



Jacques Derrida, Credință și cunoaștere. Veacul și iertarea

Ed. Paralela 45, Pitești-București, 2004

Undeva pe la sfârșitul anului 2003, începutul anului 2004 celor câteva traduceri din opera lui Derrida li s-a mai adăugat una – *Credință și cunoaștere*. Lucrarea, apărută inițial în 1995 la editorul italian Laterza și la Seuil în Franța, cuprinde două texte - unul, care și dă titlul volumului, subintitulat *Cele două surse ale "religiei" în limitele simplei rațiuni și Veacul și iertarea*, un interviu cu Michel Wieviorka. Deși, după cum se vede, e mai bine de un an de la apariția ei, din păcate, această carte a trecut aproape neobservată în cultura română. Spunem "din păcate" căci acest volum are o dublă importanță pentru gândirea filosofică contemporană.

În primul rând e vorba de faptul că, prin problematica pe care o abordează – aceea a religiei, a religiei *astăzi* ca și problematică a "reîntoarcerii elementului religios" – Derrida se angajează poate pentru prima oară în dialog cu direcția hermeneutică a filosofiei contemporane. După cum se știe, această problematică este una favorită între temele gândirii lui Vattimo în anii '90, filosoful italian abordând-o explicit cu un an înaintea lui Derrida în *Dincolo de interpretare. Semnificația hermeneuticii pentru filosofie*.

În al doilea rând însă, importanța acestei cărți rezidă în faptul că, punând problema într-o manieră kantiană, în "limitele simplei rațiuni", filosoful francez încearcă mai presus de toate o explicitare a *semnificației* acestei "reîntoarceri a religiei" în timpurile noastre, și o punere a ei în legătură cu abstracțiunea, cu ceea ce s-ar putea numi tele-tehno-știința actuală. Ipoteza centrală a lui Derrida în această privință este că față de această tele-tehno-știință care este prin ea însăși o forță de dezrădăcinare și delocalizare, religia se află în același timp "în antagonism reactiv și supralicitare reafirmativă" (p. 8).

Cum se poate explica această "reîntoarcere a religiei"? Așa cum arată filosoful francez, aceasta este una dintre cele mai dificile întrebări în fața cărora suntem puși în timpurile noastre. Căci, ce vrea aceasta să însemne în fapt? Cu siguranță nu e vorba aici de nașterea fundamentalismelor și integrismelor în sânul diferitelor religii. *Islamismul* nu trebuie în nici un fel confundat cu *islamul*, chiar dacă primul se exercită în numele celui din urmă – acesta este un principiu de la care trebuie pornit. De aceea, înțelegem că ceea ce se *re-întoarce* în timpurile noastre este religiosul ca atare.

Pe de altă parte, ne arată filosoful francez, această re-întoarcere a religiosului nu este sub nici o formă o re-întoarcere *simplă*. Nu poate fi vorba de o întoarcere a aceluiași în istorie, căci ceea ce se petrece acum, nu s-a mai petrecut niciodată. Condițiile în care această revenire are loc sunt total schimbate și aceasta deoarece figurile ei - "tele-tehno-media-științifice", capitaliste și politico-economice – sunt fără precedent.

Indiferent că dăm crezare etimologiei ciceroniene a religie (religie < lat. *relegare*) sau celei a lui Lactanțiu și Tertulian (religie < lat. *religare*), nu poate fi contestat faptul că termenul este unul latin, iar conceptul de religie este prin excelență unul creștin și occidental. Așa

Adrian Costache

Faculty of History and Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. E-mail: johnadriancostache@yahoo.co.uk

Key words:

Derrida, faith, religion, fundamentalism, knowledge, forgiveness

cum arată Derrida, dacă nouă astăzi ne este greu să gândim aceasta reîntoarcere a religiei, faptul se datorează explicit tocmai acestei occidentalități a religiei și a opoziției cu rațiunea și știința în care am fost învățați să o gândim odată cu iluminismul. Adevărul este însă că o atare opoziție nu există.

Deși pentru noi astăzi “problema religiei este mai întâi întrebarea asupra întrebării”, așa cum arată Derrida, religia în ea însăși este un răspuns, poate chiar RĂSPUNSUL. Nu există însă, niciodată răspuns fără *principiu de responsabilitate*, ne spune filosoful francez. Orice adresare către celălalt, întoarcerea feței spre altul pentru a-i răspunde (mai ales atunci când posibilitatea de a vedea cu ochii săi cum stau lucrurile este suspendată) subîntinde făgăduința că ceea ce este spus este adevărul și numai adevărul. Adresarea către celălalt presupune jurământul asupra adevărului a ceea ce se spune, după cum și ascultarea unui altul, o fiduciaritate ireductibilă. De aceea se poate spune că, raportarea la altul care precede orice legătură socială se bazează pe un act de credință, fiind prin excelență un act de mărturie în absolut. Însă, în măsura în care orice adresare către celălalt este o mărturie în absolut, chiar în momentul performării sale, performativitatea sa prin ea însăși, nu poate decât să *institue* absolutul. Pentru Derrida, făgăduința făcută sub jurământ, luându-l pe Dumnezeu de martor nu poate să nu genereze pe Dumnezeu, aproape într-un mod *mașinal*.

Dar acest act de credință, fiduciaritatea care stă la baza oricărei religii ca și o sursă ai ei stă și la baza performativității tehnico-științifice. Am învățat astăzi în sfârșit că actul științific nu este niciodată separat de practică. Legătura dintre cunoașterea comunității științifice și orizontul intervenției efective în sfera realului însă, este dat tocmai de această fiduciaritate elementară. Exact din această cauză pretinsa opoziție dintre religie și știință sau rațiune nu poate exista.

Pe lângă această experiență fundamentală a credinței, religia se originează și într-o altă experiență – cea a *sacralului*, înțeles ca sfânt, neatins, teafăr și nevătămat. Religia presupune întotdeauna ambele experiențe, nefiind altceva decât *elipsa* lor, adică tensiunea dintre ele care duce când la mascarea uneia când a alteia. Pentru Derrida însă, și aici stă toată noutatea viziunii pe care filosoful ne-o propune în această chestiune, tocmai prin atitudinea disimulată a religiei față de propriile sale surse se poate explica atât “reîntoarcerea elementului religios” în timpurile noastre, cât și războaiele religioase care ne traversează secolul.

Alianța dintre tele-tehno-media-știință și religie o delocalizează și, în termenii lui Vattimo, o *slăbește* pe aceasta din urmă. În cazul particular al creștinismului sau iudeo-creștinismului, această delocalizare ia cu siguranță forma *universalizării* sale. De pildă, conceptele centrale ale dreptului internațional ca și retorica politică mondială sunt fondate pe un discurs eminamente creștin. Să ne gândim numai la omniprezentele apeluri la pace, la înțelegere și la toleranță pe care le-am auzit în ultimul timp și vom fi pe deplin edificați, căci, după cum se știe, spiritul toleranței este unul profund creștin. (De aceea, Derrida preferă să desemneze era pe care o trăim nu atât prin englezescul *mondializare*, ci prin *mondialatinizare*.) Însă, ceea ce aduce cu sine această universalizare a creștinismului, această proliferare a discursurilor pacifiste - ținute în primul rând de Papă, cel mai spectacular și mai *cederomizat* om al planetei, în cuvintele lui Derrida – este pentru filosoful francez tocmai re-afirmarea nietzscheană a morții lui Dumnezeu și reimanentizarea antropologică. Totul se petrece ca și cum ar trebui să ne iubim unii pe alții tocmai pentru că nu mai există un Dumnezeu care să ne iubească; totul se petrece ca și cum drepturile omului ar fi mai importante decât orice altceva în timpurile noastre tocmai pentru că nu avem

nici o datorie față de adevărul absolut și transcendent al ordinii divine tocmai pentru că așa ceva nu există.

În cazul celorlalte religii, pe de altă parte, această delocalizare pe care o aduce alianța dintre tele-tehnoștiință și religie ia forma unei dezrădăcinări radicale. Tocmai din această cauză în sânul islamului se naște islamismul și, în genere se nasc toate fundamentalismele. Așa cum arată Derrida, între diferitele fundamentalisme sau integrisme, între ideologia care le animă și tipul de raționalitate pe care îl aduce cu sine modernizarea tele-tehnologică, nu trebuie să vedem nici o contradicție pentru că nu există nici una. Altfel spus, pentru un fundamentalist musulman nu există nici o tensiune și nici o opoziție între ideea păstrării intacte a unei tradiții și faptul de a investi în tehnologie militară americană de ultimă generație.

Pe de altă parte însă, datorită sursei sale sacrale, religia ia o atitudine de reactivitate față de mașină, tehnică și tot ce implică acestea, constituindu-și o anumită *auto-imunitate* la ele. În timpurile noastre exigența neatinsului, a teafărului și nevătămatului este, de asemeni, cât se poate de evidentă. În sânul creștinismului și pe bătrânul continent suntem astăzi martorii unui respect absolut față de viață, porunca: “Să nu ucizi!” fiind parcă singura pe care ne-o mai amintim dintre cele zece. Totodată însă, tot aici se dă curs cu precădere și vocației sacrificiale imanente oricărei religii - abatajul de masă, pescuitul și vânătoarea la scară industrială, experimentele pe animale sunt doar câteva exemple. Așa cum arată Derrida, ideea ce stă în spatele acestei atitudini duale este că “viața nu are absolut nici o valoare decât cu condiția de a valora mai mult decât viața” (p. 66). Viața este sacră sau sfântă doar în măsura în care ea se sustrage sferei biologicului și poate depune mărturie de ordinea transcendenței și a divinității, a sacralității și nevătămării sale.

În cazul diferitelor fundamentalisme, arată filosoful francez, această mișcare de auto-imunizare față de mașină și tehnică poate fi văzută în faptul că violența pe care o aduc cu sine războaiele religioase pe care acestea le pornesc este întotdeauna de două feluri, sau, după cum spune Derrida, “are două vârste”. Prima este una *contemporană*, bazându-se pe mijloacele cele mai sofisticate din punctul de vedere al tele-tehnologiei militare. Cea de-a doua însă, este o *nouă violență arhaică* ce, întorcându-se împotriva mașinii, se situează în proximitatea corpului și se bazează mai degrabă pe sex sau pe mâinile goale. Să ne gândim numai la zecile de violuri din timpul războiului bosniac și vom fi profund edificați în acest sens.

După cum se vede, există o diferență radicală între răspunsul pe care îl oferă Derrida problemei “reîntoarcerii elementului religios” și răspunsul pe care îl oferă Vattimo în lucrarea deja amintită. Pentru filosoful italian această reîntoarcere (pe care o înțelege simplu prin identificarea ei cu proliferarea în discursurile etice a principiului creștin al carității sau prin reafirmarea politeismului, chiar și ca politeism al valorilor) poate fi înțeleasă doar prin asumarea ca act fondator al culturii occidentale a *kenozei* care trebuie înțeleasă mai presus de toate ca și *slăbire* și prin identificarea istoriei ființei de care ne vorbește Heidegger cu istoria împlinirii nihilismului în Occident. În raport cu această interpretare ce ține într-o anumită măsură de o mistică filosofică, răspunsul lui Derrida este cât se poate de clar unul mai persuasiv și mai complet.

Al doilea text care constituie volumul derridian în discuție – *Veacul și iertarea* – poate fi de o deosebită importanță pentru cercetătorii români în sfera religiilor și ideologiilor, căci mai deunăzi se pusese problema uitării și a iertării pe unele grupuri de discuții. Definiția oferită celui din urmă concept, după cum era de așteptat

din partea filosofului francez, iese din nou din tiparele obișnuite. Există un paradox al iertării, ne spune Derrida, și tocmai prin aceasta iertarea poate fi ceea ce trebuie să fie – “iertarea nu iartă decât ceea ce este de neiertat”. Ea nu este și nu poate fi în nici un fel condiționată de un act de căință din partea vinovatului sau de o schimbare a atitudinii sale. Căci, în cazul acesta, ce am ierta și pe cine? Putem oare ierta *ceva*, o faptă care nu implică ființa întreagă a cuiva? Putem ierta oare pe cineva care prin căință a devenit altul și care nu mai este același cu cel care a săvârșit fapta? În aceste temeuri, după Derrida, se înțelege că iertarea nu poate fi identificată cu vreun concept juridic, că nu este apanajul unei persoane în nume moral (chiar dacă pe scena politică internațională se face din ce în ce mai mult recurs la iertare) și că poate fi acordată doar de victimă sau de Dumnezeu.

În încheiere am vrea să adăugăm câteva cuvinte despre traducere. Dificultățile pe care le ridică de obicei scriitura lui Derrida, plină de structuri sintactice greoaie, de cuvinte compuse greu asimilabile și în franceză și de jocuri de cuvinte, sunt binecunoscute. De aceea, în cazul operei gânditorului francez, acel principiu cantitativ-

calitativ al traducerii perfecte pe care el însuși îl formulează în *What Is a Relevant Translation?* este cu atât mai himeric, o transpunere a sensului cuvânt la cuvânt fiind imposibilă. Și totuși, traducătorul român al lui *Credință și cunoaștere*, Emilian Cioc (cel căruia îi datorăm și traducerea din *Positions* din opera derridiană) reușește să se apropie asimptotic de acest principiu căci, pe parcursul lecturii, nu de puține ori avem impresia că opera ar fi fost scrisă ca atare în română. Aceasta îl recomandă pe Emilian Cioc ca pe unul dintre cei mai buni traducători ai lui Derrida în limba română și, totodată, recomandă *Credință și cunoaștere* ca pe una dintre cele mai reușite transpuneri a unui text filosofic din ultimii ani.