţia şi prin contagiunea naşterilor: fiecare naştere expune o altă singularitate, o limită suplimentară, şi deci o altă comunicare. Ceea ce nu e contrariul morţii, căci moartea acestei fiinţe singulare care tocmai s-a născut e de asemenea înscrisă şi comunicată prin limita sa. Ea e deja expusă morţii sale, şi ne expune acesteia o dată

36. Georges Bataille, “L’absence de mythe” în *Le surréalisme en 1947*, Ed. Maeght, 1947, şi conferinţa “La religion surréaliste” în *Œuvres*, vol. VII, Paris, 1970, p. 381 sq.

cu ea. Dar aceasta înseamnă în mod esențial că și această moarte și această naștere ne sînt retrase, nu sînt opera noastră, nici opera colectivității.

Înteruperea răsfrînge din toate părțile comunitatea în afară, în loc să o strîngă spre un centru – sau, altfel spus, centrul său este locul geometric al unei expunerii indefinit multiplicată. Ființele singulare compar: această compărere constituie ființa lor și le comunică pe una alteia. Înteruperea comunității, înteruperea unei totalități care ar împlini-o, este însă legea însăși a compărerii. Ființa singulară apare altor ființe singulare, le este comunicată în singularitatea ei. E un contact, e o contagiune: o atingere, transmiterea unui cutremur la hotarul ființei, comunicarea unei pasiuni care ne face să fim semeni, sau a pasiunii de a fi semeni, de a fi în comun.

Comunitatea înteruptă nu dezertează: însă ea nu își aparține, nu se reunește, ea se comunică, din loc singular în loc singular. “Temelia comunicării, scrie Blanchot, nu e neapărat vorbirea, și nici măcar tăcerea, care este fondul și punctuația vorbirii, ci expunerea la moarte, nu a mea, ci a celui alt a cărui prezență vie și apropiată e deja eterna și insuportabila absență.”

Astfel, “mitul absenței mitului” – care corespunde comunității înterupte – nu este un alt mit, un mit negativ (sau negativul unui mit), și nu e mit decît în măsura în care constă în înteruperea mitului. El nu este un mit, nu există mit al înteruperii mitului. Însă înteruperea mitului definește posibilitatea unei “pasiunii” egale cu pasiunea mitică – și, cu toate acestea, dezlănțuită prin suspendarea pasiunii mitice: o pasiune “conștientă”, “lucidă”, așa cum spune Bataille, o pasiune deschisă de și pentru compărere, nu pasiunea de a se contopi, ci de a fi expus, și de a ști că, iată, *comunitatea însăși nu limitează comunitatea*, că ea este întotdeauna dincolo, adică în afară, oferită în afara fiecărei singularități și, din acest motiv, întotdeauna înteruptă pe marginea celei mai fragile dintre aceste singularități.

Înteruperea are loc pe margine sau, mai degrabă, constituie marginea pe care ființele se ating, se expun, se separă, și astfel comunică și își propagă comunitatea. Pe această margine, sortită acestei margini și provocată de către ea, născută din înterupere, există o pasiune – care este, dacă vreți, ceea ce rămîne din mit sau care, mai degrabă, este *ea însăși înteruperea* mitului.

Înteruperea mitului – și înteruperea mitului ca pasiune a comunității – separă mitul de el însuși, sau îl retrage lui însuși. Nu e de-ajuns să spunem: “mitul e un mit”, fiindcă formula ironiei, așa cum am spus deja, e în fond aceeași cu formula identității mitului (și a identității sale mitice...).

În înterupere, nu mai e nimic de făcut cu mitul, în măsura în care mitul este întotdeauna o desăvîrșire, o împlinire. Însă în înterupere, nu este vorba nici despre tăcere – care își poate avea propriul său mit, sau care poate fi mitul însuși într-una din desăvîrșirile sale. În înteruperea mitului, se face auzit ceva, ceea ce rămîne din mit atunci cînd e înterupt – nimic, dacă nu cumva însăși vocea înteruperii, dacă putem spune astfel.

Dar această voce este vocea comunității sau a pasiunii comunității. Dar trebuie să afirmăm că mitul este esențial comunității – dacă îi este esențial în sensul în care o desăvîrșește, în sensul în care îi oferă o îngrădire și un destin de individ, de totalitate desăvîrșită –, va trebui să afirmăm în egală măsură că, în înteruperea mitului, se face auzită vocea comunității înterupte, vocea comunității nedesăvîrșite, expuse, care vorbește precum mitul fără a fi însă nicicum vorbire mitică.

Această voce pare să mai afirme încă declarațiile mitului, fiindcă în înterupere nu e nimic nou de auzit, nu există un nou mit care să se ivească și, de fapt, credem că auzim vechea recitare. Atunci cînd o voce sau o muzică e brusc înteruptă, în clipa aceea se aude altceva, un amestec sau o întrepătrundere de tăcere și de zgomote diverse pe care sunetul le acoperea, însă în acest altceva se aude din nou vocea sau muzica, devenite într-un fel vocea sau muzica proprii lor înteruperi: un fel de ecou dar care nu repetă ceea ce pare să se reverbereze în el.

În ele însele, în prezența și în împlinirea lor, vocea sau muzica sînt desfăcute, sînt destrămate. Prestația mitologică este încheiată, nu mai are trecere, nu mai merge (dacă a mers cumva vreodată așa cum, în mitologia noastră funcțională, structurală și orientată de comuniune, credeam că trebuie să meargă). Însă vocea sau muzica înterupte imprimă oarecum schema retragerii lor murmurului sau foșnetului pe care înteruperea le alinaște. Nu mai e o prestație – sau o performanță, cum spun lingviștii sau artiștii –, însă nu lipsesc nici vocea și nici muzica. Există o voce a înteruperii, iar schema sa se imprimă foșnetului comunității expuse proprii sale dispersări. Atunci cînd încetează emiterea mitului, comunitatea care nu se împlinește, care nu fuzionează, dar care se propagă și se expune, această comunitate se face auzită într-un fel anume. Ea nu vorbește, de bună seamă, și nici nu este o muzică. Așa cum am spus: ea însăși este înteruperea, fiindcă mitul se înterupe în această expunere a ființelor singulare. Înteruperea însăși are însă o voce singulară, o voce sau o muzică retrasă, reluată, reținută și expusă în același timp într-un ecou care nu repetă – vocea comunității, și care, în felul său, mărturisește, poate, fără a spune, ceea ce este de nemărturisit, care enunță, fără a-l declara, secretul comunității, sau, și mai precis, care prezintă, fără a-l enunța, adevărul fără mit al ființei-în-comun fără de scop, al acestui fapt de a fi în comun care nu este o “ființă comună”, pe care, prin urmare, comunitatea însăși nu o limitează și pe care mitul este incapabil să o întemeieze sau să o conțină. Există o voce a comunității care se articulează în înterupere și din înteruperea însăși.

Acestei voci a înteruperii i s-a dat numele de literatură (sau scriitură, dacă e să luăm aici cele două cuvinte în accepțiunile prin care ele își corespund unul celui alt). Fără îndoială, numele acesta nu este potrivit. Dar nici un nume nu e potrivit aici. Locul sau momentul înteruperii este fără potrivire, Blanchot vorbește despre “comunicarea care de acum înainte este singura care convine și care trece prin inconveniența literară”. Ceea ce nu se potrivește în literatură, este faptul că ea nu se potrivește mitului comu-

nității, nici comunității mitului. Ea nu se potrivește nici comuniunii și nici comunicării.

Și totuși, dacă acest nume de "literatură" se află întotdeauna în situația de a nu conveni "inconvenienței literare" înseși, nu se datorează oare această situație faptului că literatura are raporturi dintre cele mai strânse cu mitul? Oare nu este mitul originea literaturii, originea oricărei literaturi și, într-un sens, poate singurul său conținut, unica sa povestire, dacă nu cumva chiar unica sa postură (aceea a recitantului, care este propriul său erou)? Există oare vreo scenă literară care să nu fie reluarea unei scene mitologice (lucru valabil, în această privință, și pentru scena sau scenele filosofice, care, în acest fel, printre altele, aparțin "genului" literaturii)?

Nu numai că literatura este moștenitoarea (sau ecoul) mitului, dar, mai mult, literatura a fost gândită și, fără îndoială, într-un sens, trebuie să fie gândită ea însăși ca mit – și ca mit al societății fără mituri³⁷. La Blanchot în-suși, într-un text deja vechi, putem citi că, în literatură, "totul trebuie să ajungă la o invenție mitică; nu există operă decât acolo unde se revărsă izvorul imaginilor revelatoare"³⁸. Nu e sigur că Blanchot s-ar mulțumi astăzi cu această propoziție. Desigur, nu există operă decât dacă există "revelație" (aș putea fi imediat întrerupt: ce vom face cu acest cuvânt, "revelație"? oare nu spune el același lucru ca și "mit" sau "imagine"? – însă avem aici spațiul inconvenienței absolute: fiecare dintre aceste cuvinte își spune totodată propria întrerupere). Însă revelația literaturii nu revelează, precum aceea a mitului, o realitate împlinită, nici realitatea unei împliniri. Ea nu revelează, în genere, *ceva* – ea revelează, mai degrabă, irevelabilul: în speță, faptul că ea însăși, ca operă ce revelează, ce deschide calea unei viziuni și a comuniunii unei viziuni, este în chip esențial întreruptă.

În operă regăsim partea mitului și partea literaturii sau a scriiturii. Literatura întrerupe mitul, "revelează" tocmai prin întreruperea mitului (prin neîmplinirea povestirii sau a discursului) – și, înainte de toate, ea își revelează întreruperea, și tocmai datorită acestui fapt poate fi numită, dacă acest lucru mai e cu puțință – și nu mai e –, o "invenție mitică".

37. Începând cu romantismul și pînă în zilele noastre, și chiar în afara contextului schlegelian al "noii mitologii", vom găsi o neîntreruptă suită de mărturii despre această viziune mitologică, sau mitopoietică, asupra literaturii. Un exemplu foarte recent ar fi Marc Eigeldinger, *Lumières du mythe*, Paris, PUF, 1983.

38. *Faux-pas*, Paris, Gallimard, 1943 p. 222. Cu puțin înainte, Blanchot definea dimensiunea mitică, opusă psihologiei, ca "semn al marilor realități pe care le atingem printr-un tragic efort împotriva noastră înșine". După redactarea textului meu, am descoperit articolul lui Blanchot, "Les intellectuels en question" din *Débat*, numărul din mai 1984, unde am putut citi acestea: "Evreii încarnază (...) respingerea miturilor, renunțarea la idoli, recunoașterea unei ordini etice care se manifestă prin respectul legii. Ceea ce Hitler vrea să nimicească în evreu, în «mitul evreului», este tocmai omul liberat de mituri". E totodată un mod de a indica unde și cînd s-a întrerupt definitiv mitul. La care adaug acestea: "omul eliberat de mituri" aparține de acum înainte unei comunități pe care sîntem chemați să o lăsăm să vină și să se scrie.

Partea mitului și partea literaturii nu sînt, însă, două părți separabile și opozabile în sinul operei. Ele ar fi mai degrabă niște părți în sensul în care comunitatea împărtășește sau își împărtășește operele în moduri diferite: cînd în genul mitului, cînd în genul literaturii. Cel de pe urmă este întreruperea celui dintîi. "Literatura" (sau "scriitura") este ceea ce, în literatură, adică în împărtășirea sau în comunicarea operelor, întrerupe mitul – dînd glas ființei în-comun care nu are un mit și care nu poate să aibă un mit. Sau, mai degrabă, fiindcă ființa în comun nu *este* nicăieri și nu subzistă într-un loc mitic care ne-ar putea fi revelat, literatura nu îi dă glas, ci ființa în comun *este* literară (sau scripturală).

* * *

Ce înseamnă toate acestea? Înseamnă oare ceva?

Scriam că singura problemă care se pune este aceea a "comunismului literar" sau, încă, aceea a unei "experiențe literare a comunității". Blanchot a insistat: "Comunitatea, în chiar eșecul său, este în legătură cu un anumit tip de scriitură" și: "Comunitatea ideală a comunicării literare". Ceea ce poate constitui întotdeauna un mit în plus, un nou mit, și nici măcar atît de nou pe cît ar putea să creadă unii: la romanticii de la *Iena* se conturează pentru prima dată (care poate că nu e de fapt prima) mitul comunității literare, prelungit în nenumărate și diferite chipuri pînă la noi prin tot ce s-a putut asemăna cu ideea unei "republici a artiștilor" sau cu ideea comunismului (de exemplu, a unui anumit maoism) și a revoluției sale, prezente ca atare chiar în scriitură.

Însă, deoarece întreruperea mitului nu constituie un mit, ființa în-comun despre care vorbesc – despre care încercăm, mai mulți, să vorbim, adică să scriem – nu are nimic de-a face cu mitul comuniunii prin literatură și nici cu mitul creației literare prin comunitate. Dacă putem spune astfel sau dacă putem cel puțin încerca să spunem, pe deplin conștienți de inconveniență, că ființa în-comun *este* literară, cu alte cuvinte, dacă putem încerca să spunem că ea își trage însăși ființa din "literatură" (din scriitură, dintr-o anumită voce, dintr-o muzică singulară, dar și dintr-o pictură, dintr-un dans, și din exercițiul gîndirii...), va trebui să desemnăm prin "literatură" însăși această ființă, în ea însăși, adică această calitate ontologică singulară care o dă în comun, care nu o pune deoparte înainte de sau după comunitate, ca pe o esență a omului, a lui Dumnezeu sau a statului ce desăvîrșește comuniunea care o împlinește, dar care face ca această ființă să nu fie decât împărtășită în comun, sau mai degrabă ca împărtășirea (sau expunerea) să fie calitatea sa de ființă, natura și structura sa.

Structura împărtășirii se lasă tot atît de greu descrisă, pe cît de greu se lasă determinată natura sa. Împărtășirea împărtășește și se împărtășește: aceasta înseamnă a fi în comun. Nu spunem povestea și nu determinăm esența acestui fapt de a fi în comun: nu există un mit al său și nici o filosofie a sa. "Literatura" face însă împărtășirea. Face împărtășirea sau este

împărtășirea, tocmai în măsura în care ea întrerupe mitul. Mitul este întrerupt de către literatură tocmai în măsura în care literatura nu desăvârșește.

Faptul că literatura nu desăvârșește nu trebuie luat în sensul mitic al unei "poezii infinite", potrivit dorinței romantismului. Nu trebuie luat nici în sensul în care "suspendarea naturii de operă" a lui Blanchot ar fi atinsă și prezentată prin opere³⁹, dar nici în sensul în care această "întrerupere a operei" ar fi o pură exterioritate a operei. Literatura nu desăvârșește tocmai acolo unde desăvârșește: pe marginea sa, tocmai pe linia împărtășirii – o linie când dreaptă (marginea, marginea cărții), când incredibil de răsucită sau sfărâmată (scriitura, lectura). Ea nu desăvârșește acolo unde opera trece de la un autor la un cititor, și de la acest cititor la un alt cititor sau la un alt autor. Ea nu desăvârșește în acest loc în care opera trece la o altă operă a aceluiași autor, și în acest alt loc în care ea trece la alte opere ale altor autori. Ea nu desăvârșește acolo unde povestirea sa trece la alte povestiri, poemul său la alte poeme, gândirea sa la alte gândiri, sau la suspendarea inevitabilă a gândirii sau a poemului. Ea este literatură în măsura în care este nedesăvârșită sau nedesăvârșitoare. Ea este literatură dacă e o rostire (o limbă, un idiom, o scriitură) – oricare ar fi aceasta, scrisă sau nescrisă, ficțiune sau discurs, literatură sau nu – care nu pune nimic altceva în joc decât faptul de a fi în comun.

"Literatură", gândită ca întrerupere a mitului, comunică doar – în sensul că ea nu pune în joc, nu înfăptuiește și nu sortește suspendării operei decât comunicarea însăși, trecerea de la unul la altul, împărtășirea unuia de către celălalt. Literatura nu se are pe sine ca miză, spre deosebire de mit care se comunică pe sine însuși, și care își comunică propria comuniune. E adevărat că textura profundă a operei literare pare să răspundă aceleiași intenții: e adevărat că textul nu reprezintă nimic altceva decât pe sine însuși, și că istoria sa e întotdeauna propria sa istorie, iar discursul său – discursul despre sine însuși. Tocmai în această măsură, poate exista un mit al textului⁴⁰.

Însă, povestindu-și propria istorie, textul povestește o istorie nedesăvârșită, o povestește întreruptă și își întrerupe, în mod esențial, recitarea. Textul se întrerupe acolo unde se împărtășește – în orice clipă, de la tine, de la el sau ea către tine, mine sau ei. Într-un sens, aceasta este împărtășirea mitului. Aceasta este comunitatea care face schimb cu mitul și care își distribuie mitul. Nimic nu seamănă mai bine cu mitul nostru al întemeierii și al comuniunii seminției sau a poporului, a umanității chiar. Și totuși, nu despre asta e vorba. Nu mai e vorba despre scena originară a comuniunii noastre. Ceea ce nu înseamnă că nu există teatru – ca și cum ar putea să existe literatură fără teatru. Însă teatrul nu se mai înfățișează aici ca scenă a reprezentării: se înfă-

39. "Suspendarea operei care bîntuie operele, chiar dacă ele nu ar putea să o atingă" (*La communauté inavouable*, p. 38).

40. Tot așa cum există, de altfel, un text al mitului, care în același timp îl întrerupe, îl împărtășește și îl reinscrie în "literatură": poate că literatura nu se hrănește niciodată decât din mituri, însă nu se scrie decât din întreruperea lor.

țișează ca marginea extremă a acestei scene, ca linia împărtășirii pe care unii sînt expuși celorlalți.

Pe această linie extremă și dificilă, ceea ce e împărtășit nu e comuniunea, nu e identitatea desăvârșită a tuturor într-unul, și nici vreo identitate desăvârșită. Ceea ce e împărtășit nu este această anulare a împărtășirii, ci împărtășirea însăși și, în consecință, non-identitatea tuturor, a fiecăruia cu el însuși și cu celălalt, și non-identitatea operei înseși cu ea însăși și, în sfîrșit, a literaturii cu literatura însăși.

De aceea, atunci cînd textul își povestește propria sa istorie, și cînd o povestește într-o formă nedesăvârșită, și cînd se întrerupe pe sine însuși – și atunci cînd povestește și această întrerupere, întrerupîndu-se însă la sfîrșit –, aceasta înseamnă că textul nu se are pe sine ca miză, ca scop, sau ca principiu. Într-un sens, literatura nu vine decât din literatură și se întoarce în literatură. Dar într-un alt sens – care interferează fără încetare cu primul, în așa fel încît, la fiecare interferență, mitul însuși este întrerupt –, textul, sau scriitura, nu provine decât din raportul singular dintre ființele singulare (numite, sau pînă acum numite: oamenii, zeli și, de asemenea, animalele; dar acestea sînt tot niște nume mitologice). Textul provine din acest raport, sau *este acest raport*, îi expune nervura sa ontologică: ființa ca ființă în comun este ființa literaturii. Nu este o ființă de literatură: nu e o ficțiune, nici narativă, nici teoretică. Dimpotrivă, aceasta înseamnă că literatura, cel puțin din clipa în care înțelegem prin acest cuvînt întreruperea mitului, are ca ființă (ca esență, dacă vrei, sau ca și constituție transcendentală) expunerea comună a ființelor singulare, compărerea lor. Chiar și cel mai solitar scriitor nu scrie decât pentru celălalt. (Cel care scrie pentru același, pentru el însuși sau pentru anonimul mulțimii indistincte, acela nu e un scriitor.)

Comunitatea nu există doar pentru că există literatură. Putem fără îndoială spune că mitul comuniunii și, în plus, mitul comuniunii literare există tocmai pentru că există literatură. În această perspectivă, literatura care a corespuns mării întreruperi moderne a miturilor a dat imediat naștere propriului său mit. Însă, de acum înainte, acest mit se întrerupe la rîndul său. Iar întreruperea revelează faptul că există literatură pentru că există comunitate: literatura înscrie ființa-în-comun, ființa pentru celălalt și prin celălalt⁴¹. Ea ne înscrie expuși unii altora, și morților noastre prin care ne atingem – la limită – reciproc. A se atinge – la limită – nu înseamnă a fi în comuniune, care înseamnă a accede la un alt corp, total, unde se mistuie cu toții. Ci a se atinge înseamnă a atinge limita unde ființa însăși, ființa-în-comun, ne sustrage pe unii celorlalți și, sustrăgîndu-ne, retrăgîndu-ne din celălalt în fața acestuia, ne expune lui.

41. Din acest motiv, ea nu este dragostea și, mai mult, o exclude. Comunitatea îndrăgostiților excedă, într-un sens, împărtășirea, și nu se lasă înscrisă. Însă dragostea ca înglobare a comunității este un mit, chiar mitul însuși. Literatura îi înscrie întreruperea. În această întrerupere, se face auzită în comunitate o voce care nu mai e vocea derizorie a îndrăgostiților, dar care vine din dragostea lor.

E o naștere: nu încetăm să ne năștem într-o comunitate. E moartea – însă, dacă ne e îngăduit să spunem astfel, nu este moartea tragică sau, dacă e mai potrivit să spunem astfel, nu este moartea mitică, nici moartea după care urmează o înviere, nici aceea care se cufundă într-o pură neființă: este moartea ca împărțire și ca expunere. Nu este crima – nu e moartea ca exterminare –, și tot așa cum nu e moartea ca operă, nu e nici podoaba tăgăduitoare a morții, ci e suspendarea operei, moartea care ne unește pentru că ne întrerupe comunicarea și comuniunea.

* * *

Tocmai pentru că există acest lucru, această suspendare a operei care împărțește ființa noastră în comun, tocmai de aceea există "literatura". Altfel spus, gestul indefinit reluat și indefinit suspendat de a atinge limita, de a o indica și de a o înscrie, dar fără a o depăși, fără a o aboli în ficțiunea unui corp comun. A scrie pentru ceilalți înseamnă, de fapt, a scrie din cauza celorlalți. Scriitorul nu dă nimic și nu destinează nimic celorlalți, el nu are în vedere, ca un proiect al său, să le comunice ceva, indiferent ce, nici un mesaj și nici pe sine însuși. Fără îndoială, există întotdeauna mesaje și există întotdeauna persoane, și e important ca și unele și celelalte – dacă îmi e îngăduit pentru o clipă să le tratez ca identice – să fie comunicate. Însă scriitura este gestul care ascultă doar de necesitatea de a expune limita: nu limita comunicării, ci limita pe care are loc comunicarea.

Într-adevăr, comunicarea e fără limite, iar ființa în comun se comunică prin infinitul singularităților. În loc să ne neliniștim de uriașa (cum se spune) dezvoltare a mijloacelor noastre de comunicare și în loc să ne temem de subrezirea mesajului pe care ar provoca-o, ar fi mai potrivit să ne bucurăm cu seninătate: comunicarea "însăși" este infinită între ființele finite. Cu condiția ca aceste ființe să nu voiască să-și comunice mituri ale propriei lor infinități: căci, în acest caz, în aceeași clipă, ei decuplează comunicarea. Comunicarea are însă loc pe limită, pe limitele comune unde sîntem expuși și unde ea ne expune.

Ceea ce are loc pe această limită solicită întreruperea mitului. Solicită să nu se mai spună că o rostire, un discurs sau o fabulă ne adună laolaltă dincolo (sau dincoace) de limită. Însă acest fapt solicită în egală măsură ca întreruperea însăși să se facă auzită, prin vocea sa singulară. Această voce este precum incizia sau amprenta lăsată de întreruperea vocii mitului.

Ea este de fiecare dată vocea unuia singur, așezat deoparte, care vorbește, care recită, care uneori cîntă. El spune o origine și un sfîrșit – sfîrșitul originii, într-adevăr –, le pune în scenă și intră el însuși în scenă. Însă el vine la marginea scenei, la marginea extremă, și vorbește la limita vocii sale. Sau, altfel spus, noi sîntem cei care ne aflăm la extremitatea cea mai retrasă și o auzim la limită. Totul e o chestiune de dispoziție practică, etică, politică – de ce să nu adăugăm: spirituală? – în jurul acestei iviri singulare a unei

voci. Veți putea întotdeauna face din ea un nou mit. Însă această voce, sau o alta, va reîncepe mereu să întrerupă mitul – trimițîndu-ne la limită.

Pe această limită, cel ce se expune și căruia – dacă ascultăm, dacă citim, dacă starea noastră etică și politică constă în ascultare și în lectură – ne expunem pe noi înșine, nu ne transmite un cuvînt fondator. Dimpotrivă, îl suspendă, îl întrerupe și spune că îl întrerupe.

Cu toate acestea, cuvîntul său are ceva inaugural. Fiecare scriitor, fiecare operă inaugurează o comunitate. Există astfel un comunism literar imposibil de tăgăduit și de reprimat, căruia îi aparține oricine scrie (sau citește), sau încearcă să scrie (sau să citească) expunîndu-se – nu impunîndu-se (iar cel care se impune fără a se expune în nici un fel, nu mai scrie, nu mai citește, nu mai gîndește, nu mai comunică). Însă, aici, comunismul este inaugural, nu final. Nu e înfăptuit, ci, dimpotrivă, e făcut din întreruperea comuniunii mitice și a mitului comuniunii. Ceea ce nu înseamnă că ar fi doar "o idee", într-o ușoară retragere a mitului în sens tare. Comunismul ființei în comun și al scriiturii (al scriiturii ființei-în-comun) nu e nici o idee, nici o imagine – nici un mesaj, nici o poveste –, nici o întemeiere, nici o ficțiune. El constă în întregime – total, însă nu totalitar – în gestul inaugural, pe care fiecare operă îl reia, și pe care fiecare text îl retrasează: a veni la limită, a o lăsa să apară ca atare, a întrerupe mitul.

Inauguralul stă în gestul de a înainta astfel, de a înainta aici, pe linia de împărțire – de la tine la mine, de la tăcere la cuvînt, de la toți la singular, de la mit la scriitură. Și nu există urmare: acest gest inaugural nu întemeiază nimic, nu conduce la nici o rostuire, nu girează nici un schimb; nici o istorie a comunității nu e generată prin asta. Într-un sens, întreruperea mitului are loc în *stupor*, ca, după Schelling, naștere a sa, căci ea reprezintă de asemenea întreruperea unui anumit discurs al proiectului, al istoriei și al destinului comunitare. Dar în același timp, întreruperea angajează: ea angajează la a nu anula gestul său, la a-l reîncepe mai degrabă. În acest sens, există istorie, din nou, există o altă istorie care ni se întîmplă, care este pe cale să ni se întîmple de la întreruperea mitului.

Nu va mai fi vorba, de acum înainte, despre o literatură care să adopte sau să dezvăluie forma Istoriei, nici a comunismului împlinind această Istorie. Ci va fi vorba, și de fapt e deja vorba, de o istorie care ni se întîmplă într-un comunism literar. Nu e aproape nimic, acest comunism – nu e nici măcar un "comunism", în orice sens am lua acest cuvînt (totuși trebuie să spunem: dacă acest cuvînt nu ar fi avut, pe de altă parte, sens, dacă nu ar fi avut sensurile sale multiple, mitice sau practice, istoria de care vorbesc nu ni s-ar întîmpla). Asta nu ne oferă, pentru moment, decît un biet adevăr: nu am scrie, dacă ființa noastră nu ar fi împărțită. Iar acesta, în consecință: dacă scriem (ceea ce poate fi, la fel de bine, o manieră de a vorbi...), împărțim ființa în comun, sau sîntem împărțiiți, și expuși, prin ea.

De aceea, o dată mitul întrerupt, scriitura ne povestește încă istoria. Dar nu mai este o povestire – nici mare, nici mică –, este mai degrabă o ofrandă: o istorie ne este oferită. Altfel spus, evenimentul ne este propus fără să ne

fie impusă o desfășurare. Ceea ce ne este oferit⁴², e faptul că comunitatea survine, sau mai degrabă, faptul că ni se întâmplă ceva în comun. Nici o origine, nici un sfârșit: ceva în comun. Doar un cuvânt, o scriitură – împărtășite, împărtășindu-ne.

Într-un sens, ne înțelegem pe noi înșine și lumea împărtășind această scriitură, așa cum grupul se înțelegea ascultând mitul. Totuși, înțelegem doar că nu există înțelegere comună a comunității, că împărtășirea nu face o înțelegere (nici un concept, nici o intuiție, nici o schemă), că nu face o cunoaștere și că nu dă nimănui, nici chiar comunității, stăpînirea ființei în comun.

* * *

Într-un anume fel, scriitorul este fără îndoială întotdeauna povestitorul mitului, naratorul, fabulatorul său, și întotdeauna este și eroul propriului său mit. Sau, altfel spus, scriitura însăși, sau literatura, este propria sa recitare; ea se pune în scenă în așa fel încît tot scena mitică e cea care se constituie. În ciuda acestui fapt, în sînul acestei inevitabile repetiții, ceva se întâmplă scriitorului de la întreruperea mitului încoace. Fiindcă aceasta marchează totodată întreruperea mitului scriitorului – un mit la fel de vechi, poate, ca miturile în general, și totuși la fel de recent precum noțiunea modernă de scriitor, dar mai ales un mit prin mijlocirea căruia (între altele) s-a elaborat mitul modern al mitului: aceasta în măsura în care povestitorul primitiv este închipuit după chipul scriitorului, care constituie modelul său original. (Într-un cuvînt, aceasta reprezintă *subiectul* literaturii, al cuvîntului sau al scriiturii, un subiect care poate lua toate formele începînd de la purul recitator-enunțator și pînă la auto-generarea textului, trecînd prin geniul inspirat.)

Mitul scriitorului este întrerupt: există o scenă, o atitudine, o creativitate a scriitorului care nu mai sînt posibile. Ceea ce se va fi denumit "scriitura" și gîndirea "scriiturii" vor fi avut ca sarcină tocmai să le facă imposibile. Și, prin urmare, să facă imposibil un anumit tip de întemeiere, de proliferare și de împlinire literară și comunitară: în definitiv, o politică.

Darul sau dreptul de a spune (și de a spune darurile sau drepturile) nu mai sînt același dar și nici același drept, și poate că nu mai sînt nici drept și nici dar. Nu mai există o legitimitate mitică, legitimitatea pe care mitul însuși o conferea recitatorului său. Scriitura se știe mai degrabă ca fiind ilegitimă, niciodată autorizată, riscată, expusă limitei. Nu este însă un anarhism îngăduitor. Căci tocmai în acest fel dă scriitura ascultare legii – comunității.

Întreruperea mitului scriitorului nu înseamnă dispariția scriitorului. Nu înseamnă, mai ales, "moartea ultimului scriitor" pe care a reprezentat-o Blanchot. Dimpotrivă, scriitorul este din nou prezent, dacă putem spune astfel, este prezent în chip mai propriu (așadar, mai nepotrivit) atunci cînd mitul său e întrerupt. El este ceea ce imprimă, prin întrerupere, retragerea mitului

lui său: el nu este autorul, nu este nici eroul, și poate că nu mai este nici ceea ce s-a numit poetul, nici ceea ce s-a numit gînditorul, ci este o voce singulară (o scriitură: ceea ce poate fi, în egală măsură, un mod de a vorbi...). El este *în comun* această voce singulară, decis și ireductibil singulară (muritoare): așa încît, nu putem fi niciodată "o voce" ("o scriitură") decît *în comun*. În singularitate are loc experiența literară a comunității – adică experiența "comunistă" a scriiturii, a vocii, a cuvîntului dat, jucat, jurat, oferit, împărtășit, abandonat. Cuvîntul este comunitar pe măsura singularității sale, și singular pe măsura adevărului său de comunitate. Această proprietate în formă de chiasm nu aparține decît celui ceva pe care aici îl numesc cuvînt, voce, scriitură sau literatură – iar literatura, în acest sens, nu are altă esență ultimă decît această proprietate.

42. Motivul ofrandei a fost expus în "L'offrande sublim", *Poétique* nr. 30, 1984.

Comunitatea mitului întrerupt, altfel spus comunitatea care este într-un sens fără de comunitate, sau comunismul fără de comunitate este menirea noastră. Adică ea (sau el) este destinația la care suntem chemați, sau trimiși, viitorul nostru cel mai propriu. Nu este însă "un viitor", o realitate finală pe cale să se îplinească potrivit scadenței și direcției unei apropieri, ale unei ajungeri la maturitate sau ale unei cuceriri. Căci, în acest caz, realitatea sa ar fi mitică – la fel ca și eficacitatea ideii sale.

Comunitatea fără de comunitate este ceea ce *va să vină* în sensul în care ea *vine* întotdeauna, fără încetare, în sînul oricărei colectivități (și, tocmai pentru că nu încetează să vină astfel, ea rezistă la nesfârșit deopotrivă colectivității și individului). Comunitatea nu e decît atît: venire la limita compănerii, la această limită la care cu adevărat sîntem convocați, chemați și trimiși – și de unde sîntem convocați, chemați și trimiși. Chemarea care ne convoacă, precum și chemarea pe care, pe limită, ne-o adresează unii altora (de la o chemare la alta, e neîndoielnic aceeași chemare, și totodată alta) o putem numi, în lipsa unui nume mai potrivit, scriitură sau literatură. Înainte de toate însă, esența sa nu stă în faptul de a fi "lucrul literar", oricum l-am înțelege (ca artă sau ca stil, ca producere de texte, ca negoț sau comunicare între gîndire și imaginar etc.), și nu constă nici în ceea ce răzbate în vocabularul "chemării" din invocarea, proclamarea, chiar declamarea sau efuziunea unei subiectivități solemne. Această esență nu e alcătuită decît din gestul ce întrerupe, trăsînd – cu o incizie și/sau cu o inscripție – făurirea și scena mitului¹.

Întreruperea mitului este fără îndoială tot atît de veche precum manifestarea ori precum desemnarea sa ca "mit". Ceea ce înseamnă că "literatură" începe... cu literatura (epică, tragică, lirică, filosofică: aceste distincții au aici mai puțină importanță). Dacă scena împlinită a mitului – scena experienței trăite și a performării mitului – este un montaj luat într-un sens apărut atît de tîrziu în istoria noastră, aceasta se datorează faptului că scena în cauză este în definitiv scena mitului literaturii, o scenă pe care literatura a (re)constituit-o oarecum pentru a șterge marca de scriitură prin care incizase mitul.

Ceea ce, la urma urmei, nu vrea să spună poate nimic altceva decît atît: că mitul ar fi doar invenția literaturii. Literatura, tocmai ea care întrerupe

1. În genere: întreruperea, suspendarea și "diferența" sensului în originea însăși a sensului, sau încă natura-de-urmă (întotdeauna-deja-marcată-ca-urmă) a "prezentului viu" în structura sa cea mai proprie (adică niciodată structură de proprietate) constituie, dacă mai e nevoie să o amintim, trăsăturile fundamentale a ceea ce Jacques Derrida a gîndit sub numele de "scriitură" sau de "arhi-scriitură".

mitul, ar restabili fără încetare o continuitate dincolo de această întrerupere.

Ea nu știe ce a întrerupt: știe doar că e inaugurată de o trăsătură, de o incizie, și numește “mit” ceea ce ea își reprezintă că va fi fost prezent înainte de această trăsătură. Prin urmare, propriul său mit constă în a reînnoia legătura cu “mitul”, în a se reîntemeia în “mit” (în puterea sa poietică și performativă), adică *în ea însăși*... Dar oricât ar bîntui-o acest mit, marca scriiturii nu trebuie să înceteze niciodată să-l întrerupă din nou sfidînd bîntuirea.

Literatura se întrerupe: tocmai prin această întrerupere ea este, în chip esențial, literatură (scriitură) și nu mit. Sau, mai degrabă: ceea ce se întrerupe – discurs sau cînt, gest sau voce, povestire sau mărturie –, *asta* este literatură (sau scriitura). Tocmai ceea ce-și întrerupe sau suspendă propriul *mythos* (adică *logos*-ul său).

* * *

Aici, în această suspensie, are loc comunismul fără comuniune al ființelor singulare. Aici are loc *faptul-de-a-avea-loc* al comunității, el însuși fără de loc, fără spațiu consacrat sau rezervat pentru prezența sa: nu într-o înfăptuire care ar împlini-o, și încă mai puțin în ea însăși ca înfăptuire (Familie, Popor, Biserică, Națiune, Partid, Literatură, Filosofie), ci în neînăfăptuirea și ca neînăfăptuirea tuturor înfăptuirilor sale.

Există suspendarea naturii de operă a operelor indivizilor în comunitate (ale “scriitorilor”, indiferent de forma scriiturii lor), și există suspendarea naturii de operă a operelor pe care comunitatea le operează de la sine însăși și ca atare: popoarele sale, orașele, comorile, patrimoniile, tradițiile sale, capitalul său și proprietatea sa colectivă de cunoaștere și de producție. E vorba de aceeași suspendare a naturii de operă: opera în comunitate și opera comunității (fiecare aparținînd de altfel celeilalte, fiecare puțînd fi cînd reapropriată, cînd suspendată ca operă în cealaltă) nu își află adevărul nici în desăvîrșirea operării lor, nici în substanța sau în unitatea *opus*-ului lor. Ceea ce se expune în operă, sau prin opere, începe și se sfîrșește însă infinit dincoace și dincolo de operă – dincoace și dincolo de concentrația operatorie a operei: acolo unde cei care pînă acum s-au numit oameni, zei și animale sînt *ei înșiși expuși* unii altora prin această expunere care e în inima operei, care ne dă opera și care, în același timp, îi descompune concentrația, și prin care opera este oferită comunicării infinite a comunității.

Trebuie ca opera – fie că vorbim de ceea ce desemnăm ca fiind “o operă”, fie că vorbim de comunitatea ce se prezintă ca operă (de altfel, fiecare este întotdeauna în cealaltă și poate fi rentabilizată, capitalizată, sau expusă din nou prin cealaltă) – să fie oferită comunicării.

Ceea ce nu înseamnă că trebuie să fie “comunicabilă”; ceea ce nu îi preține nici vreo formă de inteligibilitate sau de transmisibilitate. Nu e vorba de mesaj: nici o carte, nici o muzică, nici un popor nu sînt, ca atare, purtători sau mediatorii unui mesaj. Funcția mesajului nu are loc în comunitate,

ci privește societatea. (De aceea, marea majoritate a criticilor la adresa caracterului “elitist” al operelor nu au nici o relevanță: între scriitor și cel care, din lipsă de informație și de formație, nu poate fi cititorul său, comunicarea nu transmite un mesaj – ci are loc².)

Faptul că opera este oferită comunicării înseamnă că ea e efectiv *oferită*, adică prezentată, propusă și abandonată pe limita comună unde se împărtășesc ființele singulare. Trebuie ca opera, de vreme ce e operă, să fie abandonată la această limită în clipa desăvîrșirii sale – adică, de asemenea, începînd cu proiectul său și în însăși textura sa. Ceea ce nu se poate întîmpla decît dacă opera nu face altceva, prin ea însăși și pentru ea însăși, decît să traseze și să retraseze această limită: altfel spus, dacă nu face altceva decît să înscrie singularitatea/comunitatea, sau să se înscrie pe sine însăși ca singulară/comună, ca infinit singulară/comună.

(Spun: “trebuie...” – însă acest lucru nu poate fi ordonat de nici o voință, nici unei voințe. Nu poate face obiectul nici unei morale și al nici unei politici a comunității. Și totuși, e prescris... Iar politica își poate în orice caz fixa ca obiect posibilitatea ca această prescripție să-și croiască întotdeauna un drum liber.)

Atunci cînd opera este astfel oferită comunicării, ea nu trece nicidecum într-un spațiu comun. Repet: doar limita este comună, iar limita nu este un loc, ci împărțirea locurilor, spațierea lor. Nu există loc comun. Opera ca operă poate fi o operă comună (și, într-o anumită măsură, este întotdeauna o operă comună: niciodată nu operăm singuri, niciodată nu scriem singuri, iar individul izolat nu reprezintă “ființa singulară”, dimpotrivă): oferită, în neînăfăptuirea sa, ea nu se întoarce într-o substanță comună, nu circulă într-un schimb comun. Ea nu dispăre în comunitatea însăși ca operă, și nu începe să funcționeze în negoțul societății. Caracterul *comunicării*, pe care opera nu-l dobîndește decît cu condiția de a fi abandonată ca operă, nu constă nici într-o interioritate unitară și nici într-o circulație generală. Acest caracter este întrucîtva similar cu caracterul “social” al muncilor în “comunele primitive” de care vorbește Marx:

“În industria patriarhală de la țară (...) în care filatorul și țesătorul locuiau sub același acoperiș, în care femeile torceau și în care bărbații țesau doar pentru nevoile familiei, firul și pînza erau produse *sociale*, a toarce și a țese erau munci *sociale* în limitele înseși ale familiei. Caracterul lor social nu consta însă în faptul că firul era schimbat ca echivalent general pe pînză, alt echivalent general, sau că amîndouă erau schimbate unul pe celălalt ca expresii echivalente ale aceluiași timp general de muncă. Dimpotrivă, organizarea familiei cu diviziunea sa a muncii e cea care imprimă produsului muncii caracterul său social particular. (...) Ceea ce con-

2. Doar în măsura în care vom reuși să gîndim acest aspect ne vom elibera de conceptul sociologic de “cultură”.

stituie aici legătura socială sînt muncile determinate ale individului, prestate în natură; e particularitatea și nu generalitatea muncii. (...) Pur și simplu comunitatea, constituită înaintea producției, împiedică munca indivizilor să fie muncă privată iar produsul său un produs privat; ea face munca individuală să apară ca o funcție directă a unui membru al organismului social”³.

Contează mai puțin, pentru moment, să cîntărim partea de iluzie retrospectivă a acestei interpretări, care reprezintă, pentru Marx, adevărul “muncii în comun sub forma sa primitivă, așa cum o întîlnim în pragul istoriei tuturor popoarelor civilizate”. Ceea ce contează, dincolo de ideologia nostalgică pe care o împarte cu multe altele, este gîndirea comunității care se propune aici în cele din urmă – căci e o gîndire, și nu doar o povestire idilică, gata să se convertească în perspectivă utopică. Comunitatea înseamnă aici particularitatea expusă social și se opune generalității imploade social care aparține capitalismului. Dacă a existat un eveniment al gîndirii marxiste și dacă nu am terminat-o cu el, atunci evenimentul în cauză are loc în deschiderea acestei gîndiri”⁴.

Capitalul neagă comunitatea pentru că așează înaintea ei identitatea și generalitatea producției și a produselor: comuniunea operatorie și comunicarea generală a operelor. (Iar cînd joacă jocul multiplicării diferențelor, nimeni nu se mai amăgește: diferența nu aparține operei sau produsului ca atare.) Am spus-o deja: e o operă de moarte. E opera de moarte a comunismului capitalist (chiar și atunci cînd se numește “societate liberală avansată”) și a capitalismului comunist (numit “comunism real”). – În față, sau la distanță de unul și de celălalt – și rezistînd și unuia și celui alt, în fiecare societate –, se găsește ceea ce Marx desemnează prin comunitate: diviziunea sarcinilor care nu divide o generalitate prealabilă (ca și cum o sarcină generală a societății, a umanității ar putea fi dată și cunoscută dinainte... – nu mai acumularea capitalului a putut voi să-și reprezinte o asemenea sarcină generală), dar care articulează singularitățile unele cu celelalte. “Socialitatea” ca împărtășire și nu ca fuziune, ca expunere și nu ca imanență⁵.

Ceea ce Marx desemnează aici, sau, cel puțin, ceea ce aduce în discuție – și în așa fel încît “nu putem decît să mergem mai departe” –, precum și

ceea ce indică de fiecare dată cînd propune, oarecum la limita gîndirii sale, dincolo de proprietatea privată și de abolirea ei socialistă, ideea “proprietății individuale” (de exemplu: “Proprietatea cu adevărat comună e aceea a proprietarilor individuali și nu a uniunii acestor proprietari avînd în cetate o existență distinctă de indivizii particulari”⁶) – ceea ce Marx desemnează e comunitatea formată printr-o articulare de “particularități”, și nu comunitatea întemeiată într-o esență autonomă care ar subzista prin ea însăși și care ar resorbi sau care ar asuma în ea ființele singulare. Dacă, prin urmare, comunitatea este “instituită înaintea producției”, acest fapt nu înseamnă că e o ființă comună care ar preexista operelor, și ar trebui să fie înfăptuită, ci e ca o ființă în comun a ființei singulare.

Aceasta înseamnă că articularea din care e alcătuită comunitatea și din care ea se împărtășește nu este o articulare organică (deși Marx nu știe să o desemneze altfel). Fără îndoială, această articulare este esențială ființelor singulare: acestea sînt ceea ce sînt în măsura în care sînt articulate unele cu celelalte, în măsura în care sînt repartizate și împărtășite de-a lungul liniilor de forță, de clivaj, de răsucire, de șansă etc., a căror rețea constituie faptul-lor-de-a-fi-în-comun. Iar această condiție înseamnă în plus că aceste ființe singulare sînt, unele pentru celelalte, scopuri. Aceasta ajunge să însemne, potrivit unei implicații necesare, că ele se raportează împreună, în orice privință și în orice fel, din sînul singularităților lor și în jocul articulării lor, la o *totalitate* care constituie scopul lor comun – sau scopul comun (comunitatea) tuturor finalităților pe care ele le reprezintă unele pentru celelalte și unele împotriva celorlalte. Acest fapt s-ar asemana așadar cu un organism. Cu toate acestea, totalitatea sau întregul comunității nu este un tot organic.

Totalitatea organică este totalitatea în care articularea reciprocă a părților este gîndită potrivit legii generale a unei instrumentări a cărei co-operare produce și întreține întregul ca formă și rațiune finală a întregului (ceea ce, de la Kant încoace cel puțin, este gîndit drept “organism”: nu e sigur că un corp viu nu se gîndește decît potrivit acestui model). Totalitatea organică este totalitatea operării ca mijloc și a operei ca scop. Însă totalitatea comunității – înțeleg prin aceasta: a comunității care rezistă propriei sale înfăptuiri – este un tot al singularităților articulate. Articularea nu este organizare. Ea nu trimite nici la motivul instrumentului, nici la cel al operării și al operei. Articularea nu are de-a face, ca atare, cu un sistem operatoriu de finalități – deși ea poate întotdeauna, fără nici o îndoială, să fie raportată la un astfel de sistem sau să-i fie integrată. În ea însăși, articularea nu este decît îmbinarea, sau mai exact jocul îmbinării: ceea ce are loc acolo unde piese diferite se ating fără a se confunda, alunecă, pivotează sau se răstoarnă unele peste altele, una la limita celeilalte – tocmai la limita sa –, acolo unde aceste piese singulare și distincte se pliază sau se înalță, se curbează sau se întind împreună și unele prin celelalte, fără ca acest *joc* reciproc – care rămîne fără înce-

3. Karl Marx, *Œuvres*, Pléiade, vol. I, pp. 284–285.

4. De el depind interogațiile reînnoite cu privire la comunism amintite mai înainte (cf. nota 1).

5. Dar nu trebuie uitat să amintim faptul că uniformitatea și generalitatea care reglează capitalismul au drept corolar atomizarea sarcinilor în diviziunea industrială a muncii – distincția de diviziunea sa socială –, și dispersia solitară a indivizilor care decurge și care nu a încetat să decurgă de aici. De unde o posibilă confuzie între singularitate și individ, între articularea diferențială și separarea “privată”, confuzie pe fondul căreia s-au înălțat visele, ideile, lurile sau miturile societății comunitare, comuniste sau de tipul comuniunii – bineînțeles, inclusiv cele pe care le-a împărtășit sau suscitât Marx. A destrăma această confuzie, a întreprinde mitul înseamnă a se face disponibil pentru un raport între semeni.

6. Karl Marx, *Œuvres*, Pléiade, vol. II, p. 323.

tare, în același timp, un joc *între* ele – să formeze substanța și puterea superioară ale unui Tot. Aici însă, *totalitatea este ea însăși jocul* articulărilor. De aceea un tot de singularități, care este de-a dreptul un tot, nu se închide asupra lor pentru a le ridica la puterea sa: acest tot este în mod esențial deschiderea singularităților în articulațiile lor, trasarea și pulsația limitelor lor.

Această totalitate este totalitatea unui dialog. Există un mit al dialogului: mitul unei întemeieri “intersubiective” și intrapolitice a *logos*-ului și a adevărului său unitar. Există întreruperea acestui mit: dialogul nu se mai face auzit aici decât ca și comunicarea incomunicabilei singularități/comunități. Nu mai înțeleg (în mod esențial) ceea ce *vrea să* (îmi) *spună* celălalt, ci înțeleg că, iată, celălalt vorbește și că există o arhi-articulare esențială a vocii și a vocilor, care constituie ființa *în comun*: *vocea* este întotdeauna în sine articulată (diferită de ea însăși, diferind de sine), și de aceea nu există vocea, ci vocile plurale ale ființelor singulare. Dialogul, în acest sens, nu mai e “însuflețirea Ideii în subiecți” (Hegel), nu e făcut decât din articulații de guri: fiecare articulată pe ea însăși sau în ea însăși, și în fața celeilalte, la limita ei și a celeilalte, în acest loc care nu este un loc decât în măsura în care este spațiul unei ființe singulare – spațiindu-l de sine și de ceilalți –, și care îl constituie de la bun început ca ființă de comunitate.

Această articulare a cuvântului, dialogul, sau mai degrabă împărtășirea vocilor – care este de asemenea ființa-articulată a cuvântului însuși (sau ființa-sa-scrisă) –, este, în sensul pe care încerc să îl comunic, “literatura” (la urma urmei, *arta* însăși își datorează numele aceluiași *etimon* al îmbinării și al dis-punerii îmbinării).

Nu e nimic exagerat în a spune că, la Marx, comunitatea este o comunitate a literaturii – sau cel puțin că ea deschide spre o astfel de comunitate. O comunitate a articulării, și nu organizării, și tocmai din acest motiv o comunitate care se situează “dincolo de sfera producției materiale propriu-zise”, acolo unde “începe împlinirea puterii omenești care e propriul său țel, adevărata domnie a libertății”⁷.

În referirea la o astfel de formare, nu ar fi exagerată decât încrederea acordată în aparență epitetului “omenească”: întrucât comunitatea neangajată, comunitatea articulării nu ar putea fi doar *omenească*. Iar asta, dintr-un motiv de o simplitate extremă, dar decisivă: în mișcarea adevărată a comunității, în flexiunea (în conjugarea, în dicția...) care o articulează, nu e niciodată vorba despre om, e întotdeauna vorba *despre sfârșitul omului*. Acesta nu înseamnă nici scopul, nici săvârșirea sa. Asta înseamnă cu totul altceva: limita pe care omul singur o poate atinge, și, atingînd-o, să înceteze să fie doar omenesc, prea omenesc.

Omul nu se transfigurează nici în zeu, nici în animal. Nu se transfigurează în nici un fel. Rămîne om, fără de natură, fără imanență și fără transcendență. Însă rămînînd om – la limită (este oare omul altceva decât o

limită?) –, nu face să se manifeste o esență omenească. Dimpotrivă, lasă să apară o extremitate unde nu poate avea loc nici o esență omenească. Aceasta e tocmai limita care este omul: expunerea sa – faptul său de a fi expus morții, celorlalți, ființei-în-comun. Adică întotdeauna, pentru a încheia, singularității sale: expunerea lui singulară la propria-i singularitatea.

Ființa singulară nu este nici ființa comună, nici individul. Există un concept al ființei comune și al individualului; există o generalitate a comunului și a individualului. Nu există un concept al ființei singulare. Nu există *ființă* singulară, există, ceea ce e cu totul altceva, o esențială singularitate *a ființei* înseși (finitudinea sa, în lexicul lui Heidegger). Adică “ființa singulară” nu este o specie de ființare printre ființări. Într-un anumit sens, orice ființare este absolut singulară: niciodată o piatră nu ocupă locul unei alte pietre. Însă singularitatea ființei (altfel spus faptul că ființa se dă una câte una – ceea ce nu are nimic de-a face cu ideea de indivizibilitate, din care este fabricat individul; dimpotrivă, singularitatea ființei singulare divizează la nesfârșit ființa și ființările, sau, mai degrabă, divizează ființa ființărilor, ființă care nu este decât prin și ca această diviziune: singulară/comună) – singularitatea ființei este singulară plecînd de la limita care o expune: omul, animalul sau zeul au fost pînă acum diversele nume ale acestei limite, ea însăși diversă. Prin definiție, faptul de a fi astfel expus sortește riscului – sau șanseii – unei schimbări de identitate. Nici zeii, nici oamenii, nici animalele nu au certitudinea identității lor. Ei împărtășesc astfel o limită comună – la care ei sînt întotdeauna expuși amurgului lor, așa cum stă mărturie, de pildă, amurgul zeilor.

Împărtășirea acestei limite seamănă, pînă la a se confunda, cu înlănțuirea în care mitul ține împreună și structurează oamenii, zeii, animalele și totalitatea lumii. Însă mitul enunță neconținut trecerea limitei, comuniunea, imanența, sau confundarea. Scriitura, în schimb, sau “literatura” înscrie împărtășirea: la limită, singularitatea se deschide și se retrage (adică nu se manifestă niciodată ca indivizibilă: ea nu este operă). Ființa singulară se manifestă la limită: asta înseamnă că ea nu se manifestă decât ca fiind împărtășită. O ființă singulară (“voi” sau “eu”) are exact structura și natura unei ființe de scriitură, a unei ființe “literare”: ea nu e decât în comunicarea, care nu împărtășește, a trasării și a retragerii sale. Ea se oferă, se ține în suspensie.

* * *

Ce devine ființa singulară în comunicarea scriiturii? Nu devine nimic ce nu e deja: devine propriul său adevăr, devine pur și simplu *adevărul*.

E ceea ce rămîne inaccesibil gîndirii mitice, pentru care “problema adevărului nu se mai pune”, cum scria Benjamin⁸. În mit, sau în literatura mitică, existențele nu sînt oferite în singularitatea lor: ci trăsăturile particularității con-

7. Karl Marx, *Œuvres*, Pléiade, vol. II, pp. 1487-1488.

8. Karl Marx, *Op. cit.*, p. 75.

tribuie la sistemul unei "vieți exemplare" din care nimic nu se retrage, în care nimic nu rămîne dincoace de o limită singulară, în care, dimpotrivă, totul se comunică și se impune identificării (acest fapt poate avea loc, o amintesc, atât în lectură cît și în scriitură: e o chestiune legată de modul de înscriere, de operare sau de suspendare a naturii de operă a operei în comunitate).

Ceea ce nu înseamnă că literatura mitică ar fi doar aceea a eroului, în timp ce literatura adevărului ar fi aceea a nu știu cărui anti-erou... Despre altceva e vorba, nu despre modele sau genuri literare. Totul se poate juca în toate genurile. Ci este vorba despre o existență comunitară a operei – oricare ar fi genul sau eroul său: Ajax, Socrate, Bloom, teogonie, discurs asupra metodei, confesiuni, comedie umană sau divină, nebunia zilei, amintirile unei fete din popor, corespondență, ură față de poezie – în măsura în care comunicarea acestei opere, în loc să o îplinească, o lasă neîmplinită și suspendă împlinirea figurii eroico-mitice pe care nu poate să nu o propună (figură a unui erou în sens strict, figură a autorului, figură a literaturii înseși, sau a gândirii, sau a comunicării, figură a ficțiunii sau figură a adevărului...). Căci suspendarea operei este oferită acolo unde scriitura *nu împlinește o figură*, sau o figurare, și unde, prin urmare, nu propune o figură, sau nu impune conținutul sau mesajul exemplar al figurii (exemplar înseamnă, deopotrivă, leghendar: mitic).

Ceea ce nu înseamnă că opera renunță definitiv să mai prezinte vreun model: căci, în acest caz, ea nu ar fi niciodată o operă, ar lua sfîrșit înainte de a exista⁹. Dacă este operă, sau dacă se înfățișează ca operă, ea se propune cel puțin pe ea însăși (dacă nu cumva în același timp pe eroul său, autorul său etc.) ca un parcurs care trebuie să fie exemplar, oricum și oricît de puțin. În final, însă, ceea ce în operă răspunde în același timp scriiturii și comunității, e acel ceva prin care un atare parcurs exemplifică (dacă mai e un exemplu...) limita – suspendarea, întreruperea – propriei sale exemplarități. Dă de înțeles (de citit) retragerea singularității sale și comunică aceasta: că ființele singulare nu sînt niciodată, unele pentru altele, figuri fondatoare, originare, locuri sau puteri de identificare fără rest. Suspendarea operei are loc în comunicarea retragerii singularității pe limita însăși unde singularitatea se comunică în exemplaritatea sa, pe limita pe care ea își face și *desface* propria sa figură și propriul său exemplu. Acest fapt nu are loc, de bună seamă, în nici o operă: *acest fapt nu are niciodată loc într-un mod exemplar*, nici printr-o estompere, nici printr-o scoatere în evidență, însă poate fi împărțit de toate operele: e un fapt oferit comunității, pentru că e acel ceva prin care comunitatea era expusă în operă ca suspendarea naturii sale de operă.

Aici, eroul mitic – și mitul eroic – își întrerupe figura și epopeea. El spune adevărul: că nu e un erou, nici măcar și nicidecum eroul scriiturii sau al literaturii. Că nu există erou, altfel spus că nu există nici o figură care să asume

și să prezinte de una singură eroismul vieții și al morții ființelor comun singulare. El spune adevărul întreruperii mitului său, adevărul întreruperii tuturor cuvintelor fondatoare, a cuvintelor creatoare și poetice, a cuvîntului care schematizează o lume și care oferă ficțiunea unei origini și a unui sfîrșit. El spune astfel că întemeierea, poezia, schema sînt întotdeauna oferite, fără sfîrșit, tuturor și fiecăruia, comunității, absenței de comuniune prin care noi comunicăm și prin care noi ne comunicăm, nu sensul comunității, ci o *rezervă infinită de sensuri comune și singulare*.

Dacă eroul, în scriitura comunității, trasează întreruperea mitului eroic, asta nu înseamnă că gestul său ar fi lipsit de ceea ce poate nu trebuie să mai numim eroism, dar care, neîndoielnic, e cel puțin curaj. Vocea singulară a întreruperii nu e o voce lipsită de curaj. Totuși, acest curaj nu e – cum am fi gata să credem la prima vedere – curajul de a spune ceva a cărui afirmare s-ar dovedi periculoasă. Desigur, un astfel de curaj există – însă curajul întreruperii constă mai degrabă în a îndrăzni să taci sau, pentru a o spune într-un fel mai puțin sumar, el constă în a *lăsa să se spună* ceva ce nimeni – nici un individ, nici un purtător de cuvînt – nu ar putea spune: o voce care nu ar putea fi vocea nici unui subiect, o rostire care nu ar putea fi sentința nici unei inteligențe, și care e doar vocea și gîndirea comunității în întreruperea mitului. Deopotrivă, o voce întreruptă și întreruperea, fără voce, a fiecărei voci generale sau particulare.

* * *

În aceasta constă ceea ce am numit, în mod provizoriu, "comunismul literar". Ceea ce ar trebui înțeles prin această formulă nu se potrivește întru nimic, în definitiv, nici cu ideea de "comunism", nici cu ideea de "literatură", în forma în care dispunem de ele. "Comunismul literar" nu e denumit astfel decît ca provocare – deși această denumire nu renunță să fie, în același timp, un omagiu necesar față de ceea ce comunismul și comuniștii, pe de o parte, literatura și scriitorii, pe de alta, vor fi însemnat pentru o epocă a istoriei noastre.

E vorba de fapt de o articulare a comunității. "Articulare" înseamnă, într-un fel, "scriitură", adică: înscrierea unui sens a cărui transcendență sau prezență e indefinit și constitutiv amînată, diferită (*différée*). "Comunitate" înseamnă, într-un fel, prezența unui fapt-de-a-fi-împreună a cărui imanență e imposibilă, devenind, în caz contrar, lucrarea sa de moarte. Asta presupune că nici arta literară, nici comunicarea nu pot răspunde dublei exigențe a "comunismului literar": sfidarea imanenței fără cuvînt și, deopotrivă, a transcendenței Verbului.

Această exigență: "comunismul literar" există pentru că există comunitatea – fără operă, întotdeauna, și care rezistă în sînul oricărei colectivități și în inima oricărui individ –, și pentru că se întrerupe mitul – suspendat, întotdeauna, și împărțit de propria sa enunțare. Altfel spus: gîndirea, practica unei împărțiri a vocilor, ale unei articulări prin care nu există singulari-

9. Funcțiunea constitutivă a exemplarității în literatură este analizată și deconstruită – în sensul strict al cuvîntului – de către Philippe Lacoue-Labarthe, în special în "Typographies" în *Mimesis des articulations*, Paris, Flammarion, 1975.

tate decît expusă în comun, și comunitate decît oferită la limita singularităților.

Toate acestea nu determină un tip specific de socialitate și nu întemeiază o politică – dacă o politică poate fi cumva “întemeiată”. Însă definește cel puțin o limită, unde orice politică se oprește și începe. Comunicarea care are loc pe această limită și care, în realitate, o constituie, pretinde acest mod de a se destina în comun pe care noi îl numim o politică, acest mod de a deschide comunitatea ei înseși, mai degrabă decît unui destin sau unui viitor. “Comunismul literar” indică cel puțin acest fapt: comunitatea, în infinita ei rezistență la tot ce vrea să o desăvîrșească (în toate sensurile cuvîntului), înseamnă o exigență politică de nereprimat și că această exigență politică pretinde, la rîndul ei, ceva de la “literatură”, înscrierea rezistenței noastre infinite.

Ceea ce nu definește nici o politică și nici o scriitură, fiindcă trimite, dimpotrivă, la ceea ce rezistă oricărei definiții și oricărui program, fie că sînt politice, estetice sau filosofice. Ceea ce nu se împacă însă cu orice “politică” și cu orice “scriitură”. Toate acestea desemnează o opțiune pentru rezistența “comunistă literară” care ne precede mai degrabă decît o inventăm – care ne precede din străfundul comunității. O politică ce nu vrea să știe nimic din toate acestea e o mitologie sau o economie. O literatură care nu vrea să spună nimic despre toate acestea e un divertisment sau o minciună.

Aici trebuie să mă întrerup: ție îți revine să lași să se spună ceea ce nimeni, nici un subiect, nu ar putea spune, și care ne expune în comun.

PARTEA A PATRA

DESPRE FIINȚA-ÎN-COMUN

Ce poate fi mai comun decît faptul de a fi, decît ființa? Noi sîntem. Ceea ce împărtășim este ființa sau existența. Nu sîntem aici pentru a împărtăși non-existența, care nu e de împărtășit. Ființa nu e însă un lucru pe care l-am poseda în comun. Ființa nu e cu nimic diferită de existența de fiecare dată singulară. Vom spune așadar că ființa nu e comună în sensul unei proprietăți comune, ci că e în comun. Ființa este în comun. Ce poate fi mai simplu de constatat? Și, cu toate acestea, ce a fost mai puțin cunoscut, pînă acum, de ontologie?

Sîntem departe de a fi ajuns în punctul în care ontologia ar trebui să se ofere nemijlocit și neîntîrziat într-o formă comunitară. În care ființa s-ar retrage – potrivit celei mai stricte logici a retragerii și a diferenței sale – în ființa-în-comun a celor existente (ca să nu mai vorbim aici de extinderea “existenței” la toate ființările sau măcar la unele dintre ele, oameni, animale etc.). Comunitatea ființei – iar nu ființa comunității – iată despre ce trebuie să fie vorba de acum înaintea. Sau, dacă preferați: comunitatea existenței – iar nu esența comunității.

(Cu toate acestea, nu e sigur că punctul ontologiei comunitare poate fi “atins” precum o etapă reperabilă într-un proces progresiv al cunoașterii filosofice. Comunitatea ființei nu este doar un anume adevăr nepătruns ori acoperit de o tradiție îndîrjit individualistă, solipsistă sau monadistă. Experiența acestei comunități e fără îndoială îngropată, la rîndul ei, în toată această tradiție și, din motive neîndoielnic principiale, ea nu e accesibilă decît unei *praxis* a cărei ocultare “teoretică” e, pentru a spune astfel, constitutivă. Experiența ființei-în-comun e fără îndoială și mai evidentă și încă și mai retrasă și, cum s-ar putea spune într-un anumit lexic, mai “nereflectată” decît evidența carteziană a existenței – care, pentru Descartes deja, e o evidență și o experiență *comune*. Însă această “nereflectare” deține, ca “praxis”, întregă putere a subversiunii sau a revoluției permanente care constituie ceea ce se numește “gîndire”. – Însă, oricum ar sta lucrurile, nu propun astăzi decît degajarea condițiilor prealabile de primire a “gîndirii”, în acest sens.)

* * *

Imitînd enunțul tezei lui Kant despre ființă, am putea spune: *Comunitatea nu este un predicat al ființei sau al existenței. Nu schimbăm cu nimic conceptul de existență adăugîndu-i sau retrăgîndu-i caracterul comunității. Comunitatea este pur și simplu instituirea reală a existenței.*

Această imitare are fără îndoială o anumită valoare pedagogică. Ea trebuie să ne facă să înțelegem că faptul de a fi-în-comun sau faptul de a fi-cu nu se adaugă în mod secundar și extrinsec faptului de a fi-sine și faptului de a fi-singur. Mai mult, ea ar trebui să ne facă să înțelegem că, de pildă, ceea ce Heidegger a numit *Mitsein*, și chiar *Mit-da-sein*, încă nu e gîndit la el

cu radicalitatea și cu hotărîrea cuvenite. Ar trebui într-adevăr înțeles că "mit" nu îl califică pe "sein" (ca și cum ființa ar subzista deja prin ea însăși într-un fel anume, ca și cum ființa ar fi sine, altfel spus ca și cum ființa ar fi sau ar exista în mod absolut), și că "mit" nu îl califică nici măcar pe "dasein", ci îl constituie în chip esențial. Într-o germană barocă, aș spune că e vorba despre "seindamit", sau despre un "cu" înțeles ca modalitate proprie, exclusivă și originară a faptului de a fi-în-deschis sau a faptului de a fi-deschisul.

Însă această imitare își denunță numaidecît caracterul impropriu. Căci se presupune că existența – gândită ca predicat – se adaugă conceptului unui lucru (ceea ce Kant neagă). Însă existența în ea însăși și în virtutea tezei lui Kant (care, transformată, o dă pe cea a lui Heidegger, teza diferenței ontologice, ea însăși teză-limită a oricărei teze ontologice), nu e un concept (e un concept-limită, spune Kant) și nici un lucru. Existența este "simpla instituire" a lucrului. Ființa nu e aici nici substanță și nici cauză a lucrului, ci un fapt-de-a-fi-lucrul în care verbul "a fi" are valoarea tranzitivă a lui "a institui", în care, însă, "a institui" nu instituie nimic altceva (și în virtutea a nimic altceva) decît pe (și în virtutea a ceea ce este) ființa-aici, ființa-aruncată, abandonată, oferită a existenței. (Aici nu e un sol pentru existență, ci faptul său de a avea loc, survenirea, venirea sa – adică, în egală măsură, diferența sa, retragerea sa, excesul său, excrierea sa.)

Spunînd că în felul acesta comunitatea este instituirea existenței, spunem că ea este instituirea instituirii. Într-adevăr. Spunem că, în definitiv, comunitatea este modul determinat de a institui instituirea (ființei, în consecință). Cum să înțelegem acest lucru?

Acest lucru înseamnă că, în existență și ca existență, instituirea (acea *Setzung* activă, care, la Kant, se deosebește de *Position*) nu instituie niciodată un existent, precum un lucru distinct, independent, raportat la unitatea și unicitatea esenței sale. În existent e vorba de existență și nu de esență. Existența este esența, dacă vrei, însă în măsura în care este instituită. În instituire, esența este oferită. Altfel spus, este expusă faptului de a fi – sau de a exista – în afara ființei ca simplă subzistență sau ca imanență.

În subzistența imanentă, nu există sine. Există o esență, cu predicatele sale – însă nu și un sine al acestei esențe sau pentru această esență. Nici măcar nu putem spune în mod riguros despre ea că ar fi "prezență sieși"/"prezență întru sine". Sau, această prezență este de așa natură încît se confundă cu noaptea unei absențe în care nu se poate distinge nimic.

În instituire – adică, veți fi înțeles, în expunere, în ființa-abandonată-în-lume – esența este expusă. Expusă la ce? La nimic altceva decît la sine. Ceea ce poate fi formulat într-un mod foarte hegelian (de fapt, ontologia comunității nu are altă sarcină decît să radicalizeze sau să agraveze via gîndirea ființei și a difere/anței sale, gîndirea hegeliană a Sinelui): esența este expusă faptului de a fi din sine, pentru sine și întru sine ceea ce ea este în sine. (În fond, e ceea ce Heidegger enunță în teza despre natura de *Jemeinigkeit* a existenței, însă acest enunț are neajunsul de a voala sinele sub eu însumi, și de a da prile-

jul echivocului unei aproprieri individuale, subiective și unilaterale, în ciuda temei înrudite cu privire la *Mitsein*, care, din acest motiv, trebuie radicalizat la rîndul lui.)

Sinele la care expune existența nu este o proprietate subzistentă prealabilă expunerii și care s-ar media dialectic. Și asta pentru simplul motiv că "sinele" nu există. Sine este un "caz regim", întocmai ca și se pe care îl dublează și întocmai ca și celălalt (a cărui particularitate de "caz regim" o evidențiază Lévinas). Sine nu are *nominativ*, ci e întotdeauna declinat. E întotdeauna obiectul sau complementul unei acțiuni, ale unei adresări, ale unei imputări. "Sine" nu "este" decît întru sine, din sine, pentru sine etc. Și oricît ar părea de paradoxal, sine nu e subiect. A fi întru sine, și nu a fi sine, aceasta e condiția de a fi a existenței, ca expunere. Sau: sine este ființa în cazul regim, și nu există un alt caz al ființei. Aici cade (*cadere, casus*) ființa, acesta e accidentul (*accidere*) său esențial, sau accidentul esenței în măsura în care este și nu subzistă. Sine este survenirea, venirea, evenimentul de ființă.

Astfel, va trebui să spunem că, în sine, esența nu este nici subzistența și nici proprietatea sa, ci faptul de a fi întru sine, de a fi expusă declinării existenței. Esența este în sine existență – în cele din urmă, e ceea ce vrea să spună și axioma lui Heidegger potrivit căreia existența este esența *Dasein*-ului. Mi s-a întîmplat să transcriu acest lucru spunînd că existența este fără esență. E fără îndoială o formulă utilă. Dar e mai corect, mai precis – dar și mai dificil – să spunem că esența esenței este existența. Totuși, pentru a nu lăsa această nouă esență să se transforme în supra-esență, în temei sau în substanță, va trebui precizat că, în acest enunț, "este" trebuie să ia valoarea tranzitivă pe care Heidegger (în *Was ist das, die Philosophie?*) încearcă să i-o atribue ca adevărata sa valoare, de altfel imposibil de semantizat, sens tranzitiv care tranzitează întregul "sens". Întreaga ontologie se reduce la tranzitivitatea ființei.

Esența se expune în mod esențial existenței. Ea expune sinele faptului de a fi-întru-sine. Întru-sine constituie această margine, această limită sau acest pliu al declinării în care sine e "de la sine" celălalt înainte oricărei distribuirii a aceluiași și a celui alt (aș putea spune: raportul, însă sună prea exterior pentru ceea ce nu permite separarea interioarelor și a exterioarelor). Sine nu e doar, așa cum vrea Hegel, conștiința-de-sine care are nevoie să fie recunoscută pentru a se recunoaște, și nu e doar, așa cum spune Lévinas, "ostaticul" celui alt. El e "în sine" cazul regim, alteritatea declinării sale. Faptul de a fi sine este faptul de a fi întru sine, a fi – expus-sieși: însă sine, în sine însuși, nu e decît expunere. Faptul de a fi-întru-sine înseamnă a fi-întru-expunere. Înseamnă a fi-întru-celălalt, în măsura în care, în definitiv, "celălalt" declină "în sine și pentru sine" declinarea de sine. Întreaga ontologie se reduce la acest fapt de a fi-întru-sine-întru-celălalt. Esența nu este aici, în mod tranzitiv, decît expunerea subzistenței sale: fața expusă a subzistentului, care nu există decît în măsura în care este expusă, pe veci inaccesibilă și inapropiabilă pentru interiorul subzistenței, pentru centrul său dens, opac, neexpus, immanent și, pentru a o spune pînă la capăt, inexistent.

Ceea ce e cu neputință de expus (sau de prezentat) e ceea ce nu există. Dimpotrivă, existența nu e decât prezența *întru* sine unde *întru* declină, diferă, alterează în mod esențial sinele pentru a-l *ființa*, adică pentru a-l *exista*, adică pentru a-l *expune*. Faptul-de-a-deveni-sine "al" sinelui e un fapt de a deveni imperceptibil, ar spune poate Deleuze: imperceptibil oricărei atribuirii de esență. Devenirea-sine este extensia indefinită a suprafeței pe care se expune substanța. E așadar un fapt de a deveni-celălalt *care nu cunoaște nici o mediere* a aceluiași și a celuilalt. Nu există o alchimie a subiecților – există o dinamică extensivă/intensivă a suprafețelor de expunere. Aceste suprafețe sînt limitele pe care sinele *se* declină. Ele alcătuiesc împărtășirea în ființă a existentului.

Ceea ce vom transcrie astfel: nu există comuniune, nu există ființă comună, există ființa *în* comun. Întreaga ontologie, fiind această logică a ființei în sine ca ființă *întru* sine, se reduce astfel la acest *în-comun* al lui *întru*-sine. Această "reducție" sau această reevaluare totală sau această revoluție a ontologiei e fără îndoială ceea ce ni se întîmplă, încă greu întrevăzut, de la Hegel și Marx, Heidegger și Bataille. Sensul ființei nu este comun – ci *în-comunul* ființei tranzitează întregul sens. Sau: existența nu *este* decât în măsura în care este împărtășită. Dar această împărtășire – pe care am putea-o desemna ca *aseitatea* existenței – nu distribuie o substanță sau un sens comun. Ea nu împărtășește decât expunerea ființei, declinarea sinelui, cutremurarea fără chip a identității expuse: ea *ne* împărtășește.

II (SENSUL ÎN COMUN)

Filosofia și comunitatea par indisociabile. Între filosofie și comunitate ar exista, pare-se, nu numai o comunicare, ci și o comunitate necesară. Acest lucru e valabil pentru întreaga noastră tradiție, precum și pentru modul nostru cel mai obișnuit în care înțelegem aceste cuvinte: "filosofie", "comunitate". Ceea ce desemnează al doilea cuvînt nu reprezintă doar o temă pentru ceea ce desemnează primul, ci am putea arăta că, de fapt, comunitatea este tema tuturor temelor filosofiei, și că, mai mult, ea excedă sau precede "tematicul" însuși în filosofie. Înainte ca filosofia să-și stabilească vreun "obiect", ea ar fi un *fapt* al comunității, "filosofarea" ar avea loc *în* comun, în și prin acest "*în*" (care nu ar fi nimic colectiv și care s-ar sustrage la infinit opoziției și cuplului "individual/colectiv"). Nu întîmplător, fără îndoială, evenimentul numit "comunism", sau notat "Marx", a avut loc mai întîi ca eveniment al unui raport determinat cu filosofia (cu "suprimarea" filosofiei în "realizarea" ei).

Admițînd că filosofia reprezintă interogația, sau afirmarea, sensului, ar trebui spus că, în ceea ce o privește, comunitatea oferă modalitatea acestei interogații sau a acestei afirmații: cum poate fi împărtășit sensul (?), sensul sau acest *logos* care în el însuși înseamnă *împărtășire* (partiție și repartiție, dialogie, dialectică, diferență a identicului...). Sensul este comun, comunicant, comunicat, în comun prin definiție. Presupunînd că existența mea "are" un "sens", el este ceea ce o face să comunice și ceea ce o comunică unui alt lucru decât mie. Sensul constituie raportul meu cu mine, în măsura în care eu sînt raportat la ceva din celălalt. O ființă fără o altă ființă (sau fără alteritate) nu ar avea sens, ea nu ar fi decât imanența propriei sale instituirii (sau, ceea ce e același lucru, a propriei sale presupunerii infinite). Sensul *sensului*, începînd cu sensul "sensibil" și în toate celelalte sensuri, este acesta: a se lăsa afectat de o exterioritate, a fi afectat de o exterioritate și, de asemenea, a afecta o exterioritate. Sensul stă în împărtășirea unui "în comun", lucru valabil și pentru aceste figuri ale sensului care îl reprezintă ca fiind incomunicabil sau închis într-o subiectivitate fără ieșire sau ca non-sens. – Reciproc, se pare că ceva de genul unei "comunități" implică o filosofie sau ceva de genul filosofiei, împărtășirea articulată a unui sens care dă loc tocmai comunității.

Și totuși, acest mod de a vedea lucrurile se vede imediat combătut de o altă viziune, la fel de tradițională și de obișnuită. Comunitatea nu se recunoaște în filosofie. Ea vede în filosofie o atitudine sau o tehnică separată, izolată, "elitistă", (care scurtcircuitează comunicarea), și care nu îi propune nimic altceva decât niște utopii de comunitate, cu care ea nu poate face nimic. Sau, tocmai invers: filosofia și comunitatea se recunosc prea bine, se identifică în înfăptuirea unei ființe comune (care e și sensul lor comun, al amîndurora), iar, în acest caz, comunitatea se sufocă, în vreme ce gîndirea se destramă (ceea ce s-a numit "totalitarism").

Să introducem o a treia considerație, mai puțin obișnuită, și care începe totuși să facă parte, în diverse chipuri mai mult sau mai puțin clare, mai

mult sau mai puțin explicite sau recunoscute, din gândirea noastră comună (tocmai din ceea ce se cuvine să nu lăsăm să devină "comun", banal, primit, sedimentat într-o pretinsă evidență). Vreau să spun: "sfârșitul filosofiei". În diverse feluri, opuse uneori între ele, filosofii au făcut din acest sfârșit o temă, și poate chiar tema tuturor temelor contemporane (faptul că există în același timp o ideologie a refuzului acestei "teme", faptul că tema nu e evidentă în sine și trebuie discutată și examinată, asta are în cele din urmă mai puțină importanță). "Sfârșitul filosofiei" înseamnă cel puțin faptul că filosofia se știe ajunsă la împlinirea ei (ceea ce e cu totul altceva așadar decât dispariția ei), la împlinirea întregii ordini de semnificații pe care le putea comanda cerința sa de sens. Întregul semnatificat posibil este semnatificat sau, altfel spus: totalitatea s-a semnatificat, semnatificatul e egal cu semnatificabilul (ceea ce constituie un alt aspect al sensului sau al postulerii *logos*-ului: logici, rațiune ce dă seama de toate rațiunile). Din acest motiv, și deși putem cu siguranță înmulți la nesfârșit enunțările de semnificații, fără opreliște dar în fond... și fără risc, sensul ultim al sensului filosofic s-a adeverit: în toate formele sale (cunoaștere, istorie, limbaj, subiect etc. – și comunitate), acest sens nu e nimic altceva decât *auto-constituirea cu sens a sensului*, altfel spus identitatea ființei și a sensului, sau a prezenței la sine a ființei ca subiectivitate absolută¹.

Nu întâmplător ideea de comunitate ilustrează cel mai bine această ultimă (și deci primă, fundamentală) gândire a filosofiei, această desăvârșire a gândirii. Fie că este vorba despre comunitatea îndrăgostiților, a familiei, a unei Biserici sau a unei națiuni suverane, ea este reprezentată drept ceea ce se constituie din sine, prin prezența la sine: sensul legăturii, adică legătura

ra însăși, există dinaintea relației, ceea ce e același lucru cu a spune că relația există dinaintea legăturii sau, mai degrabă, că, în consecință, cele două sînt pur și simplu contemporane, că sînt o singură interioritate întoarsă spre ea însăși. În felul acesta gândim, oarecum invincibil, atît iubirea cît și contractul social. În general, ne reprezentăm comunitatea sensului – comunicarea și comuniunea sa – ca fiind contemporană prezenței reale a tuturor și a tuturor lucrurilor, ca adevărul intern al acestei prezențe și ca legea sa de producere (inclusiv atunci cînd ne gândim că toate acestea sînt realizate progresiv de către o Istorie, sau că sensul nu apare decît "în afara" "acestei" lumi, sau că nu există decît sensul "acestei" lumi, și că e lipsit de sens...). Această logică pe care o marchează "sfârșitul" filosofiei – și al comunității potrivit filosofiei: ființa comună se constituie din ea însăși ca propriul său sens. Acest sens este așadar în mod necesar sensul unui *sfârșit*: țel și desăvârșire, sfârșit al istoriei, soluție finală, umanitate împlinită. Doar săvîrșirea este aut-suficientă. Și tocmai aici se desăvîrșește comunitatea, într-un eșec durabil sau într-o catastrofă teribilă: iubirea, Statul, istoria nu își află adevărul decît în trimiterea la moarte. Ființa sensului, sensul ființei sînt sacrificiul lor propriu și comun.

* * *

Că filosofia își atinge "sfârșitul", ceea ce înseamnă așadar că ea atinge – și că atinge într-un fel foarte material, în comunitatea fără de comunitate a morții *prin sens*, sinucidere și măcel, măcinare și deznădejde – limita căreia niciodată n-a încetat să-i fie hărăzită, pe care a recunoscut-o și pe care a evitat-o în același timp (ce altceva e de făcut cu o limită? dar cum altcumva e de gândit limita?, tocmai asta e în joc așa cum vom vedea): surprinderea ființei ca sens, a sensului ca ființă. Pur și simplu, dacă ne e îngăduit să spunem astfel, problema *existenței*. Și problema dacă, în ce fel și pînă unde e o "problemă" ca atare (o problemă supusă acestei logici a ființei și a sensului). Căci filosofia însăși, ajunsă la limita ei, afirmă faptul că existența *nu este* o auto-constituire a sensului, ci ne oferă mai degrabă ființa care precede sensul sau care-i urmează sau care-l excedă, fără să coincidă cu el și care *constă* în această non-coincidență...

De unde apare negreșit și efectul comic al filosofiei: ea se aventurează pînă la cele mai îndepărtate margini ale mizei sale, ratează cu siguranță realul existenței – și nu e departe să realizeze cu siguranță ratarea, uneori pînă la grozăvie (faceți socoteala erorilor și greșelilor științifice, morale, estetice, politice ale filosofilor).

(Îmi închipui că nu există un singur filosof adevărat care să nu fi fost frămîntat, cel puțin o dată în viață, de neliniștea acestei deriziuni. Nu există nici unul care să nu-și fi mărturisit, cel puțin o dată, faptul că întreaga trudă a gândirii apasă cu o greutate inutilă și grotescă, acolo unde existența, viața, moartea, plinsetele, bucuria, infima densitate a cotidianului o va fi precedat dintotdeauna și de departe. Nu există nici unul care să nu fi rîs de

1. Hegel: "absolutul este subiect", altfel spus, ceea ce este *în sine*, separat de tot (care este totul), și fără să depindă de nimic, este ca atare "pentru sine" și "prin sine". Raportul său cu sine îl constituie ființa și ființa-se. Istoria filosofiei contemporane, prin Marx, Nietzsche și Husserl pînă la Heidegger, Wittgenstein și Derrida, nu a operat cu o altă necesitate decît aceea care, în ea însăși, întoarce împotriva ei înseși necesitatea hegeliană: nimic nu ar apărea niciodată ca "ființă", idee, ideal sau întrebare privitoare la un "sens al ființei", dacă un *fapt* al ființei nu ar fi ireductibil anterior sau exterior "sensului" său sau, altfel spus, dacă o *venire în prezență* a ființei nu ar fi ireductibilă la orice prezență-la-sine, și nu ar surveni întotdeauna în inima acestei prezențe-la-sine, ca depărtarea sa și ca diferența/diferanța sa (sau ca acest *plu* al ființei pe care Deleuze îl preia pentru a-l plia și multiplica din nou). – Altfel spus, pentru a ne servi de o altă celebră formulă hegeliană: dacă "realul este rațional", în ultimă analiză, acest lucru nu trebuie să se întîmple "din cauza" unei identități între real și rațional (altfel, la ce bun să mai enunțăm o tautologie?), ci tocmai din cauza unei diferențe între real și rațional – iar ceea ce numim "rațiune", deopotrivă ca sens și ca gândire, va trebui să conștie prin urmare în articularea acestei diferențe. Ceea ce nu înseamnă nimic mai puțin decît cerința de a regîndi întreaga noastră gândire a "realului" (a sensibilului, a corpului, a materiei, a istoriei, a existenței – a ființei), și deopotrivă întreaga gândire a "rațiunii" (a limbajului, reprezentării, a științei, a filosofiei). Ceea ce nu e puțin lucru. Nu ne aflăm decît la nivelul premiselor – și nu e vorba numai de o sarcină rațională, ci de o istorie (a evenimentelor comunității) și de o venire "reale", cu privire la care nu putem programa decît caracterul neprogramabil. – Într-un sens, "filosofia" nu a fost niciodată atît de expusă evenimentului efectiv, în faptul efectiv de a fi în comun.

toate acestea – și uneori, neîndoelnic, acest rîs sau această grimasă rămîne stăpînul locului, iar filosoful nu mai lucrează decît din obișnuință, din inerție, din orgoliu sau din lășitate, neîndrăznind să se desprindă de ceea ce i-a servit de identitate și de îndeletnicire. – Reciproc, comunitatea nu îl tolerează decît capricios sau ironic pe acela care o trădează ca nimeni altul. – Într-un sens, singura întrebare ar fi aceasta: cum se face că încă mai există filosofi și de ce comunitatea le face în continuare loc? Oare de ce n-a dispărut această funcție o dată cu căutarea pietrei filosofale? Îmi veți spune: întotdeauna se mai găsește un loc și pentru cititorii-n stele. Fără îndoială. Însă nimeni nu confundă rolurile. Fiecare știe sau presimte, la urma urmei, diferența între acela care ghicește realitatea ascunsă și cel care se întreabă asupra sensului unui real care se sustrage. În comunitate se știe, nu ce e discursul filosofic, ci ce înseamnă “gîndire” și că nu e același lucru cu “clarviziunea”. Întrebarea ar suna așadar mai degrabă astfel: ce este această stranie luciditate a comunității? acest fel de a face loc filosofiei și de a o ține la locul ei? – Să nu-mi spuneți că îmi arog dreptul de a vorbi în numele comunității, de care meseria mea de filosof m-ar ține de fapt la distanță. Țin în egală măsură de comunitate, ceea ce reprezintă o condiție materială/transcendentală a meseriei mele. Adică, în această meserie, am de-a face, între altele, cu gîndirea necesității și a deriziunii gîndirii.)

* * *

Pe limita ei, filosofia are așadar de-a face cu faptul că sensul nu coincide cu ființa sau, mai dificil și mai exigent spus, cu faptul că sensul ființei nu stă într-o coincidență a ființei cu ea însăși (cel puțin atîta vreme cît ființa e presupusă a fi locul sensului, și încă a unui sens prezentabil în identitatea ideală a unei semnificații auto-constituante: exemplul privilegiat – comunitatea, sensul comun al ființei comune). E așadar limita pe care comunitatea se suspendă la rîndul ei: nu există auto-comunicare a sensului, iar comunitatea nu are poate sau, mai ales, nu este nimic comun. Nu poate fi vorba nici măcar – mai ales – de co-umanitate, de co-naturalitate sau co-prezență cu ceva dintr-o lume care i-ar deveni de nelocuit pe măsură ce o cotopește. La limită – la limita comunității, a filosofiei – lumea nu e o *lume* – e o îngrămădire, și poate o nelume.

Aici am ajuns – e ceea ce ne definește *epoca*, o epocă pe care n-o putem gîndi, la urma urmei, decît ca pe o limită de epocă, dacă prin “epocă” înțelegem o formă sau un aspect al “lunii”. Semnificațiile sînt suspendate. Nu mai putem spune “iată sensul, iată co-umanitatea, și iată filosofia ei – sau iată filosofii ei, în competiția lor fecundă...”. Iar gestul filosofiei se înfățișează într-adevăr așa cum este; gol, golit, ca și cum ar fi de reinventat, și nu de reinventat pentru a descoperi alte semnificații, ci doar pentru a nu mai fi decît la limită: un gest înspre sensul sensului, un gest înspre o exterioritate nebănuită, inapropriabilă (știm doar atît: sensul nu își poate apropria realul, existența, sensul nu este auto-constituirea cu sens a esenței realului).

Acesta este “sensul” tuturor temelor majore ale gîndirii contemporane, fie că e vorba de “ființă”, “limbaj”, “celălalt”, “singularitate”, “scriitură”, “mimesis”, “multiplicități”, “eveniment”, “corp” sau de încă multe altele. În diverse forme, care nu sînt neapărat compatibile între ele, de fiecare dată e vorba de ceea ce, în lexicul tradițional al doctrinelor, am putea numi un realism al adevărului inapropriabil. Ceea ce nu vrea să spună în nici un caz “al adevărului absent”.

Dar în ce fel poate fi “prezent” adevărul, cum poate veni el la prezență de acum înainte, de vreme ce constituirea unui sens comun și a ființei-comune a sensului e abandonată pe limita sa?

Comunitatea trebuie, probabil, să ne dea câteva indicii. Sau, mai exact, “sfârșitul” apropierei sensului comunității e cel care ar trebui să ne dea aceste indicii (sfârșitul apropierei “iubirii”, a “familiei”, a “statului”, a “comuniunii”, a “poporului” etc.). La acest sfârșit, la această limită unde ne aflăm, rămîne totuși – și deci apare – acest fapt: că *noi* sîntem aici. Epoca limitei ne abandonează împreună pe limită, căci altfel nu ar fi vorba nici de “epocă” și nici de “limită”, iar “noi” nu am fi aici. Rămîne acest rest de comunitate (presupunînd că înainte sau altundeva va fi existat altceva), faptul că sîntem *în* comun în sau față cu dezlegarea sensului comun. Cel puțin sîntem unii cu alții sau împreună. Lucru care apare ca o evidență de fapt, căreia nu îi putem da nici un statut de drept (nu o putem pune în raport cu nici o esență de co-umanitate), dar care persistă și care rezistă, de fapt, într-un fel de insignifianță materială. Putem oare încerca, pe limită, să descifrăm această insignifianță?

Sîntem *în* comun, unii *cu* alții. Ce înseamnă acest “în” și acest “cu”? (Sau, altfel spus, ce înseamnă “noi” – ce înseamnă acest pronume care, într-un fel sau altul, trebuie înscris în orice discurs?)

Nu e numai, nu e atît problema *unei* semnificații, ci e problema locului, a spațiu-timpului și a modului, a regimului semnificației în general, dacă e adevărat că sensul comunică, se comunică și face să se comunice, prin definiție. E și motivul pentru care această descifrare nu poate fi doar filosofică, mai mult, ea nu poate avea loc decît la sfârșitul filosofiei – și a oricărei logici, gramatici și literaturi în general: “*noi: persoana întîi plural*”, să luăm aminte la dificultatea acestei simple desemnări...

“Cu”, “împreună” sau “în comun” nu înseamnă de bună seamă “unii în alții” și nici “unii în locul celorlalți”. E vorba despre o exterioritate. (Nici măcar în iubire nu sîntem în celălalt, ci numai în exteriorul celui alt, iar copilul “în” mama lui e și el, deși într-un cu totul alt fel, exterior în această interioritate. Nici în mulțimea cea mai strînsă nu sîntem în locul celui alt.) Dar asta nu înseamnă nici numai “îngă” sau “juxtapuși”. Logica lui “cu” – a faptului-de-a-fi-cu, *Mitsein*, din care Heidegger face contemporanul și corelativul lui *Dasein* – e logica singulară a unui interior-exterior. E poate chiar logica singularității în general. Și astfel ar fi logica a ceea ce nu aparține nici interiorității pure și nici exteriorității pure. (La drept vorbind, acestea se confundă: a fi pur și simplu în afară, în afara a tot ce există (ab-solut), ar însemna a fi pur și simplu în sine, în afară de sine, la sine însuși *chiar fără* posibilitatea de a se distinge ca un “sine însuși”). O logică a limitei: ceea ce e între doi sau mai mulți și aparține tuturor și nimănui, fără a-și mai aparține.

(Nu e sigur că această logică se rezumă la om sau chiar la ființele vii. Oare pietrele, munții, corpurile unei galaxii nu sînt împreună într-o anumită privință, alta decît privirea noastră îndreptată spre ele? E o problemă, aceea a comunității lumii, pe care o vom lăsa aici fără răspuns.)

Logica faptului-de-a-fi-cu își are mai întîi de toate corespundentul în ceea ce am putea numi fenomenologia banală a grupurilor neorganizate de persoane. Călătorii dintr-un același compartiment de tren sînt doar unii alături de ceilalți, într-un mod accidental, arbitrar, cu totul exterior. Sînt fără raport între ei. Dar, în egală măsură, ei sînt împreună ca și călători ai aceluși tren, în același spațiu și pentru același timp. Ei se află între dezagregarea “mulțimii” și agregarea “grupului”, ambele posibile, virtuale, apropiate în fiecare clipă. Această suspendare constituie “faptul-de-a-fi-cu”: un raport fără raport sau o expunere simultană la raport și la lipsa de raport. O atare expunere se înfiripă din iminența simultană a retragerii și a venirii raportului, pe care o poate decide cel mai neînsemnat incident – sau, neîndoielnic, mai tainic spus, care nu încetează să se decidă în fiecare clipă, într-un sens sau în celălalt, într-un sens și în celălalt, în “libertate” și în “necesitate”, în “conștiință” și în “inconștiință”, decizie indecisă a străinului și a aproapelui, a singurătății și a colectivității, a atragerii și respingerii.

Această expunere la raport/non-raport nu este altceva decît expunerea singularităților unele la altele. (Spun: singularități, pentru că în joc nu sînt numai indivizi, cum ne-ar putea lăsa să credem o descriere facilă. Colectivități întregi, grupuri, puteri, discursuri se expun aici, atît “în” fiecare individ cît și între ei. “Singularitatea” ar desemna tocmai ceea ce, de fiecare dată, alcătuiește un punct de expunere, trasează o intersectare de limite, pe care există expunere.) A fi expus înseamnă a fi pe limită, acolo unde există deopotrivă interioritate și exterioritate, și nici interioritate, nici exterioritate. Ceea ce nu înseamnă încă nici măcar a fi “față-în-față”, ci e ceva anterior privirii în ochi, anterior captării sale sau a capturării unei prăzi sau a unui ostatec. Expunerea precedă orice identificare iar singularitatea nu este o identitate: e expunerea însăși, actualitatea sa punctuală. (Însă identitatea, individuală sau colectivă, nu e o sumă de singularități: ci este ea însăși o singularitate.) E faptul de a fi “în sine” potrivit unei împărțări de “sine” (diviziune și distribuire) constitutiv de “sine”, o ectopie generalizată a tuturor locurilor “proprii” (intimitate, identitate, individualitate, nume), care nu sînt proprii decît în măsura în care sînt expuse pe limitele lor, de către limitele lor și ca aceste limite. Ceea ce nu înseamnă că nu există nimic “propriu” și nici că propriul este în mod esențial afectat de un “clivaj” sau de o “schiză”. Înseamnă mai degrabă că “propriul” este fără esență, expus.

Acest mod de a fi, de a exista (există oare un alt mod? *ființa* nu ar fi așadar niciodată “ființa”, ci întotdeauna ființa modalizată în expunere) presupune faptul că nu există ființă comună, substanță, esență sau identitate comună (expunerea nu cunoaște presupuziție – și tocmai asta înseamnă în primul rînd “expunere”), ci există ființă *în* comun. *În* (cu, latinescul *cum* din “comunitate”) nu desemnează vreun mod al relației, dacă e adevărat că relația trebuie sta-

bilită între doi termeni aflați deja la dispoziție, între două existențe date. Ar desemna mai degrabă o ființă *ca* relație, identică cu existența însăși: cu venirea la existență a existenței. Însă nici “ființă” și nici “relație” nu sînt de-ajuns ca să numească acest fapt – chiar și așa puse într-un raport de echivalență, cu atît mai puțin cu cît nu avem aici o echivalență de termeni, care ar însemna tot o relație exterioară cu “ființa” și cu “relația”. Ar trebui mai degrabă să ne hotărîm să spunem că ființa este *în* comun, fără a fi vreodată comună.

* * *

Nimic mai comun decît faptul de a fi: e însăși evidența existenței. Nimic mai puțin comun decît ființa: e însăși evidența comunității. Și una și cealaltă sînt puneri în evidență ale gândirii – nu însă și filosofii ale evidenței. Căci fiecare o împărtășește pe cealaltă și îi retrace evidența. Ființa nu e de la sine propria sa evidență, nu e egală cu sine și nici cu sensul său. Asta e existența, asta e comunitatea, și asta le expune. Fiecare e punerea în joc a celeilalte. Ceea ce e *în* joc o dată cu *în* comunul: ceea ce dă joc, și naștere, gândirii – și pînă și “jocul” acestor cuvinte în care, de fapt, nu se expune nimic mai puțin decît comunicarea *noastră* (ea însăși expusă acestui “fără nimic în comun”, “fără comună măsură” a limbii cu transluciditatea pe care o presupunem într-o “comunicare” care ar fi aceea a *unui* presupus sens comun, și nu aceea a lui “noi”).

Miza în comunului. A gândi fără odihnă acest lucru înseamnă “filosofie”, sau ceea ce mai rămîne din ea la sfîrșit, dacă mai rămîne cumva în comun, înseamnă politică, artă, sau ce mai rămîne din ele, înseamnă a merge pe stradă, a trece frontiere, înseamnă sărbătoare și doliu, înseamnă a fi pe baricade, sau într-un compartiment de tren, înseamnă a ști cum capitalizează capitalul comunul și cum îl dizolvă pe *în*, înseamnă a întreba mereu ce vrea să spună “revoluție”, ce vrea să trăiască revoluția, înseamnă rezistență, existență.

* * *

Ființa “este” acest *în* (ar trebui spus: ființa e în acest “în”, înăuntrul a ceea ce nu are înlăuntru), care divide și îmbină deopotrivă, care împărtășește, limita la care se expune. Limita nu e nimic: ea nu e nimic altceva decît acest *abandon* extrem în care orice proprietate, orice instanță particulară de proprietate, pentru a fi ceea ce este, fiind ceea ce este, este mai întîi livrată exteriorului (care nu este însă exteriorul vreunui interior...). Putem oare gândi acest abandon în care se manifestă propriul – fiind mai întîi, adică de la început, de la capăt, de la limita proprietății sale, primit, perceput, simțit, atins, mînuit, dorit, respins, chemat, numit, comunicat? În realitate, acest abandon e anterior nașterii, sau nu e nimic altceva decît nașterea însăși, infinita naștere pînă la moartea care-o sfîrșește desăvîrșind abandonul. Iar acest abandon nu abandonează decît ființei-în-comun, adică nici comunicării și nici comunității, ca și cum acestea ar fi niște instanțe de receptare sau de

înregistrare. Însă abandonul “comunică” el însuși, comunică singularitatea ei înseși printr-o infinită “exterioritate” și *ca* această infinită “exterioritate”. Abandonul face să se manifeste propriul (persoană, grup, adunare, societate, popor etc.) expunîndu-l. Heidegger dă acestei surveniri numele de *Ereignis*, adică “proprie”, dar de asemenea și mai întîi de toate “eveniment”: evenimentul nu este ceea ce are loc, ci venirea unui loc, a unui spațiu-timp ca atare, trasarea limitei sale, expunerea sa.

Putem oare expune această expunere? O putem prezenta sau reprezenta? (și ce concept ar fi potrivit aici? să fie oare vorba de reprezentare, de semnificare, de punere în scenă sau în joc? să fie nevoie aici de discurs, de gesturi, de poezie?). – Putem oare prezenta sensul acestui *în*-comun, singurul care oferă posibilitatea sensului în general?

Dacă o facem, dacă atribuim și dacă arătăm ființa (sau esența) acestui *în*-comun, și dacă, prin umare, prezentăm comunitatea ei înseși (într-un popor, un stat, un spirit, un destin, o operă), sensul astfel (re)prezentat destramă numaidecît întreaga expunere și, o dată cu ea, sensul sensului însuși. Dar dacă nu o facem, dacă expunerea însăși rămîne neexpusă, altfel spus dacă reprezentăm faptul că nu e nimic de prezentat din *în*-comun, decît doar repetiția unei “condiții umane” care nici măcar nu ajunge la o “co-umanitate” (condiție plată, nici umană și nici inumană), sensul sensului se năruie de asemenea, totul se răstoarnă în juxtapunerea fără raporturi și fără singularități. Identitatea unului sau identitatea multiplului (a non-identității) sînt identice și nu ajung la expunerea plurală a lui *în*, la expunerea *noastră*.

Orice am face, totuși, sau ce nu am face, nimic nu are loc, nimic nu are cu adevărat loc decît această expunere. Iar necesitatea sa este însăși deschiderea a ceea ce vom numi libertate, egalitate, dreptate, fraternitate – fără a ne putea opri aici asupra acestor cuvinte. Totuși, dacă nimic nu are loc decît această expunere – adică, dacă ființa *în* comun *rezistă* invincibil comunității și dezagregării –, această expunere, această rezistență nu sînt nici imediate și nici imanente. Ele nu sînt un dat pe care ar trebui doar să-l adunăm pentru a-l afirma. Desigur că ființa-în-comun insistă și rezistă – fapt fără de care eu nici măcar nu aș fi pe cale să scriu iar, dumneavoastră să citiți. Dar asta nu înseamnă că e de-ajuns să o spunem pentru a o expune. Necesitatea ființei-în-comun nu e aceea a unei legi fizice, iar cine vrea s-o expună trebuie de asemenea să se expună (e ceea ce putem numi “gîndire”, “scriitură”, și împărtășirea lor). Dimpotrivă, aceasta e complacerea care amenință orice discurs al comunității (și pe al meu, în consecință): de a crede că (re)prezintă, prin propria sa comunicare, o co-umanitate al cărei adevăr nu este totuși o esență dată și (re)prezentabilă.

Ceea ce astăzi e dat, semnat e mai degrabă de ordinul identității la nesfîrșit dialectizate a identității și non-identității (unu/multiplu, individual/colectiv, conștiință/inconștiință, voință/forțe materiale, etică/economie etc.). Poate că tocmai acest lucru îl înfățișăm prin numele de “tehnică”: co-umanitatea unei an-umanități, o comunitate de operațiuni și nu de existențe. “Tehnica” ar fi atît forma desăvîrșită a unei constituiri reciproce a ființei

și a sensului, cât și forma hiperbolică a infinitei lor disjuncții. E ceea ce face cu puțință alternanța recurentă și invariabilă de atâtea secole a valorizărilor și devalorizărilor acestei tehnici. Dar ar fi și ceea ce – ceea ce e gândit în mod confuz prin “tehnică”, și nu ceea ce se petrece în sateliți sau în fibrele optice – ne-ar ascunde în “dat” ceea ce continuă să fie *oferit ca în*. Nu ne apropiem și nu ne înstăpînim asupra a ceea ce e oferit. Sau, mai degrabă: în apropierea însăși care acceptă și primește ofranda, rămînem expuși suspendării (adică libertății) ofrandei, expuși la ceea ce nu poate fi apropiat din ea.

* * *

Se pare așadar că de acum înainte există o sarcină indisociabil și poate indiscernabil “filosofică” și “comunitară” (o sarcină a gândirii și a politicii, dacă aceste cuvinte corespund fără o altă examinare), care ar fi sarcina de a expune inexpozabilul *în*. De a-l *expune*, adică de a nu-l prezenta sau reprezenta fără ca această (re)prezentare să fie ea însăși, la rîndul ei, locul și miza unei expunerii: nu fără ca, în această expunere, “gîndirea” să se expună riscului și să se abandoneze “comunității”, iar “comunitatea” “gîndirii”. Toate acestea ar putea evoca numaidecît figura unei “comunități gînditoare/de gîndire”, a unei mănăstiri din Telem sau a unui cenaclu romantic cu închipuiri de republică (și încă de republică de regi...) sau ceva precum un “comunism literar” (m-am folosit odinioară de această expresie însă natura sa echivocă mă face să renunț la ea: nu e vorba de o comunitate de literați...). Dar nici nu se pune problema să fim “cu toții filosofi” (așa cum a putut nădăjdui Marx), tot așa cum nu se pune problema să facem “să domnească” filosofia (așa cum voia Platon). Sau e vorba și de una și de alta deopotrivă, una împotriva celeilalte (și atunci avem o gîndire la limită, unde nu mai știm ce înseamnă “filosofie”), asta însă în măsura în care miza nu ar fi furnizarea sensului și nici măcar de a pune întrebarea privitoare la sens ca o întrebare în termeni de ființă: care *este* sensul? ce sens are ființa, dacă ea este ființa-în-comun? Miza ar fi aceea, nu neapărat opusă, dar cu siguranță alta, de a se expune împărtășirii lui *în*, acestei împărtășiri a “sensului” care mai întîi *retrage* ființa sensului și sensul ființei – sau care, altfel spus, nu le identifică unul cu celălalt și pe fiecare ca atare decît prin acest *în* al “comunului”, printr-un *cu* al sensului care dezapropriază la propriu.

Nu că “aș avea” sensul, nu că aș avea sens, ci sînt dintru sens și sînt întru sens, așadar exclusiv la modul ființei-în-comun. Un *ego sum, ego existo* care nu ar deveni efectiv decît expunînd partajul, partiția acestei ființe existente ca pe evidența sa cea mai proprie. (Evidența e însă afirmată deja de Descartes ca evidență comună, împărtășită de toți înaintea oricărei accederi la statutul de evidență și de gîndire a evidenței – sau mai degrabă: avînd în chiar această împărtășire vatra nepătrunsă a evidenței sale.)

Sînt *dintru*: existența are loc fiind expusă pe acest *dintru* sau *în*, la acest *în*. Inseparabilă, așadar, de un *noi existăm*. Și mai mult decît inseparabilă: avîndu-și proveniența într-o enunțare *în* comun în care tocmai acest *în* (și nici

un subiect determinabil după conceptele filosofiei) enunță și se enunță – prezența care vine la sine ca limită și pe care o împărtășește prezența. Expozant inexpozabil pe care *noi* îl expunem totuși în comun.

* * *

Veți fi tentați să spuneți: iată o descriere a *statu quo*-ului, dacă nu a oricărei orînduirii sociale și politice, cel puțin a democrației. (Sau, și mai fățarnic spus, descrierea unui fel de *noumen* democratic camuflat în spatele fiecărui fenomen socio-politic.) Nimic din toate acestea. Ceea ce nu e democrație fie nu expune nimic (tirania, dictatura) fie prezintă o esență a ființei sau a sensului comune (imanența totalitară). În ceea ce o privește, însă, democrația expune doar faptul că o atare esență e de neexpus. Fără îndoială că e răul cel mai mic. Totuși, *în*-comun-ul, *cu*-ul se derotează: de la inapropriabila expunere (neîndoielnic enigmatic oferită între rîndurile Contractului lui Rousseau, și oarecum în ciuda lui) se trece – deopotrivă prin logica inexpozabilului și împotriva ei – la spectacolul apropierei generale. (“Spectacolul”: acest cuvînt va desemna aici o expunere întoarsă către sine, apropiată, fără abandon – ceea ce, fără îndoială, situaționiștii încercau să vizeze prin același cuvînt. – Cît despre apropierea generală, e limpede că ea nu poate fi astfel decît în măsura în care este nemijlocit particulară și privativă.) Apropierea capitalului, a individului, a producției și reproducerii (a “tehnicii”) ca “în-comun”, ținînd loc faptului de a avea-loc a în-comunului. Democrația eșuează, așadar, nu în a reprezenta în-comunul (ca și cum ar fi o operație exterioară), ci în a-l expune, adică în a i se expune, în a i *ne* expune, în a *ne* expune “*nouă înșine*”.

Istoria – o istorie care nici măcar nu ține “de istorie”, ci tot de actualitatea noastră – ne-a învățat ce riscuri implică o critică a democrației (nimic mai puțin decît exterminarea, exproprierea pură și exploatarea neînfrînată.) Sarcina e așadar fără îndoială aceea de a deplasa însăși ideea de “critică”. Însă istoria ne învață de asemenea care e riscul înscris în ceea ce mai numim încă “democrație”: acela de a ne mărgini la o apropiere violentă, plată, nici măcar identificabilă (dacă nu cumva, o dată în plus, ca “tehnică” – întrucîtva în sensul în care se vorbește de “măsuri tehnice”...), a lui *în* din faptul-de-a-fi-în-comun. Riscul de a părăsi baricada lui *în*. Prin urmare, dacă nu trebuie să fie vorba de o “critică” a democrației într-un sens obișnuit (și mai ales nu “anti-democratic!”), nu poate fi vorba nici de a rămîne la o simplă evidență democratică. Ar trebui însă să fie vorba de a conduce democrația la locul său propriu de enunțare și de expunere: față de *în*-comunul acestui “popor” al cărui nume îl poartă fără a-și fi găsit poate încă nici calea și nici vocea articulării sale.

“Filosofia” și “comunitatea” au în comun un imperativ categoric, anterior oricărei morale (dar politic fără echivoc, căci politicul în acest sens precede orice morală, în loc să-i urmeze și să o completeze), de a nu pierde din vedere sensul *în* comun.

PARTEA A CINCEA

ISTORIA FINITĂ

Si acceptăm deosebite convingeri, trebuie să știm că...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

...ce eu și noi suntem, fiind subiect, acțiune și faptă...

1. Propun aici doar schița unei posibile expuneri cu privire la gândirea istoriei de astăzi. Nu dezvolt și nici măcar nu prezint întregul sistem de teme și dezbateri pe care le-ar implica un asemenea proiect (nu dezvolt, printre altele, anumite discuții cărora le-ar putea da loc tema istoriei la Heidegger, Benjamin, Arendt, Adorno, Foucault, Patočka sau Ricœur). Tocmai de aceea nu voi marca unele dintre aceste teme sau dezbateri decât prin scurte remarci, prezentate explicit ca niște paranteze.

Din același motiv, vă expun mai întâi, ca un fel de epigraf, teza sau ipoteza înspre care încerc să mă îndrept: istoria – dacă putem lua acest termen în afara determinației sale metafizice și deci istorice – nu mai ține înaintea de toate de problema timpului, nici de aceea a succesiunii și nici de aceea a cauzalității, ci de aceea a comunității sau a faptului-de-a-fi-în-comun.

Și aceasta deoarece comunitatea însăși e ceva istoric. Ceea ce înseamnă că nu e nici substanță și nici subiect, nu este o ființă comună care ar putea fi țelul și împlinirea unui proces și unui progres – ci este o ființă-în-comun, care doar *survine*, sau care este *survenirea*, un eveniment mai mult decât o “ființă”. Sau e survenirea ființei înseși: non-infinitatea propriei sale existențe, pe care voi încerca să o prezint ca *istorie finită*.

E vorba așadar despre ceea ce se întâmplă atunci când sintem expuși faptului de a spune: “noi inaugurăm istoria”. Cu alte cuvinte, istoricitatea ca act performativ mai degrabă decât ca narativitate și cunoaștere.

2. Acum, putem începe astfel: ceea ce astăzi *a fost*, ceea ce timpul nostru recunoaște *a fi fost*, nu mai este natura (care, așa cum pretind unii, s-a transformat de mult în istorie), ci istoria însăși.

Timpul nostru nu mai este cel al istoriei și, tocmai de aceea, istoria însăși pare să fi dispărut în istorie... Timpul nostru este timpul sau un timp (chiar și această diferență de articol presupune o diferență capitală în gândirea istoriei...) al *suspensiei* istoriei – într-un sens deopotrivă ritmic și neliniștitor: istoria este suspendată, fără mișcare, iar noi așteptăm, în nesiguranță și îngrijorare, ceea ce se va întâmpla dacă ea își va relua mersul înainte (dacă mai există ceva de genul unui “înainte”) sau dacă nu se va mai mișca deloc. Ceea ce e un fapt binecunoscut, însă, așa cum spune Hegel: “Ceea ce e binecunoscut nu e cunoscut deloc”. Să rezumăm așadar, chiar dacă nu e decât o repetiție, în ce constă suspensia contemporană a istoriei.

Înții de toate, istoria este suspendată sau chiar încheiată, ca *sens*, ca o cale orientată și teleologică, așa cum era înțeleasă de la începutul gândirii moderne a istoriei. Istoria nu mai *are* țel sau proiect și, datorită acestui fapt, nu mai *este* persoana individuală (individul general sau generic) sau persoana autonomă pe care Marx obișnuia să o critice în gândirea speculativă

post-hegeliană¹. Aceasta înseamnă totodată, și prin urmare, că istoria nu mai poate fi prezentată – pentru a folosi expresia lui Lyotard – ca o “mare povestire”, povestire a vreunui măreț destin colectiv al genului uman (al Umanității, al Libertății etc.), o povestire care era mare pentru că era nobilă și care era nobilă pentru că era bună în împlinirea ei. Timpul nostru este timpul, sau un timp, în care această istorie s-a suspendat ea însăși: războiul total, genocidul, cursa înarmării nucleare, tehnologia nemiloasă, foamea și sărăcia absolută, toate aceste semne cel puțin aparente ale auto-distrugerii genului uman, ale auto-nimicirii istoriei, fără nici o acțiune dialectică a negativului...

(Prima paranteză: poate că una dintre cele mai bune prezentări literare ale acestor lucruri se găsește în cartea Elsei Morante, *L'histoire, un roman al cărui dublu final sună astfel: 1) “În acea zi de luni a lui iunie 1947, nefericita poveste a Iduzei Ramundo luă sfârșit” și 2) – după rememorarea ultimelor evenimente mondiale de după 1947 – “și povestea continuă”. Ceea ce poate însemna, în egală măsură, că istoricitatea și narativitatea au aceeași “istorie” și că, la sfârșitul istoriei ajungem – sau, de fapt, am ajuns deja – la sfârșitul povestirii. Aș spune, spre deosebire de Lyotard, al oricărui tip de povestire, mare sau mică. Istoria care “continuă”, timpul nostru în măsura în care survine ca timp, continuă dincolo de istorie și de roman sau de mica povestire. Datorită acestui fapt, genul literar sau genul de discursivitate aflat în raport cu această “istoricitate” ar fi un gen cu totul diferit. Așa cum vom vedea mai târziu, acesta ar fi un anume gen de declarație, de vestire sau de promisiune.)*

(A doua paranteză: nu e lipsit de interes să remarcăm faptul că această povestire a istoriei, de la începuturile sale sau aproape de la începuturi, a fost în chip straniu implicată și într-o manieră dramatică, tragică, disperată chiar, de a înfățișa același curs universal de evenimente a cărui narare trebuia să și-o asume. Hegel, același Hegel, vorbea despre istorie ca despre “cel mai teribil tablou” care ne cufundă în “cea mai adâncă, cea mai stânjenitoare mîhnire, pe care nici o alinare nu o poate cum-

1. Nota traducătorului [francez]: Jean-Luc Nancy a redactat acest text în engleză (sprijinit de Elisabeth Bloomfield... etc., a se vedea nota 84) pentru o conferință în cadrul *Program in Critical Theory* de la California University, Irvine (care publică în 1988 acest text în varianta engleză). Textul de față este tradus de Pierre-Philippe Jandin (J.-L. Nancy ține să sublinieze caracterul stîngaci, anevoios, în opinia sa, al acestui eseu scris într-o limbă foarte precară stăpînită. În definitiv, textul “nu reușește să spună ceea ce ar vrea să spună”, și lasă să se întrevadă excesiv acest neajuns. Ceea ce poate că nu e tocmai rău, fiind vorba despre o istorie care stă în întregime să vină).

Anumite teme abordate aici au fost între timp precizate în *Expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988 [*Experiența libertății*, trad. rom. de Emilian Cioc și Ciprian Mihali, Ideea, Cluj, 2003] și în *La décision d'existence in Sud*, număr special dedicat lucrării *Ființă și timp*, 1989. Marx nu a acceptat niciodată reprezentarea istoriei ca subiect. El a insistat mereu asupra faptului că istoria este “activitatea omului”. În acest sens – pe lângă numeroase alte discuții care ar fi necesare aici cu privire la Marx – nu am alt scop decît să re-elaborez această teză într-un context istorico-filosofic cu totul diferit. – Profit de această primă notă ca să mă scuz pentru engleza mea insuficientă care nu numai că sărăcește limbajul dar, mai mult, mă obligă la un discurs abrupt... Îmi exprim însă gratitudinea față de cei care m-au ajutat să fac cel puțin posibilă această experiență: Elisabeth Bloomfield, Bryan Holmes, David Carroll

păni.”² De la propriile sale începuturi, istoria ca povestire este și trebuie să fie în chip esențial o teodicee, însă ea rămîne în același timp încremenită în sentimentul răului care sălășluiește în ea.)

Tocmai de aceea, timpul nostru nu mai crede în istoria ca “viclenie a rațiunii”, viclenie grație căreia rațiunea ar face să înflorească trandafirul adevărului rațional ultim. Și tot de aceea, timpul nostru nu mai este un timp capabil să se simtă și să se reprezinte pe sine ca un timp care face istoria, ca un timp care produce măreția istoriei ca atare. Timpul nostru este conștient de el însuși ca de un timp non-istoric. Însă el este totodată un timp fără natură. De aceea el rămîne doar timp al istoricismului și al istoricizării, ceea ce înseamnă că, în întregul său, cunoașterea (cu excepția cunoașterii tehnologice care nu are nevoie de propria sa istorie), incapabilă să deschidă întru un viitor oarecare (chiar redescoperind uneori ideea de “utopie”...), și incapabilă să ofere vreun prezent istoric, își plasează toate obiectele (chiar și obiectul “istorie” ca atare) sub legea unică, vagă și indefinită a unei “determinări istorice”, un fel de sub- sau para-hegelianism, sau de sub- sau para-marxism. Această “determinare istorică” indică doar faptul că orice lucru este istoric determinat, dar nu și în ce fel operează determinarea, căci “determinarea” este înțeleasă tocmai drept cauzalitate istorică, iar istoria este înțeleasă ca o rețea complexă, teatru al acțiunilor reciproce și chiar ansamblu instabil de cauzalități...

Secretul istoriei stă astfel în cauzalitate, iar secretul cauzalității stă în istorie. Tocmai de aceea, istoria devine o cauzalitate a cauzalităților, ceea ce înseamnă o producere nesfîrșită de efecte însă niciodată efectivitatea unui început. Se pare însă că nucleul gîndirii istoriei constă tocmai în problema începutului, a deschiderii istoriei sau a intrării în istorie. Istoricismul în general este modul de a gîndi care presupune că, de fapt, istoria a început deja dintotdeauna și nu face decît să continue. Istoricismul presupune istoria în loc să o considere drept ceea ce va trebui să fie gîndit. Iar acest lucru este adevărat în cazul fiecărui tip de istoricism, monologic sau polilogic, simplu sau complex, teleologic sau non-teleologic. Așa cum scrie Adorno: “Istoricitatea este lipsită de sarea dimensiunii istorice”³.

Luînd în considerare modul istoricizant de gîndire, am putea spune că totul aparține istoriei, dar că nimic nu este istoric. Vreau să spun, bineînțeles, în reprezentarea și în întrebuițarea istoriei timpului nostru. Nu țin să critic remarcabila muncă realizată de istorici prin considerabila remaniere a cunoașterii istorice făcută cu ajutorul științelor sociale, al antropologiei, biologiei și fizicii. Și nu vreau să șterg adevărul de neșters, în speță că totul – inclusiv “natura” – este în devenire, că totul s-a petrecut în chip istoric, înscris întotdeauna în schimbare și în devenire, purtînd întotdeauna nenumăratele mărci ale acestei înscrieri. De altfel, aceasta este, în egală măsură, condiția gîndirii istoriei: ceea ce implică faptul că o istorie a numeroaselor gîndiri istorice

2. *Philosophie de l'Histoire, Introduction*, ediția franceză, p. 29.

3. *Dialectique négative*, ediția franceză, p. 107.

ale istoriei nu ar putea fi niciodată ea însăși istorică. Ea ar dobîndi un statut cu totul diferit de propria sa "istoricitate". Dar așa cum Nietzsche știa deja, cu cît istoria este o cunoaștere mai cuprinzătoare și mai bogată, cu atît mai puțin știm ce înseamnă "istorie", chiar dacă istoria este totodată un excelent instrument critic și politic în lupta dusă împotriva reprezentărilor ideologice și împotriva puterii lor. Căci, în același timp, această știință nu oferă posibilitatea unei întrebări radicale cu privire la reprezentarea – și/sau cu privire la prezentarea – istoriei ca atare. Și tocmai de aceea, acest termen este în pericol fie să păstreze în mod tacit un fel de accepțiune parasau post-hegeliană, fie să se reîntoarcă încet-încet la semnificația greacă a istoriei: culegere de fapte.

Dacă istoricitatea adevărului este cel puțin una dintre caracteristicile cele mai importante ale timpului nostru, aceasta ar însemna în primul rînd că adevărul acestei "istoricități" nu poate fi înfățișat sau măsurat de către nici o gîndire istorică sau anistorică. "Istoricitatea" adevărului nu poate fi doar o modalitate de a califica adevărul (așa cum deseori se înțelege): va fi vorba despre o transformare a conceptului său, sau a gîndirii sale – și tocmai de aceea faptul acesta implică o transformare a conceptului sau a gîndirii lui Marx nu a acceptat niciodată reprezentarea istoriei ca subiect. El a insistat mereu asupra faptului că istoria este "activitatea omului". În acest sens – pe lîngă numeroase alte discuții care ar fi necesare aici cu privire la Marx – nu am alt scop decît să re-elaborez această teză într-un context istorico-filosofic cu totul diferit. – Profit de această primă notă ca să mă scuz pentru engleza mea insuficientă care nu numai că sărăcește limbajul dar, mai mult, mă obligă la un discurs abrupt... Îmi exprim însă gratitudinea față de cei care m-au ajutat să fac cel puțin posibilă această experiență: Elisabeth Bloomfield, Bryan Holmes, David Carroll. inii istoricității înseși, în măsura în care această "istoricitate" rămîne prinsă într-o gîndire preistorică a adevărului...

(A treia paranteză: *modalitatea de a înțelege totul sub legea "determinării istorice", ceea ce este întru totul diferit de modalitatea de a gîndi istoricitatea adevărului, nu a fost, cel puțin după 1844, modul de gîndire al lui Marx însuși, al acestui Marx care scria că "istoria nu face nimic", înțelegînd prin istorie ceea ce el numea "istoria genului uman ca istorie a gîndirii abstracte a genului uman, o istorie care nu aparține omului real"*⁴, sau ceea ce tot el mai numea "o teorie istorico-filosofică bună la toate a cărei calitate supremă este de a fi supra-istorică"⁵.)

(A patra paranteză: *în același timp – timpul nostru – noi devenim conștienți de faptul că realitatea nu poate fi separată de "obiectul literar" (Hayden White) care o oferă lecturii. Însă e ca și cum am recunoaște că istoria este forma noastră modernă a mitului și că, în același moment, în spatele textualității și al subiectivității, rămîne o*

anumită "realitate istorică", ca dezvoltare reală înfinită sau indefinită a timpului. Între cele două, noi am fi în suspensie. Fie se întîmplă cu adevărat ceva, ceva ce nu poate fi cuprins în reprezentarea noastră, fie nu se întîmplă nimic în nici un fel, poate doar producerea povestirilor istorico-fictive...).

3. Acestea fiind spuse, istoria înțelege filosofic, dincolo de edulcorarea ei istoricistă, este constituția ontologică a subiectului însuși. Modul propriu al subiectivității – esența și structura sa – este modul de a deveni sine însuși ce își are în "devenire" legea sinelui însuși, iar în sine – legea și elanul devenirii. Subiectul este ceea ce devine ceea ce este (propria sa esență) reprezentîndu-se pe sine însuși și sine însuși (după cum știți, sensul original și propriu al "reprezentării" nu este o "prezentare secundă", ci o "prezentare sieși"), devenind vizibil lui însuși în forma sa adevărată, în veritabilul său eidos sau idee. Sfîrșitul istoriei înseamnă așadar că istoria nu mai reprezintă și nici nu mai revelează Ideea sinelui, sau Ideea însăși. Dar pentru că istoria metafizică, dezvoltînd vizibilitatea Ideii (și idealitatea lumii vizibile) dezvoltă nu numai niște "conținuturi", ci se dezvoltă în egală măsură ca "Forma" și ca "formarea" întregului său conținut (de fapt, veritabila formă ca forma formării fiecărui "conținut"), vom concluziona că, de acum înainte, istoria nu mai prezintă și nici nu mai reprezintă vreo idee a istoriei (nici o Istorie a Ideii, nici o Idee de Istorie). În acest sens trebuie înțeleasă, de exemplu, formula lui Lyotard care declară că, în sînul "gîndirii critice" de la care se revendică, nu este loc pentru o "filosofie a istoriei"⁶. Să nu regăsim oare aici tocmai lucrul pe care filosofia l-ar putea gîndi acum? Vreau să spun: să gîndească istoria drept ceea ce ar fi per essentiam fără Idee (ceea ce înseamnă în cele din urmă: per essentiam sine essentia), incapabilă să devină vizibilă, incapabilă de orice idealizare sau teoretizare, fie ea istoricistă. Ceea ce nu înseamnă, în schimb, că ea nu ar fi ceva oferit gîndirii noastre: istoricitatea istoriei ar putea fi astăzi ceea ce ne provoacă gîndirea să gîndească în mod categoric "în afara Ideii".

Vom reveni asupra acestui aspect în cîteva clipe, dar să amintim înainte faptul că Ideea istoriei – Istoria însăși ca Idee – și Ideea pe care Istoria ar revela-o și ar produce-o – nu este nimic altceva decît Ideea de umanitate, sau a Umanității ca Idee, ca formă realizată și prezentată a Umanității. Cu toate acestea (și măcar atît cunoaște timpul nostru), împlinirea esenței prezenței, oricare ar fi ea (ceea ce este "ideea"), pune în mod necesar capăt istoriei ca mișcare, devenire și producere a Ideii. Umanitatea împlinită nu mai este istorică (poate tot așa cum nici Istoria împlinită nu mai este umană...). De aceea scria Derrida: "Istoria a fost întotdeauna gîndită ca mișcare a unei resorbții a istoriei" (sau: "Conceptul de istorie nu a prins viață decît pornind de la posibilitatea sensului, a prezenței trecute, prezente sau promise a sensului, a adevărului său" – enunț în care "prezență" corespunde "resorbției")⁷. Istoria resorbită este istoria prezentată: prezența subiectivității la sine însăși, prezența

4. *La Sainte Famille*, Éditions sociales, p. 116.

5. *Réponse à Mikhaïlovski*, R.N.F. Pléiade II, p. 1555.

6. Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme*, Paris, Galilée, p. 77.

7. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 425, *La dissémination*, Seuil, p. 209. Această teză era deja prezentă în *L'origine de la géométrie*, p. 105.

esenței timpului și ca esență a timpului, care este prezentul însuși (prezentul trecut, prezentul viitor și prezentul prezent), timpul ca subiect.

Aceasta este contradicția internă și ultimă a istoriei. Nu contradicția dialectică din sînul unui proces istoric, ci contradicția dincolo și dincoace de dialectică (sau în inima sa), între istoria în mișcare și istoria resorbită, între subiectivitatea ca proces către sine însăși și subiectivitatea ca prezență sieși, între istoria ca devenire și eveniment și istoria ca sens, orientare și Idee. (Lucru adevărat chiar și din punctul de vedere al istoriei gîndite ca proces indefinit sau perpetuu: căci, în acest caz, subiectivitatea se prezintă ei înseși ca procesiunea însăși sau, ceea ce este același lucru, subiectul a fost, de fapt, dintotdeauna prezent propriei sale deveniri...). Aceasta este structura de "double bind" a istoriei — ceea ce este ușor de pus în lumină în sînul oricărei teorii filosofice a istoriei.

În măsura în care istoria s-a resorbit deja în Idee (și chiar în propria sa Idee), noi sîntem, dacă putem spune astfel, în afara istoriei. Însă, în măsura în care această resorbire ("resorbție") s-a petrecut de fapt ca atare în trecutul nostru recent (sau o dată cu începutul filosofiei), și în măsura în care noi avem deja o relație "istorică" cu această resorbire, sîntem poate expuși unui alt fel de "istorie", unei alte semnificații a acestei noțiuni, sau poate unei alte... istorii a istoriei. Încă o dată Marx este cel care scria: "Istoria universală nu a existat, de fapt, niciodată; în aparența ei de istorie universală, istoria este un rezultat" — iar aceste fraze sînt urmate de cîteva note: "Există o dezvoltare necesară. Cu toate acestea, justificare a hazardului (de justificat totodată libertatea, între altele)". Între aceste două posibilități, a fi în afara istoriei sau a intra într-o altă istorie (pentru care numele de "istorie" nu va fi poate păstrat) se află suspensia care ar fi caracteristică pentru timpul nostru.

4. Dar ce înseamnă "timpul nostru"? Înainte de toate, "timpul nostru" înseamnă tocmai o anumită suspensie a timpului, a timpului conceput ca permanentă trecere și fugă. O pură curgere nu ar putea fi "a noastră". Aproprierea pe care o revelă acest "a noastră" (va trebui mai tîrziu să examinăm acest gen foarte special de apropiere) desemnează ceva precum o imobilizare — sau, mai bine spus, înseamnă că un ceva din timp, fără a face să înceteze timpul și fără a înceta să fie timp, că o anumită temporalitate ca temporalitate devine un fel de spațiu, un fel de cîmp care ar putea fi pentru noi un domeniu conform unei foarte stranie și misterioase modalități a proprietății. Nu că am domina acest timp (cît de puțin îl dominăm, de fapt!). Ba mai mult, asta înseamnă că timpul ni se prezintă ca această spațialitate sau ca această "spațiozitate" a unei anumite suspensii — care nu este alta decît epoca, époque care, în greacă, înseamnă "suspendare".

Care este operația proprie a spațiului? Spațiul spațiază — "das Raum räumt", așa cum scrie Heidegger⁸. Ce este spațiat în și prin epocă? Nu puncte ale spațiului, deja spațiate, ci punctele temporalității înseși, care nu sînt nimic altceva decît formele de prezent ale timpului care mereu survin și care mereu dispar. Această spațiere (care,

ca atare, este o operație temporală: timpul și spațiul sînt aici inextricabile și nu mai pot fi gîndite în vreunul din modelele lor filosofice) — această spațiere spațiază timpul însuși, spațiindu-l în raport cu prezentul său continuu. Ceea ce înseamnă că survine ceva: a surveni nu înseamnă nici a trece, nici a fi prezent. Survenirea survine între prezent și prezent, între trecere și ea însăși. În curgerea continuă sau în purul prezent (ceea ce, la urma urmei, este același lucru, dacă e să ne amintim de Kant: "În timp, totul trece, în afară de timpul însuși"), nimic nu poate surveni. Și tocmai de aceea, istoricitatea însăși este resorbită în istoria gîndită ca timp, ca succesiune și cauzalitate în interiorul timpului. Nimic nu poate avea loc, pentru că nu e loc (nu e spațiozitate) între tipurile de prezent ale timpului, și nici între timp și el însuși. Nu există loc "din cînd în cînd" (dar am putea spune în egală măsură: nu există timp...). Survenirea înseamnă: a oferi o anumită spațiere a timpului, în care ceva are loc, a deschide timpul însuși. Astăzi, pentru noi ceea ce are loc este tocmai resorbția istoriei ca eveniment istoric, ca modul nostru de a fi în chip actual în istorie...

Dar cum are loc acest lucru? Fiind al nostru. Posibilitatea de a spune timpul nostru și posibilitatea acestui enunț de a avea sens (dacă are) este dată de o reciprocitate între "al nostru" și "timp". Nu este vorba despre o proprietate colectivă în raport cu care noi am fi primii, și am poseda un anumit timp. Dimpotrivă, timpul ne dă, prin spațierea sa, posibilitatea de a fi "noi", sau cel puțin posibilitatea de a spune "noi" și "al nostru". Pentru a spune "noi", trebuie să fim într-un anumit spațiu de timp comun — chiar dacă spunem "noi" referindu-ne la un "noi" ce include totalitatea genului uman. Potrivit unui asemenea enunț, spațiul de timp comun este de cîteva milioane de ani (însă nu întîmplător un astfel de enunț este foarte rar formulat; o comunitate de milioane de ani e cam greu de susținut...). Potrivit celui alt enunț: "timpul nostru nu mai este timpul « istoriei »", spațiul de timp comun este de aproximativ treizeci sau cincizeci de ani. De bună seamă, nu este însă vorba de o chestiune de timp cronologic. Așa ceva poate fi o zi doar, sau se poate întîmpla într-o singură zi. Poate fi o istorie de o singură zi. O istorie finită — și poate că nu există nici o altă istorie. E o chestiune de spațiu de timp, de timp care spațiază și/sau de timp spațiat, care "ne" dă posibilitatea de a spune "Noi" — adică posibilitatea de a fi în comun și de a ne prezenta sau de a ne reprezenta ca și comunitate. O comunitate care împărtășește sau care participă la același spațiu de timp, fiindcă însăși comunitatea este acest spațiu.

Determinarea istoriei drept ceva comun, sau determinarea ei ca timp al comunității — timpul în cursul căruia ceva i se întîmplă comunității sau timpul în cursul căruia comunitatea însăși se întîmplă — nu este nicicum nouă. De la bun început, începînd cu timpul istoric al începutului, istoria a aparținut de fapt comunității iar comunitatea a aparținut istoriei. Istoria unei persoane singulare sau a unei simple familii nu devine istorică decît dacă aparține comunității. Ceea ce înseamnă totodată că istoria aparține politicului, dacă politic înseamnă (ca în cazul întregii noastre istorii) construirea, guvernarea și reprezentarea ființei-în-comun ca atare (și nu doar ca joc social al nevoilor și al forțelor individuale sau particulare). Aspectul "comunitar" al istoriei sau, fiindcă acest cuvînt nu există în engleză, aș spune aspectul "comunist" al istoriei (care poate că nu e un aspect printre altele) este singurul lucru durabil pe care l-am putea găsi în istoria noastră ca istorie a istoriei. Putem și trebuie să-l recunoaștem chiar și în epoca sfîrșitului istoriei, fiindcă această epocă este timpul nostru.

8. Introduction générale... de 1857, Pléiade I, p. 265.

9. Arta și spațiul.

Pentru că luăm parte la sfârșitul istoriei, pentru că avem ceva să ne comunicăm sau să discutăm în această privință, ne sîntem dați nouă înșine, cu acest prilej, într-un anumit fel de comunitate. Ceea ce, pentru noi cel puțin, este poate nu tocmai un semn de istorie, ci o anumită deschidere, fără semne și fără idei, înspre o anumită "istorie", și deopotrivă înspre un anumit "noi".

Cum putem gândi istoria într-un chip nou, sau cum putem gândi ceva "dincolo de istorie", dacă "istoria" este înțeleasă doar în sensul său filosofico-istoric? Cum am putea face acest lucru prin mijlocirea comunității?

(A cincea paranteză: *faptul că "istoria", ca multe alte concepte ale discursului nostru, nu are poate alt sens decît sensul său filosofico-istoric, înseamnă două lucruri distincte. Înseamnă, mai întîi, că multiplele sensuri ale "istoriei" sînt împlinite și închise în interiorul istoriei înseși ca epocă. Iar această epocă este tocmai epoca împlinirii și a închiderii sensului ca atare, sau a semnificației ca atare, adică ale idealității prezentate și ale prezenței idealizate sau "eidetice" a "semnificatului" unui "semnificant". În măsura în care "istorie" înseamnă semnificația sau semnificabilitatea timpului uman (a omului în dimensiunea sa temporală și a temporalității în dimensiunea sa umană), cu sau fără vreo semnificație finală "eternă", în acest sens (în sensul semiologic-filosofic al sensului), istoria este absolut închisă. Dar aceasta înseamnă, de asemenea, într-un al doilea sens, că sensul "istoriei" sau "istoria" ca sens – ca procesul sensului însuși – a survenit și că sensul a survenit nu doar în sinul istoriei noastre, ci ca istoria noastră. Ceea ce înseamnă totodată că gîndirea occidentală (sau comunitatea occidentală), ca gîndire care se gîndește în dimensiunea sa istorică, a survenit și că, prin definiție, "istoria" nu mai are căderea să gîndească această survenire ca atare. Totuși, asta nu înseamnă că sensul nu are nimic de-a face cu survenirea, din contră. Sensul, înțeles în măsura posibilului într-o accepțiune diferită de semnificația de element în sinul căruia ceva precum semnificația sau non-semnificația este cu puțință, sensul ca și condiția noastră existențială/transcendentală: altfel spus, condiția în care existența este ea însăși un transcendental și deci condiția care nu constă în a fi doar și imediat ceea ce sîntem noi – sensul, în această accepțiune, nu este nici sensul vreunei surveniri și nici sensul unui proces istoric, sensul nu este semnificația a ceea ce se întîmplă, ci a faptului că ceva se întîmplă. Acesta este sensul în interiorul căruia ne este dat să existăm, chiar dacă ne gîndim pe noi înșine ca non-sens, chiar dacă transformăm istoria în absurditate (așa cum facem de obicei de-a lungul întregii noastre istorii). Sensul este poate el însuși întîmplarea, sau ceea ce întotdeauna se întîmplă în întîmplare, dincolo sau dincoace de resorbirea istoriei în semnificație.)*

5. Să ne referim acum la comunitate. Vom trece printr-o scurtă analiză a acestui concept, pentru a reveni la istorie. Dat fiind că trebuie să fiu concis, mă văd obligat să rezum ceea ce am dezvoltat în altă parte în marginea acestui subiect.

Ce este comunitatea? Comunitatea nu este o adunare de indivizi, posterioră elaborării individualității înseși, fiindcă individualitatea ca atare nu se poate manifesta decît în interiorul unei asemenea adunări. Ceea ce poate

fi gîndit în diferite feluri: la Hegel, de exemplu, conștiința de sine nu devine ceea ce este decît dacă subiectul este recunoscut ca un sine de către un alt sine. Subiectul dorește această recunoaștere însă, în această dorință, el nu este deja subiectul care este el. Altfel spus: sensul lui "eu", pentru a-și avea sensul propriu, trebuie să poată fi repetat, la fel ca orice altă semnificație, în afara prezenței lucrului semnat: ceea ce, în ocurență, nu se poate întîmpla decît prin "eu"-ul unui alt individ sau printr-un "tu" pe care acesta mi-l adresează. În fiecare caz, "eu" nu sînt înainte de această comutare sau înainte de această comunicare a lui "eu". Comunitatea și comunicarea sînt constitutive individualității, și nu invers (la urma urmei, individualitatea nu este poate decît o limită a comunității). – Comunitatea nu este însă nici o esență a tuturor indivizilor, o esență care ar fi dată înaintea lor. Căci comunitatea nu este nimic altceva decît comunicarea unor "ființe singulare" separate, care nu există ca atare decît prin comunicare.

Comunitatea nu este așadar nici un raport abstract sau imaterial, nici o substanță comună. Nu este o *ființă* comună, ci este un fapt-de-a-fi în comun, sau un fapt-de-a-fi unul cu celălalt, sau un fapt-de-a-fi împreună. Iar împreună înseamnă ceva ce nu e nici interior și nici exterior ființei singulare. Un împreună ontologic, diferit atît de constituția substanțială, cît și de orice tip de raport (logic, mecanic, sensibil, intelectual, mistic etc.). "Împreună" (și posibilitatea de a spune "noi") are loc acolo unde interiorul, ca interior, devine exterior, fără să existe o formare a vreunui "interior" comun. "Împreună" aparține modului de a nu avea deloc esență. Aceasta este *existența*, fără nici o esență, dar care, ca existență, este singura sa esență (iar această esență nu mai este o esență: aceasta este ideea cardinală pe care se întemeiază *Dasein*-ul lui Heidegger – dacă se poate vorbi despre o întemeiere). A exista nu înseamnă pur și simplu "a fi". Dimpotrivă: a exista înseamnă a nu fi în prezența imediată sau în imanența unei ființări. A exista înseamnă a nu fi imanent sau a nu fi prezent sieși, și a nu fi prezent *singur*. A exista constă așadar în a considera "sinele" propriu ca pe o "alteritate", așa încît nici o esență, nici un subiect, nici un loc, să nu poată prezenta *această alteritate în sine*, ca pe sinele propriu al altuia, sau ca pe un "mare Altul" sau ca o ființă comună (viață sau substanță). Alteritatea existenței nu survine decît ca "fapt-de-a-fi împreună".

Așa cum scrie Marx, "e fals să considerăm societatea ca pe un subiect unic; e un punct de vedere speculativ"¹⁰. Comunitatea este comunitatea *celorlalți*, ceea ce nu înseamnă că mai mulți indivizi ar avea vreo natură comună dincolo de diferențele lor, ci că ei participă doar la alteritatea lor. Alteritatea este, de fiecare dată, alteritatea fiecărui "eu însumi", care nu este "eu însumi" decît ca un altul. Alteritatea nu este o substanță comună ci, dimpotrivă, este non-substanțialitatea fiecărui "sine" și a raportului său *cu* ceilalți. Toți acești "sine" sînt în raport grație alterității lor. Ceea ce înseamnă că ei

10. *Op. cit.*, p. 247.

nu sînt “în raport” – în nici un mod determinabil al raportului –, ci sînt *împreună*. Faptul-de-a-fi împreună este alteritatea.

A fi împreună sau a fi *în* comun este așadar modul propriu al ființei existenței ca atare, modul în care ființa comună ca atare este pusă în joc și în care ființa ca atare este expusă riscului. Eu sînt “eu” (exist) doar dacă pot spune “noi” (ceea ce e valabil și în cazul *ego*-ului cartezian, a cărui certitudine este, pentru Descartes însuși, o certitudine comună, cea mai comună, pe care o împărtășim însă, în fiecare clipă, doar ca un altul...). Ceea ce înseamnă că exist în măsura în care sînt în-(fără)-raport cu existența celorlalți, cu celelalte existențe și cu alteritatea existenței. Alteritatea existenței constă în non-prezența sa întru sine. Ceea ce are loc de la naștere și pînă la moartea sa. Sîntem *alții* – fiecare pentru celălalt și fiecare pentru sine – datorită nașterii și morții care ne expun finitudinea sau care ne expun finitudinii¹¹. *Finitudinea* nu înseamnă că sîntem non-infiniți – ca niște ființe neînsemnate sau efemere în sînul unei ființe mari, universale și continue –, ci înseamnă că sîntem *infiniți* finiți, infinit expuși existenței noastre ca non-esență, infinit expuși alterității proprii noastre “ființe” (sau: în noi, ființa este expusă propriei sale alterități). Începem și sfîrșim fără a începe și fără a sfîrși: fără a avea un început și un sfîrșit care să fie *ale noastre*; avem (sau sîntem) un început și un sfîrșit doar ca alții, și doar prin ceilalți. Începutul și sfîrșitul meu sînt tocmai ceea ce eu nu pot avea ca fiind ale mele, și ceea ce nimeni nu poate avea ca fiind ale sale.

Rezultatul: survenim, dacă a surveni înseamnă a avea loc, ca altul în timpul ca alteritate (și ce este timpul dacă nu tocmai alteritatea radicală a fiecărui moment al timpului?). Nu sîntem o *ființă* ci o *survenire* (sau: în noi, ființa este expusă survenirii). Această survenire înțelegem ca “esențială” alteritate a existenței ne este dată ca un *noi*, ceea ce nu e nimic altceva decît alteritatea existenței (mai mult decît existența alterității). “Noi” nu este nimic altceva decît finitudinea ca subiect, dacă subiectivitatea ar putea să fie finită (însă, ca atare, ea este infinită). Acesta e și motivul pentru care acest “noi” este un subiect straniu: cine vorbește atunci cînd spunem “noi”? Noi nu sîntem – acest “noi” nu este –, ci survenim, acest “noi” survine și fiecare individ care survine nu survine decît prin această comunitate a survenirii, care este comunitatea noastră. Comunitatea este comunitatea finită, altfel spus comunitatea alterității, a survenirii. Iar aceasta este istoria. Așa cum scrie Heidegger: “Istoria (*Geschichte*) își are greutatea sa esențială nu în trecut, nici în prezent și în coordonarea sa cu trecutul, ci în survenirea (*Geschehen*) proprie existenței”¹².

Comunitatea nu este așadar istorică, în sensul în care ar fi un subiect ce se schimbă în permanență în sînul (sau dedesubtul, așa cum face un subiect) unui timp ce se scurge în permanență (sau un subiect care deține acest

timp ca subiect sau ca subiectivitate, care este fundamentul metafizic al oricărui istoricism – și ceea ce s-ar putea spune, pînă la un anumit punct, chiar și despre Heidegger). Însă istoria este comunitate, adică survenirea unui anumit spațiu de timp – în forma unei anumite spațieri a timpului, care este spațierea unui “noi”. Această spațiere dă spațiu comunității și o spațiază, ceea ce înseamnă că o expune ei (îNSEȘI). Acesta e și motivul faptului, foarte simplu și evident, că istoria nu a fost niciodată gîndită ca o însumare de istorii individuale, ci întotdeauna ca modul propriu și singular al existenței comune, care este modul propriu al existenței¹³.

Am putea spune chiar că “sensul minim” al cuvîntului “Istorie”, sau al său “*nucleus semanticus*”, nu este succesiunea evenimentelor, ci dimensiunea lor comună. Altfel spus: “comunul” ca atare, în măsura în care survine, ceea ce înseamnă tocmai faptul că, în definitiv, comunul nu este dat ca substanță sau ca subiect, ci survine, “în chip” istoric.

6. În acest sens, istoria este o istorie finită. Ceea ce înseamnă exact contrariul unei istorii desăvîrșite. Istoria desăvîrșită este, de la începutul său, prezentarea ființei prin (sau ca) procesul timpului: “resorbția istoriei”. E o istorie care se preocupă de sfîrșitul său și care îl prezintă, de la începutul său (fie ca pe o catastrofă sau ca pe o apoteoză, fie ca pe o acumulare infinită, fie ca pe o transfigurare bruscă). Istoria finită este survenirea timpului existenței sau a existenței ca timp, survenire ce spațiază timpul, spațiind prezența și prezentul timpului: ea nu își are esența nici în ea însăși și nici în altă parte (căci nu există o altă parte...). Ea este astfel “în chip esențial” expusă, *infiniți expusă propriei sale survenirii finite ca atare*.

Istoria finită este locuitorul existenței, ca existență comună, fiindcă ea este “faptul-de-a-fi împreună al alterității”. Ceea ce înseamnă și locuitorul libertății și al deciziei de a exista.

(A șasea paranteză: *nu pot dezvolta aici implicațiile acestei “libertăți și decizii de a exista”. N-o vom înțelege în sensul unei libertăți subiective, ceea ce implică fie un subiect liber în raport cu istoria – de fapt, un subiect liber de determinările istorice –, fie istoria însăși ca subiect, așa cum o înfățișează Hegel (într-o anumită măsură), sau poate așa cum o fac, într-o formă mai naivă, Spengler și Toynbee. Libertatea va fi înțeleasă în mod precis drept caracterul propriu al survenirii și al expunerii existenței. Nu doar un mod de a fi “eliberat” de cauzalitate sau de destin, ci un mod de a fi destinat asumării lor, de a fi destinat istoriei, ca survenire. Ceea ce nu înseamnă o anume cauzalitate sau necesitate “meta-istorice”. Ci înseamnă numai și mai întîi de toate că acest mod ne poate deschide – sau poate să deschidă ființa ca atare – către ceva precum “destinul” sau “cauzalitatea”, “necesitatea” sau “decizia”. Ceea ce înseamnă că sîntem niște ființe în întregime istorice (și nu niște ființe pentru care istoria ar fi un accident sau un*

11. Heidegger, *Ființă și timp*; cf. Derrida *L'écriture et la différence*, Seuil, p. 169, Christopher Fynsk, *Heidegger – pensée et historicité*, Cornell University Press 1986, p. 47.

12. *Ființă și timp*, paragraful 74.

13. Heidegger, *op. cit.*, paragraful 84, și comentariul lui Ricoeur în *Temps et récit*, vol. III, Paris, Seuil, 1985.

proces), ceea ce mai înseamnă și faptul că istoria este expunerea proprie existenței, pe care sîntem destinați (aceasta este “libertatea”) să o gîndim și să o purtăm ca hazard și/sau cauzalitate, ca proces și/sau ca survenire, ca necesitate și/sau ca libertate, ca fugacitate și/sau ca eternitate, ca unitate și/sau ca multiplu etc.)

Istoria este prezentarea sau venirea la prezență a existenței în măsura în care existența însăși este finită și, prin urmare, comună – ceea ce, o dată în plus, înseamnă că existența nu are o esență, ci că, prin “esență”, ea este survenire (sau, mai bine spus, survenirea posibilității de a se întîmpla sau de a nu se întîmpla ceva). Comunitatea nu înseamnă o survenire comună, ci survenirea însăși (*Geschehen* înscris în *Geschichte*) a comunității. Comunitatea este acest “Noi” care survine ca fapt-de-a-fi-împreună al alterității. Ca ființă singulară, eu nu am o istorie singulară (i.e. exist) decît în măsura în care sînt expus unei comunități și în sînul comunității, chiar dacă nu am un rol deosebit sau important în comunitate. “Eu” în “noi” și “noi” ca “noi” sînt istorice fiindcă noi aparținem în chip esențial acestei surveniri care este *finitudinea Ființei înseși*. Faptul că Ființa însăși este finită înseamnă că ea nu este nici substanță, nici subiect, ci este *oferită în existență și existenței*. Ființa este ofranda adusă existenței – și stă în natura proprie a ofrandei să survină (să fie oferită). E ceea ce am putea numi comunismul nostru istoric: faptul de a surveni ca *noi* și acestui *noi*.

Istoria finită nu aduce astfel nici o desăvîrșire și nici o reprezentare a vreunui subiect, nici spirit, nici om, nici libertate, nici necesitate, nici o Idee sau alta, nici chiar Ideea de alteritate, care ar fi Ideea de timp și însăși Ideea de Istorie: alteritatea nu are Idee, ci doar survine – ca fapt-de-a-fi-împreună.

(A șaptea paranteză: *acesta ar fi momentul strategic pentru o relectură a filosofiei hegeliene a istoriei, sau a filosofiei hegeliene ca istorie. Pentru că, dacă istoria este istoria spiritului sau a rațiunii, acest lucru trebuie înțeles în sensul în care, așa cum scria Hegel, “rațiunea este immanentă existenței istorice, ea se realizează în această existență și prin ea”¹⁴. Or aceasta înseamnă că rațiunea nu e nimic altceva decît existența istorică, și că “rațiunea” devine “evenimentul” existenței istorice (în această perspectivă, așa cum scrie Suzanne Gearhardt, “se poate considera” că dialectica “lucrează împotriva ei înseși”¹⁵). În acest sens, rațiunea nu ar fi atît esența subiectului istoriei, ci, mai degrabă, istoria ar fi singura existență a rațiunii. De aceea, raționalitatea acestei rațiuni ar trebui să fie înțeleasă într-o manieră cu totul diferită de maniera “hegeliană” obișnuită și poate chiar ca raționalitate a survenirii ca atare și ca survenire a rațiunii. Această relectură a lui Hegel ar fi o relectură a discursului filosofic asupra istoriei în general. Principiul său sau schema sa ar consta în aceea că istoria filosofică, înțeleasă ca proces al identității spiritului (sau a omului, a umanității etc.), ca identificare a identității ca atare, a fost întotdeauna în același timp diferență infinită și diferențiere a identității.)*

14. *Philosophie de l'Histoire*, Introduction, ediția franceză, p. 32.

15. *Le moment critique de (la philosophie de) l'Histoire*, inedit

Istoria finită: ar trebui să fie clar de acum înainte că finitudinea și istoria sînt unul și același lucru și că “istoria finită” este o tautologie, cu condiția să ținem “istoria” departe de auto-resorbția sa. Istoria finită sau istoria ca istorie, istoria în istoricitatea sa (dacă e să convenim că “istorie” este cuvîntul potrivit de păstrat...), nu este prezentarea unei anumite împliniri sau a unei anumite esențe – nici măcar a propriului său proces sau a propriei sale desfășurări. Istoria finită este prezentarea non-esenței existenței (care este la rîndul ei, ca discurs și concept al “existenței”, o parte a filosofiei în măsura în care filosofia se pune în chestiune, un eveniment istoric, survenirea Istoriei ce se arată ca epocă).

Istoria finită este prezentarea existenței în măsura în care, fiind în același timp existență și comunitate, aceasta nu e niciodată prezentă întru ea însăși. Atunci cînd enunțăm un anumit “ei” istoric, de genul “ei, grecii” sau “ei, Părinții Fondatori” sau “ei, membri sovietelor rusești din 1917”, cînd enunțăm acest “ei”, ceea ce înseamnă propriu-zis a scrie istoria, spunem în locul lor acest “noi” care în același timp “le” aparține și nu “le” aparține, fiindcă tocmai comunitatea lor istorială și istorică este cea care nu apare decît prin istorie, prin modul *nostru* de a spune “ei” atunci cînd “ei” nu mai sînt prezenți. Dar chiar și atunci cînd grecii spuneau “noi, grecii”, ceva din “grecii” trecuse deja, și o nouă spațiere a timpului deschidea comunitatea “greacă” propriului său viitor. Existența istorică e întotdeauna o existență aflată în afara prezenței. Acel “ei” pe care îl scrie istoricul arată că acest “noi” pe care îl implică nu este și nu a fost vreodată, ca atare, prezent. “Noi” vine întotdeauna din viitor. La fel se întîmplă și cu “al nostru” “Noi” atunci cînd ne gîndim pe noi înșine drept comunitatea din spațiul de timp al unui sfîrșit al Istoriei.

Istoria în survenirea ei este istoria întru care nu sîntem niciodată capabili să fim prezenți, și *aceasta* este existența noastră, *acesta* este “Noi” al nostru. Atunci cînd spunem “Noi”, “Noi” constă în această non-prezență, care nu este cîtuși de puțin o prezență, ci survenirea ca atare. A scrie istoria – ceea ce constituie întotdeauna modalitatea în care istoria se face (chiar și atunci cînd credem și spunem că *facem* istoria “la prezent”, chiar și atunci cînd credem că sîntem într-o deschidere istorică și cînd spunem acest lucru, vorbim de fapt despre *scrierea* istoriei) – nu constă în reprezentarea unei anumite prezențe trecute sau prezente. E vorba de a marca alteritatea existenței în raport cu propriul său prezent și cu propria sa prezență. Și, tocmai de aceea, istoria este în chip esențial *scriitură*, dacă scriitura este trasarea diferenței, prin diferența urmei. Așa cum afirmă Werner Hamacher, a scrie istoria înseamnă “Un adio” spus prezenței evenimentului istoric. În germană: “*was geschiet ist Abschied*” (ceea ce survine este rămas bun și/sau despărțire, care este sensul literal al lui “*Abschied*”¹⁶). A fi prezent în istorie și întru isto-

16. “Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignissen”, *Akten der 7e Internationalen Germanisten Kongress*, Göttingen, 1985, Bd. XI.

rie (a enunța judecăți, a lua decizii, a face alegeri în vederea unui viitor) nu înseamnă niciodată a fi prezent întru sine însuși ca ființă istorică. Înseamnă a fi spațiat – sau a fi scris – prin spațierea timpului însuși, prin această spațiere care deschide posibilitatea istoriei comunității. Aceasta vine întotdeauna din viitor: însă acest “viitor” nu mai înseamnă un viitor prezent, care ar veni înspre noi prin reprezentarea lui. “Viitor” înseamnă spațierea timpului, diferența care nu este *în* timp, ci diferența *timpului* – spațiul prin care timpul se diferențiază (de) el însuși, și care este spațiul comunității în existența sa.

7. Dacă timpul este înțeles ca succesiune și curgere permanentă (și altă înțelegere a timpului ca atare nu există), istoria nu aparține timpului sau, altfel spus, istoria pretinde o gândire cu totul diferită a timpului – o gândire a puterii sale de spațiere și a spațierii sale. (Tot din același motiv, istoria nu aparține cauzalității, fie că aceasta din urmă e gândită ca unitate sau ca multiplicitate de serii cauzale – chiar și în cazul în care cauzalitatea nu e dată, ci doar reprezentată ca Idee¹⁷.) Căci permanența timpurilor care se schimbă în permanență (timpul ca substanță, după Kant) este prezența prezenței la sine însăși, chiar dacă, de fapt, ea nu se prezintă niciodată pe sine. Cu toate acestea, istoria este venire-la-prezență, venirea (venire a “ceea ce va să vină”) ca *venire*, ca *survenire*, ceea ce înseamnă: ca non-prezent. Ea nu este permanența unei deveniri. Istoria nu devine nimic – sau poate doar istorie, care nu e devenire, ci venire. Ea nu aparține prezentului timpului, timpurilor prezenței (prezentul trecut, prezentul prezent, prezentul viitor). După cum nu aparține nici memoriei. Memoria este (re)prezentarea trecutului. E trecutul viu. Istoria începe acolo unde *sfârșește* memoria. Ea începe acolo unde *sfârșește reprezentarea*. Munca istoricului – care nu este niciodată o muncă de memorie – e în multe sensuri o muncă de reprezentare, dar în raport cu ceva non-reprezentabil, care e istoria însăși. Istoria este non-reprezentabilă nu în sensul că ar exista o anumită prezență ascunsă în spatele reprezentărilor, ci pentru că este *venire* în prezență ca *survenire*. Ce înseamnă a veni? Care este constituția particulară a lui “a veni”, dincolo de prezență și de absență – aceasta ar fi întrebarea unei abordări a istoriei mai precisă decât cea de față.

Așa cum subliniază Hannah Arendt, în eseu intitulat *Conceptul de istorie*, doar gândirea modernă a istoriei a dat înțietate timpului ca succesiune temporală. Putem adăuga că noțiunea de cauzalitate este și ea implicată în această formă de gândire. Cauzalitatea este ceea ce nu poate admite survenirea ca atare – survenirea *în survenirea ei* și nu ca eveniment care urmează unui alt eveniment, survenirea în venirea ei. Temporalitatea și cauzalitatea nu au legătură cu survenirea. Ele nu privesc decât schimbarea, care e tot o schimbare a unor substanțe sau a unor subiecți, și nu privesc survenirea (nașterea sau moartea) substanței sau subiectului în el însuși (tocmai ceea

ce spune Kant cu privire la cauzalitate). Aceasta înseamnă că: temporalitatea și cauzalitatea aparțin unei *naturi*, iar istoria, în acest sens, este un proces natural, în măsura în care genul uman progresează ca o natură care se dezvoltă (chiar dacă “natura” era gândită ca procesul însuși).

Timpul succesiunii este auto-succesiunea timpului. Pentru a vorbi în termenii lui Kant, aceasta este succesiunea fenomenelor și fenomenul de succesiune, dar nu și survenirea fenomenalizării ca atare. Nu e nașterea sau moartea vreunui lucru. Nu e *faptul-de-a-avea-loc* al unui lucru, spațiere care îi permite emergența sau dispariția singulară.

Acest act-de-a-spația, această spațiere a timpului însuși nu este nimic altceva decât alteritatea, eterogenitatea care survine în timp. Dar ce înseamnă *a surveni în timp*? Înseamnă că, în definitiv, ceva, care nu este nici timpul, nici prezența, nici succesiunea prezențelor, nici substanța procesului, survine în timp, dar nu într-o manieră temporală. Altfel spus, ceva ce nu survine “din” timp “în” timp, ceva ce nu își succede sieși. Ceva ce advine însă din nimic – sau care nu se îndreaptă înspre nimic (nașterea sau moartea). Acest nimic – care este întotdeauna “viitor” – nu este *nimic*: nu este o altă substanță negativă care ar dubla-o pe cea care își succede sieși. Acest nimic stă în faptul că nimic nu *are loc* în survenire, fiindcă nu există loc de ținut: există însă spațierea unui loc ca atare, neantul care spațiază timpul, care deschide în el alteritatea, eterogenitatea unei existențe oarecare.

(A opta paranteză: într-un sens, pe care ar trebui să-l distingem cu prudență de accepțiunea sa obișnuită, acest nimic sau această advenire a nimicului care deschide timpul este eternitatea. Eternitatea nu va fi înțeleasă aici ca fiind în afara timpului, nici ca venind după timp (ca un alt timp viitor). Eternitatea este: existența ca advenire în timp. Aceasta este istoria, care este deci eternitatea noastră finită. Eternitatea este finită, pentru că, de fapt, nu își are esența în ea însăși. Eternitatea nu este nimic altceva decât expunerea la timpul existenței și totodată expunerea acestui timp. Acest subiect ar implica atât o re-lectură a lui Hegel (Enciclopedia, § 258) cât și o re-lectură a Tezelor despre Istorie ale lui Benjamin.)

Ceea ce survine – sau, mai degrabă, faptul că survine – nu provine din omogenitatea unui proces temporal, nici din producerea omogenă a acestui proces pornind de la o origine. Dimpotrivă, survenirea înseamnă că originea nu este și nu a fost vreodată prezentă. Ceea ce e totuna cu a spune, o dată cu Heidegger, că Ființa nu *este*, și totuna cu a spune: *noi* nu ne succedăm nouă înșine în pura continuitate a unui proces substanțial, individual sau colectiv, ci *noi* apărem ca *noi* în eterogenitatea comunității, care este istoria, pentru că noi nu avem și nici nu sîntem propria noastră origine. În acest sens, istoria înseamnă *eterogenitatea originii*, a Ființei și a “noastră înșine”.

O astfel de eterogenitate nu este totuși decât eterogenitatea timpului însuși: într-adevăr, succesiunea nu ar fi niciodată succesiune dacă ea nu ar fi o eterogenitate între primul și al doilea timp – între formele de prezent ale timpului. Între formele de prezent nu mai există timp. *Venirea*, precum în cazul

17. Așa cum declară Lyotard, *op. cit.*, pp. 45–46.

survenirii sau al advenirii în timp, este timpul însuși care iese din sine însuși, care iese din sinele său. Este lipsa de timp – care, într-un anumit sens, e același lucru cu plenitudinea timpului: “evenimentul”, timpul plin de propria sa eterogenitate, și deci spațiat. Existența, ca și condiție ontologică a ființei finite, este timpul ieșit din sine, deschiderea unui spațiu de timp în timp, care este în egală măsură și un spațiu al lui “noi”, un spațiu al comunității, care nu este deschis și “întemeiat” prin nimic altceva decât prin această spațiere a timpului.

“Întemeierea” poate fi considerată ca un model de eveniment istoric. Or, ce este întemeierea dacă nu chiar eterogenitatea și timpul în măsura în care spațiază? Întemeierea, ca atare, nu urmează după nimic. Întemeierea, prin definiție, nu are teme. Întemeierea nu este nimic altceva decât actul de a trasa o limită care spațiază timpul, care deschide un timp nou sau care deschide timpul în interiorul timpului. De fiecare dată, ceea ce este deschis este o *lume*, dacă lume nu înseamnă univers sau cosmos, ci locul propriu existenței ca atare, locul “faptului de a fi dat în lume” sau de “a veni pe lume”. O lume nu este nici spațiu, nici timp: este modul nostru de a exista împreună. Este lumea *noastră*, lumea lui *noi*, nu ca o posesie, ci, mai degrabă, ca apropierea existenței în finitudinea ei, în măsura în care stă în esența ei proprie (ceea ce înseamnă *a exista*) de a veni într-o lume și în același timp de a deschide această lume. Acest timp nu este însă timpul unei origini, nici originea timpului: el există – spațiind timpul, deschizând posibilitatea de a spune “noi” și de a enunța și de a anunța prin acest “noi” istoricitatea existenței. Istoria nu este o povestire, nici o dare de seamă, ci vestirea unui “noi” (și în acest sens ea este scriitură).

(A noua paranteză: în această măsură, orice întemeiere a unei instituții – sau, dacă preferați, orice instituire ca atare, în propria ei survenire instituțională, este un fel de spațiere, de deschidere a unui timp spațiat al istoriei, în pofida spațiului închis și închizător pe care îl poate produce în același timp.)

(A zecea paranteză: evident, toate acestea nu reprezintă nimic altceva decât o încercare de a comenta sau de a dezvolta [chiar dacă nu intrăm aici în teoria heideggeriană a istoriei] Ereignis-ul lui Heidegger – adică Ființa însăși ca survenire care eliberează existența întru propriul său și, prin urmare, întru finitudine ca esența sa non-apropriabilă. Logica Ereignis-ului este această logică pe care Derrida a exprimat-o ca “diferanță”, logică a ceea ce în sine diferă de sine. Aș vrea să adaug că este logica existenței și a comunității [sau ca și comunitate] în măsura în care ele nu sînt niciodată “înființate”, nici “date”, ci oferite: noi ne sîntem oferiți nouă înșine și acesta este modul nostru de a fi și de a nu fi – de a exista fără o ființă prezentă, sau de a nu fi decât în prezența ofrandei. Prezența ofrandei este venirea sa sau viitorul său. A fi oferit sau a primi ofranda viitorului înseamnă a fi “istorial” sau “Istoric”. Îmi dau însă foarte bine seama că aceste trei concepte [Ereignis, diferență, ofrandă] nu pot fi luate întocmai ca niște “concepte” și că ele nu pot construi o altă sau chiar o “nouă” “teorie” a “istoriei”, a “comunității” și a “existenței”. Căci ele însele sînt doar oferite

în marginea unei epoci și a unui discurs care sînt ale noastre și care nu mai sînt ale noastre în același timp [timpul sfîrșitului “istoriei”]. Astfel ele oferă doar ocazia de a porni de la ele – de la semnificațiile lor și de la absența lor de semnificație – spre un alt spațiu de timp și de discurs. Prin aceste fragile “semnale” [mai degrabă decât “semne”], ceea ce ni se oferă este tocmai istoria: ocazia, de care trebuie să profităm, de a avea o altă istorie care să ne vină, de a avea o altă articulare a lui “noi”, o altă enunțare a viitorului. Aceasta nu este o teorie, pentru că nu aparține unui discurs asupra istoriei și asupra comunității, sau deasupra lor. Ci toate acestea – aceste cuvinte, aceste concepte, aceste semnale – sînt modalitatea în care istoria se oferă, ca survenire, într-o gândire care nu mai poate fi gândită ca și “Gîndire a Istoriei”. A oferi înseamnă a prezenta sau a propune – nu a impune prezentul, ca pe un dar. În ofrandă, darul nu este dat. Ofranda este viitorul unui dar, și/sau darul ne-dat al unui viitor. În privința ofrandei, avem ceva de făcut, adică: să o acceptăm sau nu. Trebuie să decidem fără să știm ce este oferit, pentru că nu este ceva dat [nu este nici un concept și nici o teorie]. Aceasta este istoricitatea adevărului: ea se oferă deciziei noastre și nu este nici odată dată).

Timpul deschis ca lume (ceea ce înseamnă că timpul istoric este întotdeauna un timp al schimbării lumii, adică o *revoluție*, cel puțin în acest sens), timpul deschis și spațiat ca acest “noi” al unei lumi, pentru o lume și al unei lumi, este timpul istoriei. Timpul temporalizării a nimic – sau, în același timp, timpul unei umpleri, al unei plenitudini. Timpul istoric este întotdeauna un timp *plin*, un timp umplut prin propria sa spațiere. Benjamin scrie: “Istoria este obiectul unei construcții care nu este plasată în timpul vid și omogen, ci într-un timp plin de prezența «timpului acum»”¹⁸. Totuși ce înseamnă “acum” și ce înseamnă a fi plin de “acum”? “Acum” nu înseamnă prezentul sau nu reprezintă prezentul. “Acum” prezintă prezentul sau îl face să vină. Prezentul, așa cum ne învață întreaga tradiție, nu este prezentabil. Prezentul lui “acum” care este prezentul survenirii, nu este niciodată prezent. Însă “acum” ca performativ (ca articulare care poate fi a *noastră*, care îl performează pe “noi” precum și pe “acum”) prezintă această lipsă de prezență, care este totodată venire a noastră și a istoriei. Un timp plin de “acum” este un timp plin de deschidere și de eterogenitate. “Acum” vrea să spună “timpul nostru”, iar “epoca noastră” vrea să spună: “noi, cei care umplem spațiul timpului cu existență”. Nu e vorba despre o împlinire, ci despre survenire. Survenirea împlinește – survenirea. Istoria împlinește – istoria. E o destinare (nu un destin) sau, pentru a folosi un alt termen, o expunere. Istoria este destinarea sau expunerea la istorie – adică expunerea la existență ca mod de a fi fără împlinire, fără prezență împlinită. Aceasta este, pentru noi, astăzi, maniera proprie de a fi. Așa cum scrie Birault: “Ființa este în întregime destinată istoriei”¹⁹. Ceea ce vrea să spună că ființa în întregul său nu este nimic

18. Walter Benjamin, “Despre conceptul de istorie”, XIV, *op. cit.*, p. 200.

19. Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1979, p. 545.

decît această destinare sau expunere: expunerea finită a existenței la existență. A existenței noastre care este posibilitatea și ocazia de a spune "noi, acum".

"Noi, acum" nu înseamnă că sîntem prezenți într-o situație istorică dată. Noi nu ne mai putem înțelege ca o etapă determinată în sînul unui proces determinat (deși nu ne putem reprezenta nouă înșine, decît poate doar ca rezultatul întregii epoci a istoriei ca proces de determinare...). Trebuie însă să participăm la un spațiu de timp ca la o comunitate. Comunitatea înseamnă a participa la existență, ceea ce nu se traduce prin împărtășirea vreunei substanțe comune, ci înseamnă a fi expuși împreună nouă înșine ca eterogenitate: survenirii noastre. Ceea ce înseamnă: trebuie să participăm la istorie ca la finitudine. Dacă finitudine înseamnă: nu să ne primim pe noi înșine de la vreo esență sau de la vreo origine, ci a trebui să decidem să fim istorici. "Istoria" nu este întotdeauna și în mod automat istorie. Ea trebuie să fie considerată ca o ofrandă și să fie decisă. Noi nu ne mai primim sensul de la istorie – sau, altfel spus, istoria nu mai dă și nici nu mai enunță sensul. Ci trebuie să ne hotărîm să enunțăm comunitatea noastră, acest "noi" al nostru, pentru a intra în istorie.

Trebuie să decidem să – și cum să – fim în comun, cum să îngăduim existenței noastre să existe. Ceea ce nu este doar o decizie de fiecare dată politică, ci și o decizie privind politicul: dacă și cum îngăduim alterității noastre să existe împreună, să se înscrie ca istorie și comunitate. Trebuie să decidem să facem – să scriem – istoria, altfel spus să ne expunem non-prezenței prezentului nostru și venirii sale (ca un "viitor" care nu este un prezent care urmează, ci venirea prezentului nostru). Istoria finită este această decizie înfinită cu privire la istorie – dacă mai putem folosi cuvîntul "istorie", așa cum am încercat să o fac, cel puțin astăzi. În timp, "astăzi" este deja ieri. Însă fiecare "astăzi" este totodată ofranda ocaziei de a spația timpul și de a decide în ce fel nu mai există timp, ci timpul nostru.

POSTFAȚĂ

GRADUL ZERO AL COMUNITĂȚII

Apariția în limba română a acestei cărți dedicate temei comunității s-ar putea dovedi o contribuție semnificativă la reflecția asupra societății noastre post-comuniste, presupunînd desigur că o asemenea reflecție își păstrează încă interesul politic și public în genere. Cu atît mai mult cu cît, dincolo de o simplă retorică a introducerii, a anunțului public sau publicitar, repunerea în chestiune a comunității este strîns legată de epuizarea sau de prăbușirea comunismului. Pe de altă parte, reflecția actuală se vede confruntată cu aspecte juridice și politice tot mai complexe ale instanței numite comunitate internațională, precum repunerea în discuție a naționalului, a suveranității și, în primul rînd, a suveranității statului-național. Prezentul nostru social și politic stă sub semnul aproape imperativ al unui discurs asupra comunității. Faptul că existența nu este posibilă decît în comunitate și că această comunitate nu este la rîndul ei posibilă decît printr-o operație de integrare – europeană, nord-atlantică sau mondială – a devenit deopotrivă evidență înșăși și principiul regulativ al experienței politice. Tocmai această evidență și revendicarea eficienței nediscriminate a principiului în cauză ne îndeamnă însă la o sporită atenție critică, la vigilență față de presuposițiile și consecințele pe care ele le poartă.

Particularitatea scrierii și, prin urmare, dificultățile cu care s-a confruntat traducerea fac oportună o intervenție menită să indice și, în măsura posibilului, să explicitizeze unele dintre alegerile terminologice sau semantice strategice în economia textului. Am preferat un text de postfață unei serii de note din două motive. În primul rînd, contribuția explicativă nu se poate măsura aici la precizări de natură lingvistică, dacă o asemenea limitare este cumva posibilă, obligată fiind să angajeze orizontul de gîndire în care se înscrie această analitică a existenței în comun. În al doilea rînd, temele asupra cărora ne vom opri sînt indisolubile de o anumită sintaxă pe care vom și încerca de altfel să o urmărim.

Cea mai redutabilă problemă o constituie desigur categoria de *désœuvrement* în toate declinările sale. În lipsa unui echivalent direct și coextensiv în limba română¹, traducerea s-a văzut nevoită să încerce să refacă aria semantică a acestei noțiuni și să construiască o notație prin care să redea deo-

1. Irina Mavrodin, spre exemplu, traduce "désœuvrement" prin "lipsă de operă". Cf. Maurice Blanchot, *Spațiul literar*, trad. rom. de Irina Mavrodin, București, Univers, 1980, p. 111. Ar rămîne însă și aici de lămurit întîi de toate sensul acestei "lipse", tipul de negație pe care ea îl numește.

potrivă semnificația cuvîntului în franceză și accepția particulară pe care o asumă aici. Demers cu neputință de disociat de referința la “rădăcina” din care provine acest cuvînt, adică *œuvre*. Latinescul *opera* care a dat în limba română *operă* și în limba franceză *œuvre*, înseamnă mai întîi de toate muncă, lucru. Printre cuvintele corespondente în română putem aminti: lucru, lucrare – deopotrivă în sensul unei creații literare, muzicale, artistice în genere, și în sensul de înfăptuire, săvîrșire, realizare, punere în practică.

Reflexul limbii române curente de a trimite nemijlocit și aproape exclusiv la *operă* ca gen muzical sau literar de creație, marchează o restrîngere a cîmpului de semnificație inclusiv în raport cu cuvîntul francez *œuvre*. Ceea ce constituie un prim neajuns sau o primă reținere față de redarea prin *operă*. Faptul că am ales totuși să păstrăm acest din urmă cuvînt, se datorează intenției de a asigura o omogenitate sau o consecvență a textului tradus și, în egală măsură, prin păstrarea unei corespondențe cu textul francez, de a face vizibile și lizibile jocul diferențial al cuvîntului însuși și legea diseminării căruia i se supune deja notația *œuvre*.

Al doilea impediment este legat de faptul că limba română nu permite generarea unui cuvînt pornind de la *operă* și care să corespundă lui *désœuvrement*. La o abordare de primă instanță, *désœuvrement* pare să marcheze efectul unei negații ce afectează opera. Însă lucrurile sînt departe de a fi atît de simple, iar riscul la care expun substantivele sau participiile trecute construite cu sufixe de negație (neîmplinire, nedesăvîrșire, sau neînfăptuit, inoperant, nesăvîrșit) constă în cofundarea nedesăvîrșirii cu o stare de privație, de lipsă sau de insuficiență. Pe de altă parte, asemenea constructe riscă să estompeze aspectul activ sau verbal al dezactivării. Rămîne desigur de formulat și de deformat întrebarea privitoare la autorul sau subiectul acestei mișcări. Va trebui așadar elucidată mai întîi de toate natura acestei negații pe care o marchează cuvîntul și care afectează comunitatea.

În acest context, lectura comentariului lui Giorgio Agamben la *Epistola către Romani* a oferit o perspectivă deopotrivă surprinzătoare și sugestivă. Potrivit lui Agamben, conceptul de *désœuvrement* constituie “o bună traducere pentru categoria paulinică de *katargein*”². Afirmarea explicită a unei asemenea coincidențe este cu atît mai intrigantă cu cît nimic nu ne împiedică să presupunem că relația semantică dintre *désœuvrement* și categoria de *katargein* funcționează în ambele sensuri. Nu este desigur aici locul de a decela toate consecințele unei astfel de legături, în cazul în care ea se dovedește pertinentă. Într-un astfel de caz, putem cel puțin lăsa deschisă posibilitatea

2. “Faptul că acest concept de suspendare a operei (*désœuvrement*) – care este o traducere reușită pentru acel *katargein* paulinic – își face prima apariție în filosofia secolului-XX, mai precis la Kojève, pentru a defini condiția omului post-istoric, a acestui *netrebnic fără ocupație* (*vous désœuvré*) ca «*sabat* al omului» de după sfîrșitul istoriei, arată în ce măsură legătura cu mesianismul nu este totuși încă neutralizată complet.” Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, trad. fra. de Judith Revel, Paris, Payot & Rivage, 2000, p. 161. Trebuie specificat faptul că în acest loc nu se face nici o trimitere explicită la textului lui Jean-Luc Nancy.

unei legături între tema unei comunități eliberate de legea faptelor și o anumită gîndire mesianică. Pentru a evita însă eventuale deturnări și înțelegeri greșite, trebuie neîntîrziat luate o serie întreagă de precauții, din care e suficient să amintim pentru moment ceea ce Derrida numește în mai multe locuri o mesianicitate fără mesianism.

Potrivit filosofului italian, *katargein* înseamnă, printre altele, faptul de a ieși din *energeia*, din act, faptul de a fi suspendat, dez-activat. În contextul comunității noastre ieșite de sub legea faptelor, am putea spune că asistăm la suspendarea *ergon*-ului (sau, în latină, a operei). Prin urmare, dez-activarea ar trebui înțeleasă nu atît în sensul în care un mecanism este dezafectat, scos din uz – temporar sau definitiv – (ceea ce ne îngăduie să remarcăm faptul că, aici cel puțin, dezactivarea sau neangajarea nu trimite la nimic obsolet), ci mai degrabă într-o accepțiune similară celei juridice: fără efect, neaplicabil, fără consecințe. Prin urmare, ar fi neconcordant cu intenția textului să spunem că această comunitate căreia îi aparținem este dezafectată, depășită, disfuncțională sau nefuncțională. Suspendarea despre care este vorba aici nu coincide nici cu reducția idealistă, operată voluntar de subiectul aflat în căutarea unei întemeieri riguroase a filosofiei ca formă supremă a cunoașterii, sau, ceea ce înseamnă același lucru, a unei întemeieri a subiectului (fie el colectiv) ca și cunoaștere riguros întemeiată de sine. Dacă ar fi să reunim toate aceste sugestii, am putea spune că, într-o anumită măsură, comunitatea devine in-operantă în măsura în care legea care o consacră operei și ca operă nu se mai aplică, fiind suspendată.

Experiența acestei comunități suspendate ca operă și în care opera se suspendă este, potrivit lui Jean-Luc Nancy, propriul modernității³. Lucrurile par să comunice astfel în cuprinderea epocii care întîlnește omul fără calități, care descoperă dezactivarea genelor sau care se reprezintă ca timp al neutralizării. Fără a putea dezvolta aici toate aceste conexiuni, se cuvine cel puțin să le notăm pentru a păstra în vedere o articulație de mai mare amplitudine. Lucrul cel mai dificil nu constă așadar în constituirea unei filosofii sau a unei teorii generale a comunității: ci în gîndirea acestei comunități dezactivate, inactive, inoperante, gîndire care coincide cu o analitică a experienței moderne a ființei în comun. Care este însă acțiunea sau actul propriu al modernității și a cărui dez-activare livrează acestei experiențe dificile? Pentru că, nu trebuie uitat acest lucru, modernitatea este în același timp epoca în care legea operelor se împlinește.

Lexicul operațional al comunității are pentru vorbitorul de limba română o anumită familiaritate datorată experienței politice recente a Estului. Semnificații acestei dimensiuni operaționale a comunității comuniste au constituit deopotrivă reprezentarea de sine a societății și discursul său de

3. Experiența modernă a comunității ar consta tocmai în faptul că ea nu este “nici operă de produs, nici comuniune pierdută, ci spațiul însuși, și spațiul experienței exteriorității, [a faptului de a fi] afară din sine” Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* Christian Bourgois, 1986, p. 50.

(auto)legitimare: înfăptuire, punere în practică, realizare, împlinire, îndeplinire a planului (cincinal și/sau istorial). Dacă admitem că raportul dintre imperativul operativ – în toate sensurile – și planificare nu este nicidecum fortuit, poate că suspendarea naturii de operă a comunității va trebui pusă la un moment dat în legătură cu ideea de plan, de aplatizare sau de planeta- rizare a lumii actuale. Pe de altă parte, faptul că nu numai comunismul uti- lizează un astfel de limbaj operațional, ci toate sistemele politico-economice generate de modernitate, ar putea constitui semnul însuși al apartenenței acestor sisteme la logica pe care o dezvăluie timpurile moderne și deopotrivă o indicație cu privire la această logică.

Logica modernului implică un raport complex între operă și negație. Pe de o parte, opera înscrie modernitatea care se neagă pe sine, care se depă- șește înspre nou, pe care îl înglobează, și pe care, negîndu-l, îl conservă. În acest registru, modernitatea se vrea pe sine ca pe propria ei operă, voință a puterii de a se înfăptui autonom. Nedesăvîrșirea înseamnă aici proiectul, șantierul infinit al înfăptuirii unei comunități viitoare; într-o asemenea per- spectivă, finitudinea nu este decît justificarea unei operaționalizări inde- finite.

Pentru a gîndi finitudinea comunității, avem nevoie însă de o altă cate- gorie a negativității care să nu mai desemneze negația ca operație logică, altfel spus și pînă la capăt, care să nu fie o operație sau o operă. Necesita- teea unei astfel de diferențe este formulată bunăoară de Heidegger atunci cînd vine vorba despre posibilitatea de a gîndi nimicul ca retragere a pre- zentului. Cu siguranță că trimiterea la Hegel nu este aici o simplă întîmplare. Modernitatea, pentru care negativitatea se dovedește a fi un eveniment dec- isiv, este chemată, în experiența de sine, să determine posibilitatea de a gîndi nu numai (re)negarea producerii, ci negativitatea retragerii. Aici nu mai este vorba despre o negare din exterior, nici măcar despre o negație dialect- ică, cel puțin nu în reprezentarea vulgarizată a dialecticii.

Trebuie să vorbim așadar, o dată cu Bataille, despre un rest de negativi- tate, rest sau un excedent care, așa cum explică Blanchot⁴, nu poate fi trans- format în activitate; aceasta este starea de “negativitate fără întrebuițare” despre care vorbește Bataille, despre care vorbesc de asemenea Nancy și Blanchot. Categoria de *désœuvrement* este un alt nume pentru această nega- tivitate fără întrebuițare: imposibil de pus în practică, improductibilă, inope- rabilă. Deși, așa cum se va fi înțeles, orice practică și orice operă aparține acestei negativități sau provine din ea. Faptul de a fi fără întrebuițare,

4. “Și astfel ne întoarcem la remarca noastră de adineauri: omul este această ființă care nu- și epuizează negativitatea în acțiune, în așa fel încît, atunci cînd totul e desăvîrșit, atunci cînd «făptuirea» (prin care omul se face în același timp pe sine) s-a împlinit, el e nevoit să existe, așa cum spune Georges Bataille cu cea mai simplă profunzime, într-o stare de «nega- tivitate fără întrebuițare», iar experiența interioară este modul în care se afirmă această radi- cală negație care nu mai are nimic de negat.” Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 305.

adică de a fi suspendat din activitate, relevă de experiența unei negații inde- pendente de orice negat determinat și, prin urmare, indeterminată. Aceas- ta este negativitatea comunității fără de operă: o negativitate care nu mai poate fi transformată în acțiune, care este afirmația paradoxală a unui ne- ant – la limită, prezență liberă de prezent.

Locul comunității este eliberat de această negație sau, mai precis, de această retragere a operei⁵. Depart de a acuza o insuficiență, neîmplinirea sau întreruperea naturii de operă a comunității trimite la generozitatea retragerii care lasă să fie, care dă loc comunității. Generozitatea ființei care lasă în-comunul să fie este, dacă putem spune astfel, o făptuire ce diferă însă de orice în-făptuire. Tocmai în acest sens, ființa nedesăvîrșește ceea ce ea lasă să fie. Neînăptuirea sau ne-desăvîrșirea (în)făptuirilor nu poate avea loc decît în faptele însele, fără însă ca această suspendare să devină o nouă operă sau un efect de operă. Într-un anumit fel ar trebui să spunem că opera se ne-desăvîrșește pe sine în chiar de-săvîrșirea sa. De fiecare dată întîlnim paradoxul unei negații repliate: dez-activarea este o activitate care (se) suspendă din activitate.

Această nedesăvîrșire activă are loc la limită și în trecere – comunicare și împărtășire. Desigur, orice trecere este o suspendare, o negație, o împleti- re a ființei și a neființei, moment aporetic al schimbării pe care îl tematiza deja Platon. Nu că opera ar decide să nu împlinească; dimpotrivă, neîmpli- nirea sau suspendarea naturii de operă a operei este un eveniment care i se întîmplă sau îi survine: la limită. Aceasta este aporia ființei în comun, ontolo- gia sa dialectică. Dacă există sinteză în această dialectică, atunci ea nu poa- te fi altceva decît însăși dez-activarea, ieșirea din energia depășirii întru altceva. Ceea ce ne-desăvîrșește este împărtășirea fără de care existența ar aluneca în propria sa interioritate subiectivă.

Ceea ce ne aduce în preajma unei alte dificultăți tematice și de traduce- re: *le partage*. Traducerea în română a *Compărerii* sau a *Experienței libertății*⁶ a oferit deja ocazia pentru explicitarea funcției semantice a acestei notații precum și prilejul de a propune unele soluții de traducere deopotrivă în confor- mitate cu specificitatea celor două limbi și cu exigențele proprii conceptu- lui. Aceste scrieri despre libertate sau despre epuizarea comunismului înscriu în același timp tema comunității – a posibilității și dificultății faptului de a

5. “Comunitatea are loc în mod necesar în ceea ce Blanchot a numit suspendarea operei. Din- coace sau dincolo de operă, ceea ce se retrage din operă, ceea ce nu mai are de-a face nici cu producerea, nici cu desăvîrșirea, ceea ce întîlnește însă întreruperea, fragmentarea, sus- pendarea.” Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* p. 79.

6. Jean-Christophe Bailly, Jean-Luc Nancy, *Compărem. Politică la viitor*, trad. rom. de Adrian T. Sir- bu și Ciprian Mihali, Idea, Cluj, 2001 (p. 11-12, nota tr., A.T.S.) și Jean-Luc Nancy, *Expe- riența libertății*, trad. rom. de Emilian Cioc și Ciprian Mihali, Idea, Cluj, 2003 (p. 18-19, nota tr. C.M.). Îi datorez lui Adrian T. Sirbu o sugesie de traducere de lucru pentru *désœuvrement*: dez-săvîrșire; unde desigur săvîrșirea rostește în limba română opera, facerea, lucrarea, munca și, în egală măsură, sfîrșitul, întreruperea.

fi împreună unii cu alții. Tocmai de aceea cele două scrieri deja disponibile în limba română pot contribui la aprofundarea sensului acestei reflecții asupra unei comunități fără opere.

În completarea notelor explicative anterior amintite, schițăm aici un demers diferit avînd aceeași intenție de a clarifica acest cuvînt păstrîndu-i în traducere întreaga ambiguitate fertilă a zonelor de umbră. Expunerea sensului gramatologic al morfemului *partage* pornind de la aria semantică proprie a cuvîntului în cele două limbi, poate fi așadar dublată de întrebarea privitoare la limită: ce face limită? ce se întîmplă la limită? Limita dezbină și îmbină, desparte, împarte și astfel împărtășește (părtășește?). Cu precizarea că aici răspunsul nu coincide cu indicarea unei operații sau a unei opere a limitei. Pentru că, tocmai la limită, opera este suspendată sau întreruptă. Experiența limitei sau experiența-limită a comunității nu marchează altceva decît suspendarea operaționalității și a operaționalizării. Trecerea la această limită dez-activează, adică suspendă legea faptelor, a înfăptuirii, a împlinirii.

Reprezentarea comunității în registrul comuniunii înseamnă tocmai ocultarea acestei limite; în comuniune, limita este anulată și, o dată cu ea, este anulat și ceea ce limita și numai ea lasă să fie. Existențele singulare nu au loc decît pornind de la această limită care trasează deschiderea locului însuși care le găzduiește. Suspendarea fuziunii înseamnă că singularitatea nu aparține registrului membrului sau al subiectivității. Singularitatea este în trecere și grație trecerii care este împărtășirea și comunicarea – eveniment de limită, la rîndul ei –, nume al ființei expuse apropierii și îndepărtării celorlalți. Considerarea împărtășirii ca eveniment de limită înseamnă în același timp diferențierea sa de semnificația religioasă sau rituală. Chiar dacă există riscul unei prea mari apropieri între cele două registre, am ales să asumăm acest risc; *partaj* rămîne în română mult prea atașat de semnificația notarială de operație reglementată de separare și de împărțire a unor bunuri comune. Or, dacă ne e îngăduită digresiunea, partajul e tocmai o ocurență a reapproprierii unui în-comun sub forma unui (bun) comun. Pe de altă parte, s-ar putea ca împărtășirea religioasă să fie la rîndul ei o experiență a limitei, fapt care este desigur mai greu sesizabil în concepția curentă pentru a nu spune vulgară a lucrurilor. În plus, în cuvîntul împărtășanie, limba română are o resursă de a distinge între împărtășirea ca împărțire/despărțire/repartiție/comunicare/distribuire/spațiere și împărtășirea în sensul religios. Pentru scopurile acestei note explicative, se cuvinte să subliniem însă insistent distincția ireductibilă între împărtășire (*partage*) și împărtășanie (*communion*).

Explicitarea retragerii opereii și a finitudinii faptului nostru de a fi în comun este o posibilă contribuție la înțelegerea faptului asupra căruia insistă Nancy, acela că societatea modernă nu se așează pe ruinele unei comunități autentice, proiecție a unei comunicări nemijlocit transparente și totale. Suspendarea naturii de operă a comunității nu este o negare sub forma distrugerii sau sub forma pierderii sale, ci ea deschide posibilitatea de a face experiența ne-întemeierii ei ca marcă ultimă a generozității ființei. Gradul zero al comunității, dacă se poate spune astfel, indică apartenența la temeiul

nefundamental care este această absență, faptul indeterminat, dezactivat de a fi în comun. În spatele suspendării naturii de operă a opereii nu se află o altă operă nedeactivabilă pentru că totală, ci ireductibila suspendare, absența oricărei opere. Sau, altfel spus, opera dez-activată, lucrarea dezangajată, săvîrșirea care (se) nedeasăvîrșește.

O altă posibilă orientare în elucidarea categoriei de *désœuvrement* ne-o oferă ceea ce am putea numi logica lui *fără* pe care o întîlnim în tema unei comunități a celor fără de comunitate despre care vorbește Bataille. Nu este desigur oportun să invocăm izolarea sau însingurarea, tropi ai unei poetici a individului lipsită aici de relevanță. Într-o anumită măsură, *fără* oferă posibilitatea de a gîndi această altă negativitate – a suspendării pe care o provoacă retragerea. Departate de a fi regrouparea unor indivizi solitari, comunitatea celor fără de comunitate îi cuprinde pe cei care fac sau sînt făcuți de către experiența lui *fără*, a retragerii temeiului. Structura lui *fără* marchează paradoxala experiență a apartenenței nu la o comunitate autentică sau la o comuniune deplină, ci la absența de comun(itate) ca temei nefundamental al oricărui fapt-de-a-fi-în-comun⁷ În absența comunității are loc purul și simplul fapt de a fi expuși unii altora, adică de a fi abandonați în-comun. Această apartenență ajunge în orizontul experienței tocmai prin întreruperea comunității, prin suspendarea ei la limită.

Absența de comunitate sau comunitatea absentă este numele impropriu pentru această comunitate dezactivată, inoperantă, care, altfel spus, nu se (re)prezintă într-o operă (mit, ideologie sau în-făptuire). Aici prezența se reține sau se îndepărtează în propria sa prezență, ceea ce ne îndepărtează de logica binară în care absența nu este decît o prezență negată. Întreruperea este, spuneam, o chestiune de limită; în definitiv, limita însăși este cea care întrerupe și comunică. Comunitatea rămîne imposibilă (ceea ce înseamnă că devine comuniune) în absența acestei apartenențe la absență, la suspendare; numai ea poate reține totalizarea faptului de a fi în comun într-o entitate fără exterioritate. Reapproprierea acestei absențe sub forma unui comun oricare ar fi el – valori comune, sînge, sol, corp, organism – riscă să suprimă însăși posibilitatea în-comunului. Faptul de a fi în comun este un asemenea rest care rezistă oricărei în-făptuiri a comunității, altfel spus un în-comun inoperabil în sensul în care el nu poate fi transformat într-un comun (substantiv sau substanțializare a comunicării). Oricît ne-am strădui în această direcție, posibilitatea comunității noastre nu depinde nici numai și nici în primul rînd de împărtășirea unor valori sau opere comune: fiindcă, înainte de toate, noi împărtășim faptul indeterminat de a fi în comun.

Ce *logos* este potrivit pentru a da seama de experiența acestei negativități aporetice sau de apartenența la o absență ca retragere a prezenței și

7. În termenii lui Bataille, "apartenența oricărei comunități posibile la ceea ce eu numesc (...) absența comunității trebuie să fie fundamentul oricărei comunități posibile". Cf. Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 151.

care se înscrie în *désœuvrement*? Nu atât o teorie, așa cum am văzut, ci, spune J.-L. Nancy, o mărturie, de altfel apăsătoare. Mărturia modernității nu este dificilă în sensul unei pudori sau al unei violări a acestei pudori, nu în sensul în care ar fi vorba despre un adevăr delicat, rezervat unei elite oarecare. Nu există aici nici un secret al comunității și nici o comunitate secretă; la limită, există doar comunitate care își păstrează distanțele critice, altfel spus, care ia în grijă împărtășirea ca unica sa ființă: acest fapt de a fi în-comun și de a fi împărțit, distribuit, și comunicat tocmai astfel. Împărtășirea nu comunică un secret ci secretul stă tocmai în această împărtășire astfel înțeleasă.

Tema unei mărturii a modernității privitoare la comunitate ne reține cu atât mai mult atenția cu cât, pornind de la *Comunitatea absentă*, Maurice Blanchot scrie un text intitulat *Comunitatea de nemărturisit*. Or, într-o primă instanță, categoria de *désœuvrement* este împrumutată din Blanchot. Toate acestea ne lasă să credem că nu este nicidecum vorba despre o întâmplare sau despre un simplu gest retoric. Ar trebui să putem elucida trecerea de la o mărturie dificilă a comunității la imposibilitatea însăși a mărturiei, sau la o comunitate întemeiată tocmai în această imposibilitate. Poate că sîntem îndrituiți să vedem în mărturie experiența afirmării negativității retragerii pe care am încercat să o marcăm mai înainte. Limita mărturiei este experiența paradoxală a unei prezențe fără nici un prezent. De altfel, mărturia nu poate fi identificată cu o operă, fiindcă ea nu este decît (în, prin) transmitere sau comunicare; mai degrabă, ea este ceea ce excedă, ceea ce se retrage din operă, lăsînd în același timp opera să fie⁸.

Dacă există o necesitate care să convoace modernitatea la o asemenea mărturie, ea nu poate rezida decît în destinul său de epocă, pentru a nu spune epocal: acela de a face experiența vidului sau a retragerii. Dificultatea sau imposibilitatea vine din aceea că modernitatea pare a fi chemată să mărturisească tocmai apartenența la o absență⁹. Împărtășirea sau comunicarea acestui ultim secret de nemărturisit dă loc unei comunități a celor fără de comunitate: a modernilor.

Suspendarea acțiunii care marchează comunitatea modernă dezactivată implică o reformulare a problemei politicului¹⁰. Indicarea eșecului căruia politico-religiosul nu i se poate sustrage, ne oferă prilejul de a face trimitere la *Fragmentul teologico-politic* în care Benjamin explicitează imposibilitatea ori-

căruia registru teo-critic. Însă această trimitere devine și mai pregnantă dacă mergem pînă la capăt pentru a surprinde relația dintre neînfăptuire/ dezactivare și nihilism. Într-adevăr, fragmentul lui Benjamin se încheie prin formularea sarcinii politicii mondiale ca nihilism; dacă există o legătură între nihilismul în sensul lui Benjamin și suspendarea operativității operei comunitare, am putea să înfățișăm posibilitatea unei transcrieri de genul: sarcina politicii mondiale este dez-activarea, ieșirea din energie. Fără a putea insista, politica mondială se cuvine a fi înțeleasă aici nu în sensul unei gestiuni globalizate și globalizatoare a piețelor ci în sensul în care politicul ia în grijă caracterul de lume al lumii, mondialitatea sa.

O asemenea apropiere a celor două enunțuri nu e posibilă decît cu condiția de a gândi nihilismul în afara unei conotații exclusiv negativiste, altfel spus cu condiția de a fi dispuși să facem efortul de a gândi caracterul neliniștitor pe care îl are acest oaspete ce bîntuie modernitatea. Ceea ce revine la a pune problema nihilismului modern ca negativitate a retragerii sau ca dezactivare a dimensiunii lor operative și operaționale a valorilor.

Una dintre ocurențele acestei comunități ar putea fi reperată în dezangajarea proletariatului pe care a provocat-o, într-o formă specifică dar poate nu unică, prăbușirea comunismului în Est. Rămîne eventual în sarcina analizei politice să examineze din această perspectivă convulsiile sociale și politice ce afectează societățile postcomuniste, și care ne fac să resimțim pulsionea reaproprierii acestei indeterminări într-o operă capabilă să ofere și să asigure recunoașterea într-o identitate stabilă. O asemenea digresiune se legitimează și prin aceea că *désœuvrement* înseamnă deopotrivă faptul de a fi lipsit de ocupație, fără întrebuintare, de a nu munci, ceea ce, în vocabular modern, se numește șomaj. Pentru că tipul dominant de activitate pe care modernitatea îl creditează este activitatea productivă. Aspectul istorial al acestui șomaj, dacă ne e permisă formulare, constă în depozitarea de misiunea înfăptuirii societății fără clase: altfel spus, în depozitarea de Operă. Tocmai în acest sens, poate că societatea post-comunistă deschide perspectiva unei analize în termeni de comunitate in-operantă, suspendată ca operă. Pe lîngă reacția de multe ori violentă a reaproprierii unui comun substanțial, societatea postcomunistă este aproape simultan recaptată sau recuperată în dimensiunea operativă a modernității globale.

Caracterul improductibil sau inoperabil al comunității pe care îl relevă experiența modernă înseamnă că ea nu este de ordinul lucrului sau al muncii, al lucrului ca produs al muncii. Ceea ce implică în același timp o suspendare a Subiectului muncii, a producătorului sau a Muncitorului înțeles ca subiect al producerii condițiilor de posibilitate ale unei producții infinite. Limita acestei voințe de a-și apropria condițiile de posibilitate ale unei producții infinite nu este o constrîngere morală, ci un rest de negativitate inapropriabil.

Urmărind mai departe această asociație, dezactivarea ar putea purta în modernitatea noastră tîrzie numele demobilizării. Aceasta, desigur, în măsura în care convenim asupra afirmației potrivit căreia mobilizarea este numele

8. "Comunitatea de nemărturisit: să însemne oare asta că ea nu se mărturisește sau că ea este astfel încît nu există mărturisiri care să o reveleze, fiindcă, de fiecare dată cînd am vorbit despre modul său de a fi, avem sentimentul că nu am surprins din ea decît ceea ce o face să existe în absență?" Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983, p. 92.

9. Potrivit lui Blanchot, ar fi mai potrivit să vorbim, recurînd la aceeași paradoxală structură a lui *fără*, de o apartinere fără apartenență ("un appartenir sans appartenance"). Cf. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1995, p. 305.

10. Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 92..

pe care *energeia* sau *opera* îl poartă în modernitate¹¹. Suspendarea naturii de operă a comunității nu înseamnă neapărat că am avea de-a face aici cu o demobilizare totală, fie și numai pentru simplul motiv că obsesia totalității și a totalizării constituie propriul operei. Suspendarea, neîmplinire fiind, nu poate constitui o nouă totalizare. Așadar ieșirea din *energeia*, suspendarea comunității ca propriul său *ergon* ne-ar conduce la o experiență a demobilizării. Cu singura și decisiva reținere: ca această demobilizare să nu devină la rîndul ei o (altă) mobilizare, așa cum se întâmplă în cazul tuturor activismelor. Comunitatea fără opere, suspendată ca operă și care suspendă opera, nu este o altă comunitate, dincolo sau dincoace de comunitatea înfăptuită, operată, ci este temeiul său paradoxal, neîntemeierea sa. Gradul zero al comunității este de asemenea locul în care faptul de a fi unii împreună cu alții rezistă reaproprierii în orizontul operei, al punerii în operă potrivit calculului unui program sau al unui plan, arhi-comunitatea, dacă putem spune astfel, care excedă și deschide orice comunitate determinată oferind-o comunicării. “Noi împărtășim ceea ce ne împarte: libertatea unei *veniri* incalculabile și improbabile a ființei la prezență, care nu ne pune niciodată în prezență decît pe *unii* în prezența *celorlalți*, adică a libertății *noastre*, experiență comună a expunerii în care se întemeiază comunitatea, dar nu se întemeiază decît prin și pentru o rezistență infinită la orice apropiere de esență, colectivă sau individuală, a împărtășirii ori a întemeierii sale.”¹².

Emilian Cioc

11. Cf. Peter Sloterdijk, *Eurotaoism. Contribuții la o critică a cineticii politice*, Cluj, Idea Design & Print, 2004.

12. Jean-Luc Nancy, *Experiența libertății*, trad. rom. de Emilian Cioc și Ciprian Mihali, Cluj, Idea Design & Print, 2003, p. 113.

CUPRINS

Jean-Luc Nancy:	
Prefață la ediția în limba română	5
Notă la a doua ediție	19
PRIMA PARTE	
Comunitatea absentă	23
Notă	66
PARTEA A DOUA	
Mitul întrerupt	67
PARTEA A TREIA	
“Comunismul literar”	99
PARTEA A PATRA	
Despre ființa-în-comun	111
I (<i>Despre ființa-în-comun</i>)	113
II (<i>Sensul în comun</i>)	117
III (<i>În-comunul</i>)	122
PARTEA A CINCEA	
Istoria finită	129
Postfață	
Emilian Cioc:	
Gradul zero al comunității	149

Jean-Luc Nancy s-a născut în 1940 la Caudéran. În 1973 obține titlul de doctor în filozofie cu o teză despre Kant, sub îndrumarea lui Paul Ricoeur, iar în 1987, este ales *docteur d'état* cu o teză dedicată temei libertății, sub îndrumarea lui Gérard Granel. A fost profesor de filosofie la Universitatea "Marc Bloch" din Strasbourg, predînd însă la o serie de alte universități printre care Freie Universität din Berlin sau University of California. Printre titlurile sale cele mai importante amintim: *L'absolu littéraire* (în colaborare cu Ph. Lacoue-Labarthe, Seuil, 1978), *La communauté désœuvrée* (Bourgeois, 1986), *L'expérience de la liberté* (Galilée, 1988), *Une pensée finie* (Galilée, 1990), *Le sens du monde* (Galilée, 1993), *Être singulier pluriel* (Galilée, 1996), *Hegel. L'inquiétude du négatif* (Hachette, 1999), *La création du monde ou la mondialisation* (Galilée, 2002), *La décloison* (Galilée, 2005).