

FUNDAÇÃO SERRALVES

**política
politics**

**agamben
marramao
rancièrè
sloterdijk**

**COORDENADOR GERAL
GENERAL COORDINATION
RUI MOTA CARDOSO**



**CRÍTICA DO CONTEMPORÂNEO
CONFERÊNCIAS INTERNACIONAIS SERRALVES 2007
CRITICISM OF CONTEMPORARY ISSUES
SERRALVES INTERNATIONAL CONFERENCES 2007**





**CRÍTICA DO CONTEMPORÂNEO
CONFERÊNCIAS INTERNACIONAIS SERRALVES**

**CRITICISM OF CONTEMPORARY ISSUES
SERRALVES INTERNATIONAL CONFERENCES**

2007

POLÍTICA • POLITICS

Crítica do Contemporâneo
Criticism of Contemporary issues
Conferências internacionais
Política / Educação / Biologia
International conferences
Politics / Education / Biology
Serralves 2007

Coordenação / Coordination
Rui Mota Cardoso

Comissários / Curators
António Guerreiro (Política / Politics)
Manuel Costa (Educação / Education)
António Amorim (Biologia / Biology)

Moderadores / Moderators
Guilherme d'Oliveira Martins
(Política / Politics)
Alberto Amaral
(Educação / Education)
Manuel Sobrinho Simões
(Biologia / Biology)

Publicação / Publication

Textos / Texts
Giorgio Agamben
António Guerreiro
Giacomo Marramao
Jacques Rancière
Peter Sloterdijk

Concepção / Concept

Ricardo Nicolau

Design

Pedro Nora

Coordenação / Coordination

Ricardo Nicolau

Tradução / Translation

Giorgio Agamben

Simoneta Neto

(italiano - português / Italian - Portuguese)

Caroline Beamish

(italiano - inglês / Italian - English)

António Guerreiro
Luísa Yokochi
(português - inglês / Portuguese - English)
Giacomo Marramao / Jacques Rancière
Luísa Yokochi
(inglês - português / English - Portuguese)
Peter Sloterdijk
Mariana Sousa Moreira
(alemão - português / German - Portuguese)
Shaun Whiteside
(alemão - inglês / German - English)

Edição / Copy-editing

Paulo Monteiro

**Pré-impressão,
impressão e acabamento**

Pre-press, printing and binding

CEM Artes gráficas, Barcelos

ISBN

978-972-739-199-8

Depósito Legal

278313/08

© 2008 Fundação de Serralves

© dos textos e das traduções: os autores
of texts and translations: the authors

Todos os direitos reservados. Esta obra não pode ser reproduzida, no todo ou em parte, por qualquer forma ou quaisquer meios electrónicos, mecânicos ou outros, incluindo fotocópia, gravação magnética ou qualquer processo de armazenamento ou sistema de recuperação de informação, sem prévia autorização escrita dos editores.

All rights reserved. No part of this publication may be printed or utilised in any form or by any means, including photocopying and recording, or any information or retrieval systems, without permission in writing from the publisher.

POLÍTICA • POLITICS

Giorgio Agamben
Giacomo Marramao
Jacques Rancière
Peter Sloterdijk

FUNDAÇÃO SERRALVES

Conselho de Fundadores
Board of Founders

João Vasco Marques Pinto
Presidente / *President*

1989
Estado Português

Fundadores por natureza
Honorary founders

Árvore - Cooperativa de
Actividades Artísticas, CRL
Associação Comercial do Porto
Associação Empresarial de
Portugal
Câmara Municipal do Porto*
Fundação Engenheiro António
de Almeida
Universidade do Minho
Universidade do Porto

Fundadores / Founders

A Boa Reguladora - Comércio
e Indústria de Relógios, Lda.
Airbus Industrie
Alexandre Cardoso, S.A.*
Amorim - Investimentos e
Participações, SGPS, S.A.**
António Brandão Miranda
Arsofi - Indústria Metalúrgica,
S.A.*
Auto Sueco, Lda.*
Banco Bilbao Vizcaya Argentaria
(Portugal), S.A.
Banco Borges e Irmão, S.A.
Banco BPI, S.A.**
Banco Comercial Português, S.A.
Banco de Comércio e Indústria,
S.A.
Banco Fonseca e Burnay
Banco Internacional de Crédito
Banco Nacional Ultramarino
Banco Português do Atlântico,
E.P.
Banco Totta & Aço, S.A.
BNP Factor, C³ Internacional de
Aquisição de Créditos, S.A.
Caixa Geral de Depósitos, S.A.**
Chelding, Lda.
Cinca - Companhia Industrial
de Cerâmica, S.A.
Cotesi - Companhia de Têxteis
Sintéticos, S.A.*
Diliva - Sociedade de
Investimentos Imobiliários,
S.A.*
Fábrica de Malhas Filobranca,
S.A.*
Fnac - Fábrica Nacional de Ar
Condicionado

Fromageries Bel Portugal, S.A.
Fundação Luso-Americana para
o Desenvolvimento
I.P. Holding, SGPS, S.A.
Indústrias Têxteis Somelos, S.A.
João Vasco Marques Pinto*
Jorge de Brito

Maconde Confeções II
- Comércio e Indústria, S.A.
Nestlé Portugal, S.A.
Polimaia, SGPS, S.A.
Produtos Sarcol, S.A.
R.A.R. - Refinarias de Açúcar
Reunidas, S.A.*
Rima, S.A.
Rolporto (Soleasing)
Santogal, SGPS, S.A.
Sociedade Comercial Tasso de
Sousa - Automóveis, S.A.
Sociedade Têxtil A Flor do
Campo, S.A.
Sogrape Vinhos, S.A.*
Soja de Portugal, SGPS, S.A.*
Sonae SGPS, S.A.**
Têxteis Carlos Sousa, S.A.
Têxtil Manuel Gonçalves, S.A.*
Toyota Caetano Portugal, S.A.
União de Bancos Portugueses,
S.A.
Unicer - Bebidas de Portugal,
SGPS, S.A.**
Vera Lilian Cohen Espírito
Santo Silva
Vicaíma - Indústria de Madeiras
e Derivados, S.A.*

1994

ADP - Águas de Portugal, SGPS,
S.A.**
APDL - Administração dos
Portos do Douro e de Leixões,
S.A.*
Banco Espírito Santo, S.A.**
Banco Santander Portugal, S.A.
Cerealis, SGPS, S.A.*
Cimpor - Cimentos de Portugal,
SGPS, S.A.
Cockburn Smithes & C³, S.A.
Companhia de Seguros
Fidelidade-Mundial, S.A.*
Companhia de Seguros
Tranquilidade, S.A.*
Companhia Portuguesa de
Hipermercados, S.A.*
Entrepósito - Gestão e
Participações, SGPS, S.A.
Europarque - Centro Económico
e Cultural
Filinto Mota, SUCRS, S.A.
Francisco José Marques Pinto
Jerónimo Martins, SGPS, S.A.*

JMA Felpos, S.A.
Joaquim Moutinho
Miguel Pais do Amaral
Mota - Engil, SGPS, S.A.*
Parque Expo 98, S.A.
Vista Alegre Atlantis, S.A.

1995

Banco Finantia, S.A.
EDP - Electricidade de Portugal,
S.A.**
N. Quintas, SGPS, S.A.
Ocidental Seguros
SAG Geste - Soluções
Automóveis Globais, SGPS, S.A.*

1996

CIN - Corporação Industrial do
Norte, S.A.
GALP Energia, SGPS, S.A.*
Império-Bonança - Companhia
de Seguros, S.A.
Mário Soares
Transgás - Sociedade
Portuguesa de Gás Natural, S.A.

1997

Edifer - Construções Pires
Coelho e Fernandes, S.A.

1998

McKinsey & Company

1999

ACO - Fábrica de Calçado, S.A.
André Jordan
Banco Privado Português, S.A.
Banif - Banco Internacional do
Funchal*
Brisa - Auto-estradas de
Portugal*
CTT - Correios de Portugal, S.A.
Efacex Capital, SGPS, S.A.
Ericsson Telecomunicações, Lda.
F. Ramada, Aços e Indústrias,
S.A.
Fernando Simão, SGPS, S.A.
JBT - Tecidos, S.A.
Lusomundo, SGPS, S.A.
Maria Cândida e Rui Sousa
Morais
Pedro Almeida Freitas
Portgás - Soc. de Produção e
Distribuição de Gás, S.A.*
Portugal Telecom, SGPS, S.A.**
Rumape, SGPS, S.A.
SIC - Sociedade Independente
de Comunicação, S.A.
STCP - Sociedade de Transportes
Colectivos do Porto, S.A.
Vulcano Termo-Domésticos, S.A.

2000

Águas do Douro e Paiva, S.A.*
Bial - Portela & C³, S.A.*
Gamobar - Sociedade de
Representações, S.A.*
TMN - Telecomunicações
Móveis Nacionais, S.A.

2001

Euronext Lisbon - SGMR, S.A.*
Metro do Porto, S.A.*
Montepio Geral
Portucel - Empresa Produtora
de Pasta e Papel, S.A.**

2002

Aenor - Auto-estradas do Norte,
S.A.*
ASA Editores II, S.A.
Inditex, S.A. (Zara Portugal)*
Siemens, S.A.
Somague, SGPS, S.A.*
Vodafone Portugal,
Comunicações Pessoais, S.A.

2003

Álvaro Siza
El Corte Inglés, S.A.*
João Rendeiro
Refrige - Sociedade Industrial
de Refrigerantes, S.A.
SCC - Sociedade Central de
Cervejas, S.A.
Teresa Patrício Gouveia

2004

Martifer - Construções
Metalomecânicas, S.A.
Rangel Invest - Investimentos
Logísticos, S.A.
REN - Rede Eléctrica Nacional,
S.A.

2005

Grupo Nabeiro - Delta Cafés
Ibersol, SGPS, S.A.
João Gonçalves
Jorge Sampaio
José Berardo
Prosegur
Sap Ibérica
Varzim-Sol - Turismo, Jogo,
Animação, S.A.**

2006

Adalberto Neiva de Oliveira
Câmara Municipal de
Matosinhos
C.ª de Seguros Allianz Portugal,
S.A.
JVC - Holding, SGPS, S.A.

Norprint - Artes Gráficas, S.A.
Tabaqueira, S.A.

2007

Ana - Aeroportos de Portugal, S.A.
Área Metropolitana do Porto
Associação Nacional de
Farmácias
Câmara Municipal da Póvoa
de Varzim
Câmara Municipal de S. João
da Madeira
Câmara Municipal de Santa
Maria da Feira
Câmara Municipal de Santo
Tirso
Câmara Municipal de Vila
do Conde
Gestifute, S.A.
Grupo Civilização
Grupo Media Capital
Imatossil - Investimentos,
SGPS, S.A.
J. Soares Correia, S.A.
José Paulo Fernandes
Manoel de Oliveira
Morais Leitão, Galvão Teles,
Soares da Silva e Associados

* Fundador Patrono
Patron Founder
** Mecenaz Institucional
Institutional Sponsor

11 de Junho 2008 / 11 June 2008

Apoio institucional /
Institutional support



MINISTÉRIO DA CULTURA

Conselho de Administração

Board of Directors
António Gomes de Pinho
Presidente / *President*
Vergílio Folhadela Moreira
Vice-Presidente / *Vice-President*
António Lobo Xavier
Vice-Presidente / *Vice-President*
Luís Portela
Vice-Presidente / *Vice-President*
Luís Braga da Cruz
Rui Manuel de Campos
Guimarães
Luís Campos e Cunha
Adalberto Neiva de Oliveira
Elisa Ferreira

Conselho Fiscal
Auditing Council
Ana Margarida Barata
Fernandes

Presidente / *President*
Ernst & Young Audit &
Associados - SROC., S.A.
Jorge Quintas

Directores / Directors

Directora Geral
Managing Director
Odete Patrício

Director do Museu
Director of the Museum
João Fernandes

Director Adjunto do Museu
Deputy Director of the Museum
Ulrich Lock

Directora do Parque
Director of the Park
Teresa Andresen

**Director Administrativo-
-Financeiro / Financial Director**
Nuno Nogueira

Projecto co-financiado
pela União Europeia / FEDER



COMISSÃO DE COERÊNCIA E
DESENVOLVIMENTO REGIONAL DO NORTE



ON OPERAÇÃO NORTE
PROGRAMA OPERACIONAL DE INTERVENÇÃO



UNIAO EUROPEIA
Fundo Europeu
de Desenvolvimento Regional

Apoio



Mecenaz das Conferências
internacionais - Biologia



ANTÓNIO GUERREIRO

13 Apresentação

23 *Introduction*

GIORGIO AGAMBEN

35 Arte, Inoperatividade, Política

127 *Art, Inactivity, Politics*

GIACOMO MARRAMAO

47 De *Weltgeschichte* à Modernidade-Mundo.
O problema de uma esfera pública global

139 *From Weltgeschichte to world-modernity.*
The Problem of a Global Public Sphere

JACQUES RANCIÈRE

75 As Desventuras do Pensamento Crítico

167 *The Misadventures of Critical Thinking*

PETER SLOTERDIJK

99 A Natureza por Fazer.

O Tema Decisivo da Época Moderna

191 *Nature to-be-made.*

The Crucial Subject of Modern Times

ANTÓNIO GUERREIRO

Apresentação

As quatro conferências sobre política que se realizaram no Museu de Serralves entre Março e Junho de 2007 no âmbito do programa “Crítica do Contemporâneo” tiveram como objectivo apresentar um conjunto de reflexões que incidiam criticamente sobre questões actuais relacionadas quer com a matéria política com que estamos confrontados, no plano prático, quer com o pensamento político, num plano mais teórico, numa altura em que muitas das categorias tradicionais deixaram de ser válidas e se impôs com carácter de urgência a necessidade de estabelecer novos paradigmas conceptuais. Sabemos que a regra tem sido a de uma despolitização generalizada da sociedade, seja pelo facto de o debate e a luta política se terem transferido para questões da ordem cultural e das reivindicações identitárias, seja porque a acção política e os seus modos de representação ficaram submetidos à lógica do espectáculo e reduzidos ao pragmatismo técnico-económico que

os reduz a meros actos governativos de gestão e administração. A despolítica significa também o triunfo da contingência e a renúncia às ideias, em favor das determinações económicas e de um culturalismo que absorve o conflito político ou o remete para um plano onde tudo se traduz em termos de identidades, diferenças, reconhecimentos. Este ciclo de conferências foi orientado por uma ideia de diagnóstico e de análise crítica do presente.

Por isso, convidámos quatro filósofos de diversas proveniências, cujo pensamento crítico significa a decifração da linguagem, do idioma, dos sinais que caracterizam e dão forma à sociedade contemporânea. São eles, por ordem alfabética, Giorgio Agamben, Giacomo Marramao (ambos italianos), Jacques Rancière (francês) e Peter Sloterdijk (alemão). Todos eles são pensadores ecléticos e movem-se no cruzamento de vários saberes e disciplinas; todos eles têm contribuído para tornar mais inteligível o nosso tempo. Nas obras destes quatro filósofos, a reflexão política é indissociável, no mais alto grau, da análise das questões sociais, culturais, estéticas e éticas que dão uma configuração (sempre em movimento, difícil de apreender) ao mundo em que vivemos. O horizonte em que se move o pensamento destes filósofos não é o de uma disciplina bem delimitada, mas o de um saber que atravessa fronteiras disciplinares e procura chegar a uma legibilidade das condições e das regras em que vivemos, e das grandes transformações que se têm dado nas últimas décadas.

Giorgio Agamben é hoje, à escala internacional, um dos filósofos mais lidos, traduzidos e estudados. Acompanha-o uma aura de guia intelectual, a que ele, no entanto, se subtrai com toda a veemência. Livros como *A Comunidade que Vem* (1993) *Homo Sacer* (1998) e *Estado de Excepção* (2003) são peças fundamentais para a caracterização e compreensão do paradigma político moderno, aquele em que estamos imersos. A Michel Foucault, foi Agamben

buscar uma dimensão importante do seu método: a que consiste em trabalhar com paradigmas, em raciocinar não a partir de uma cronologia, mas a partir de modelos. É em função deste método que devemos entender a sua controversa tese de que o campo, o “Lager” nazi, sendo a realização suprema da biopolítica, é o paradigma das democracias modernas. É utilizando o método genealógico que Agamben explica o funcionamento da máquina governamental. Na conferência que fez em Serralves, “Arte, Inoperatividade, Política”, Agamben retomou a questão da genealogia teológica da economia e do governo, que o tem ocupado nos seus últimos trabalhos, e propôs a ideia de inoperatividade (“inoperosità”) como a substância, constitutiva da humanidade, de que se apropriou a política do Ocidente, inscrevendo-a no centro vazio do seu dispositivo governamental. Trata-se, assim, de verificar que toda a operação política remete para categorias teológicas. Tornar inoperante, diz Agamben, consiste em “desactivar todas as obras humanas e divinas”, não é uma inacção, um não fazer, mas a actividade de desactivar. Somos aqui remetidos para um termo neutro, nem negativo nem positivo. Na medida em que a arte é o exemplo supremo desta inoperatividade (ecoando a lição de Walter Benjamin, Agamben fala da poesia como o lugar onde a língua é pura contemplação de si mesmo e, portanto, se tornou inoperante), o filósofo italiano pensa a arte na sua dimensão intrinsecamente política e a política como algo consubstancial à arte. Reapropriarmo-nos daquilo de que fomos expropriados pelos dispositivos governamentais, tornar inoperativas as “operações biológicas, económicas e sociais”, eis a única política, segundo Agamben, capaz de restituir a gestualidade absoluta, integral dos homens.

Giacomo Marramao tornou-se conhecido internacionalmente com um livro onde faz a reconstrução genealógica da secularização como conceito-chave da modernidade: *Poder e Secularização*, assim se intitula esse livro, de 1983, reeditado em 2005, numa versão alterada e ampliada. Marramao colocava aí no centro da sua reflexão a questão da historicidade e da “continuidade do tempo”. O processo de secularização, tal como ele é delineado neste livro, implica um tempo-história cumulativo e irreversível, uma temporalização da história, ou seja, a sociedade ocidental passa da espacialidade ritual das ordens hierárquicas para a fase dinâmica da autodeterminação do sujeito.

As categorias do tempo e da história continuam a ser centrais num outro livro deste filósofo, publicado em 2003, com o título *Passagem a Ocidente. Filosofia e Globalização*, onde Marramao desenvolve a tese de que a categoria da globalização, implicando uma mudança de escala de todos os fenómenos políticos da nossa época, significa muito mais do que um fenómeno técnico-económico. Trata-se, segundo Marramao, de uma “passagem” que transforma todas as culturas e que obriga a uma reconversão de conceitos fundamentais, tais como “identidade” e “diferença”, que não se limita ao plano técnico-económico. Considerando falsas duas oposições – entre Estado e mercado, entre Oriente e Ocidente, o filósofo confronta-se neste livro com algumas das discussões mais pregnantes da nossa época (desmistificando tanto a ideia de um “choque das civilizações”, desenvolvida por S. Huntington, como a tese da homologação universal sob o império de um pensamento único, de Fukuyama) e propõe um exame crítico da globalização.

A conferência que proferiu em Serralves, “Da *Weltgeschichte* à Modernidade-Mundo” prossegue um pensamento sobre a globalização que se iniciou nesse livro. Mas agora trata-se também de interrogar a existência de uma esfera pública global, uma vez

verificada a radical mudança teórica que a globalização impõe às categorias das formas de governo e à definição do político. Por outro lado, convicto de que a realidade em que vivemos tem muito a ver com uma cadeia de consequências determinadas pela modernidade, Giacomo Marramao evita qualquer referência à pós-modernidade e fala de “modernidade-mundo”. Para compreender a natureza dos conflitos globais é então necessário construir um universalismo da diferença, reconduzir os pólos da razão e da identidade às dimensões simbólicas da relação e da subjectivação. Neste sentido, é necessário pensar uma política que não continue a ser conduzida em nome da lógica identitária da Nação (a mesma lógica que se pluraliza e multiplica nas identidades fragmentadas dos fundamentalismos). Com a noção de “modernidade-mundo”, Marramao pretende sublinhar o aspecto específico da actual fase da mundialização, uma fase em que a modernidade se tornou verdadeiramente mundial, produzindo no seu interior uma multiplicidade de variantes culturais. Ou seja, estamos longe da hegeliana “*Weltgeschichte*” (história universal) de carácter unidimensional – monopólio da Europa e do Ocidente - e em direcção a um fim.

O filósofo francês Jacques Rancière tornou-se conhecido em 1965, quando surgiu como co-autor, com Louis Althusser e outros, de *Lire “Le Capital”*. A partir de meados dos anos 90, com a publicação de um dos seus livros mais importantes, *La Méésentente. Politique et philosophie* (1995), Rancière tornou-se um dos autores mais importantes da filosofia política, com uma fortíssima penetração nos Estados Unidos da América. Nesse livro, Rancière desenvolve a ideia de que aquilo a que se chama “filosofia política” não indica um género filosófico preciso nem um âmbito bem definido da filosofia. Pelo contrário, designa o terreno de um embate polémico onde se manifesta o verdadeiro paradoxo da política: o facto de esta estar

privada de um fundamento autónomo. A política, defende Rancière nesse livro, tem a sua origem no momento em que a emergência da parte mais numerosa da sociedade – o “demos” – põe em crise a ordem natural do domínio e a subdivisão dos papéis entre os vários grupos. Deste modo, a questão da igualdade surge como efeito da entrada em cena desta parte litigiosa da sociedade – o “povo” – que funda a comunidade política como uma comunidade do litígio. É da lógica do litígio, do desacordo, que nasce a política. Ela está, pois, afastada da discussão consensual. Rancière obriga-nos assim a pensar no que significa a despolitização, quando todo o conflito político surge esvaziado em favor da diferença cultural ou anulado no determinismo económico.

A filiação althusseriana que preside ao início da obra de Rancière, iria ser quebrada com uma crítica à teoria da ideologia de Althusser (*La leçon d'Althusser*, 1974). Porém, sendo muito embora um dos filósofos que mais contribuiu para definir a configuração do pensamento político para além do marxismo, não deixou de insistir na necessidade de não esquecer Marx, sob pena de se esquecer a própria cena do político. As formas políticas da igualdade, a teoria da emancipação intelectual, a oposição política/polícia e os seus modos de emergência na vida pública contemporânea, a problemática noção de democracia são alguns dos seus principais temas de análise. Nos últimos anos, Rancière fez importantes incursões na estética, na literatura (na escrita literária mas também na literatura como instituição) e no cinema. A uma “política”, Rancière acrescentou, na última fase da sua obra, uma “estética”, o que o tornou um dos filósofos contemporâneos de referência no campo das artes e, especialmente, no diálogo entre a arte e a política.

Na sua conferência, intitulada “As Desventuras do Pensamento Crítico”, Rancière parte de uma verificação: a de que a tradição

do pensamento crítico chegou ao seu fim (“Não há hoje uma realidade sólida por oposição à aparência”, diz Rancière, remetendo para as premissas da crítica da ideologia), mas alguns dos seus conceitos e procedimentos foram deslocados para outros objetivos, como se pode perceber nalgumas manifestações artísticas contemporâneas, nomeadamente em certas fotomontagens, onde se procede como se houvesse um “desmascaramento”, mas não existe nenhuma realidade por trás da imagem. O que Rancière vai mostrar é que nesta arte de alcance crítico se cria uma equivalência do real com a sua imagem, uma indistinção entre o que se pretende denunciar e os mecanismos críticos que são postos em acção para essa tarefa. A relação da arte com a política, questão central no pensamento de Rancière, é aqui tematizada e analisada nos seus dispositivos. Estas “desventuras” do pensamento crítico, este desvio de conceitos e procedimentos que faziam parte de um determinado quadro de pensamento, é também o que se pode verificar quando, por exemplo, a crítica ao consumismo, ao espectáculo e ao fetichismo da mercadoria se torna uma investida contra a democracia, o que se verifica tanto do lado da “melancolia esquerdista” como da “right wing rage” – duas faces da mesma moeda, afirma Rancière.

Temos, finalmente, uma conferência do filósofo alemão Peter Sloterdijk. É um dos filósofos mais polémicos e conhecidos da actualidade. A sua obra é imensa (*Crítica da Razão Cínica*, de 1983, foi o primeiro livro que lhe deu uma enorme projecção internacional) e sobre um vastíssimo leque de temas e matérias. De tal modo que já foi apelidado de “ogre da filosofia”. O carácter polémico do seu discurso filosófico, assim como as questões de que trata (por exemplo: a tecnologia, a biologia moderna, a dimensão planetária do capitalismo que cria o “sistema-mundo”, isto é, a globalização,

a ira no tempo do terrorismo, etc.), fizeram de Sloterdijk um filósofo com uma forte presença no espaço público. Truculento e intempestivo, este filósofo nietzschiano com uma enorme força analítica e terapêutica, disse uma vez: “Todo o meu trabalho se move nessa dimensão ‘trans-’, desloca-se constantemente entre as disciplinas, as linguagens, os diversos aspectos. Poderíamos considerá-lo como a materialização de uma noção alargada do Iluminismo”. A sua condição de ogre leva-o a procurar alimento num território imenso, a abarcar a totalidade do saber, a proceder pela “intoxicação voluntária”. Esta metáfora farmacológica, que deu origem ao título de um dos seus livros, indica um procedimento metodológico que Sloterdijk explica assim: para fazer o diagnóstico da sua época, o filósofo tem de tornar-se uma espécie de toxicómano esclarecido e experimentar o excesso e o terror do seu próprio tempo.

Na conferência que proferiu em Serralves, “A Natureza por Fazer. O Tema Decisivo da Época Moderna”, Sloterdijk desenvolve, por vezes em termos alegóricos, uma reflexão sobre a ruptura do homem com a natureza, muito afim daquela que encontramos num pequeno livro de 1999, *Regras para o Parque Humano*, resultado de uma conferência que fizera na Suíça. Recordemos que, logo que foi publicada, essa conferência causou um verdadeiro tumulto nos meios intelectuais alemães, com uma enorme repercussão mediática. O “caso Sloterdijk” ficou a dever-se ao facto de o filósofo utilizar um vocabulário que, na Alemanha, está demasiado conotado com o eugenismo nazi (termos como “selecção” e “domesticação”), de tal modo que a polémica acabou por se centrar em questões de interpretação de certas palavras. Essa conferência era uma resposta à *Carta sobre o Humanismo*, que Heidegger escreveu em 1946. Na sua crítica ao humanismo e ao seu modelo subjectivista, Sloterdijk mostrava como eram insustentáveis as velhas

distinções codificadas pela metafísica, muito particularmente aquela entre o elemento “maquínico” e o humano. Ora, se aí estava em questão uma “antropotécnica”, uma ideia de construção do homem que aniquila as bases de qualquer humanismo, aqui trata-se de pôr de lado a forma metafísica da filosofia da natureza e da origem, substituindo-a pelo modelo de uma natureza por fazer, submetida a um processo generativo como aquele que alimenta os fantasmas dos primeiros minerologistas, ferreiros e alquimistas. À ideia de unidade entre o homem e a natureza, Sloterdijk opõe a ideia de luta, propondo que por mais que recuemos às origens nunca iremos descobrir a harmonia. O que iremos sempre descobrir é o elemento mecânico no núcleo básico do subjectivo e do “natural”. Sloterdijk prossegue assim, com uma certa dose de radicalidade, a tarefa de defender que o humanismo é o fundamentalismo da nossa cultura.

ANTÓNIO GUERREIRO

Introduction

The four conferences held at the Serralves Museum, between March and July 2007, as part of the “Criticism of Contemporary Issues” programme aimed to present, at a time when many of the traditional categories are no longer valid and there is a pressing need to establish new conceptual paradigms, a series of critical reflections on current issues associated both with political matters that we have to face on a practical level, and with political thought, on a more theoretical level. We know that as a rule there has been a generalized depoliticization of society, be it because the political debate and struggles have been transferred to cultural and identity issues, or because political action and its modes of representation succumbed to the logic of the spectacle and were reduced to a techno-economic pragmatism which limit them to mere governmental practices of management and administration. Depoliticization also represents the triumph of

contingency and the renunciation of ideas in favour of economic determinations and of a culturalism that either absorbs the political conflict or relocates it on a level where everything is read in terms of identities, differences, and recognitions. This cycle of conferences was governed by the idea of promoting a diagnosis and critical analysis of the present.

We have, therefore, invited four philosophers from different backgrounds whose critical thought searches to decipher language, idiom, and the signs that characterize and shape contemporary society. They are, in alphabetical order, Giorgio Agamben, Giacomo Marramao (both Italian), Jacques Rancière (French), and Peter Sloterdijk (German). They all are eclectic thinkers, working at the crossroads of different fields and areas of knowledge; they all have contributed to make our times more intelligible. In the work of these four philosophers, it is completely impossible to separate political reflection from the analysis of social, cultural, aesthetic, and ethical issues that impart a (constantly moving and elusive) configuration to the world in which we live. The thinking of these philosophers is not constrained by a perspective confined to a well-delimited discipline, but stems from a knowledge that spans across disciplinary borders and hopes to render legible the conditions and rules that govern our life, and the major changes that have occurred in recent decades.

Giorgio Agamben is at present one of the most widely read, studied and translated philosophers in the world. He has gained a reputation of being an intellectual guide, something that he vehemently shuns. Books such as *The Coming Community* (1993) *Homo Sacer* (1998), and *State of Exception* (2003) are fundamental works for the characterization and comprehension of the modern political paradigm in which we are immersed. An important dimension of Agamben's method was borrowed from Michel

Foucault: it consists in the use of paradigms, and in a reasoning that arises from models, and not from a chronology. It is in the light of this method that we must understand Agamben's controversial thesis defending that the camp, the nazi "Lager", being the supreme accomplishment of biopolitics, is the paradigm of modern democracies. Agamben uses the genealogical method to explain how the governmental machine operates. In the conference he presented at Serralves, "Art, Inoperativeness, Politics", Agamben readdressed the issue of the theological genealogy of economy and government, which has occupied him in his recent work, and proposed the idea of inoperativeness ("inoperosità") as the substance composing humanity. According to him, this substance has been appropriated by Western politics, and inscribed on the empty core of its governmental machine. It is thus a question of verifying that all political operations refer to theological categories. Agamben says that to render something inoperative, – i.e. "to deactivate all human and divine works" –, is not a question of inaction, of not taking an action to accomplish something; instead, it involves the activity of deactivation. We are confronted here with a neutral term that is neither positive nor negative. To the extent that art is the supreme example of this inoperativeness (Agamben, echoing the ideas of Walter Benjamin, speaks of poetry as the place where language is pure contemplation of itself, and consequently it has become inoperative), the Italian philosopher sees art in its inherently political dimension and politics as something consubstantial to art. To reappropriate those things that have been expropriated from us by governmental mechanisms, to render inoperative the "biological, economic, and social operations", is the only political approach that, according to Agamben, can restore the full use of gesture – an integral part of man.

Giacomo Marramao has become internationally known after publishing a book where he embarks on the genealogical reconstruction of secularization as a key-concept of modernity. The book is entitled *Power and Secularization*, and was published in 1983, and republished in a revised and enlarged edition in 2005. In that work, Marramao placed at the centre of his reflections the issue of historicity and “continuity of time”. The process of secularization, as outlined by the author in this book, implies a cumulative and irreversible “history-time”, a temporalization of history, i.e., a change in Western society from a ritual spatiality linked with the hierarchical order to a dynamic phase associated with the self-determination of the subject.

The categories of time and history remain central in another book by this philosopher, published in 2003, and entitled *Westward Passage. Philosophy and Globalization*. In this work, Marramao develops the thesis that the category of globalization, by implying a change in scale in all contemporary political phenomena, represents therefore much more than a techno-economic phenomenon. It is, according to Marramao, a “passage” that transforms all cultures, forcing a reconversion of fundamental concepts such as “identity” and “difference”, which is not confined to the techno-economic sphere. Marramao postulates that the two following dichotomies are false – between State and market, and between East and West –, and in this book he deals with some of the most significant discussions of our ages (he demystifies both the notion of a “clash of civilizations” developed by S. Huntington, and Fukuyama’s thesis of a universal homologation under the rule of a “pensée unique”, i.e., an ideological hegemony), and proposes a critical examination of globalization.

The conference he gave at Serralves, “From Weltgeschichte to World-Modernity” continues a line of thought about globalization

set in that book. But now that Marramao has verified the radical theoretical change imposed by globalization on the categories of government and on the definition of the political, he also questions the existence of a global public sphere. On the other hand, believing that the reality in which we live is closely related with a chain of consequences determined by modernity, Giacomo Marramao avoids any reference to postmodernity, and speaks of “world-modernity”. In order to understand the nature of global conflicts it is thus necessary to build a universalism of difference – to reinstall the poles of reason and identity within the symbolic dimensions of relationship and subjectivation. In this sense, it is necessary to devise a political practice that is no longer conducted in the name of the identity logic of the Nation (the very same logic that multiplies itself and proliferates in the fragmented identities of fundamentalisms). With the use of the expression “world-modernity”, Marramao intends to stress the specific character of the present globalization phase, a phase in which modernity has become truly global, internally producing a multiplicity of cultural variants. In other words, we are far away from the one-dimensional and teleological Hegelian Weltgeschichte (world history) – a monopoly dictated by Europe and the Western world.

The French philosopher Jacques Rancière became known in 1965, when his name featured as a co-author of *Reading 'Capital'* together with Louis Althusser and others. Since the mid 90s, following the publication of one of his most important books *Disagreement: Politics and Philosophy* (1995), Rancière has become one of the most important political philosophy authors, and he is extremely influential in the United States. In that book, Rancière develops the idea that what we call “political philosophy” does not indicate a precise philosophical genre, or a well-defined domain of philoso-

phy. On the contrary, it designates the field where a controversial confrontation takes place, revealing the true paradox of politics: the fact that politics is deprived of an autonomous foundation. Rancière argues that politics originates in the moment when the emergence of the most numerous part of society – the “demos” – gives way to a crisis in the natural ruling order and the subdivision of roles between the different groups. In this way, the issue of equality arises as a consequence of the arrival on the scene of this contentious part of society – the “people” – that institutes the political community as a community of contention. Politics proceeds, accordingly, from a logic of contention and disagreement, and it is therefore disconnected from consensual debate. Thus, Rancière compels us to think about the meaning of depoliticization, at a time when all political conflict appears to be emptied of content in favour of cultural differences or annulled by economic determinism.

The Althusserian influence that characterizes Rancière’s earlier work was to be broken when he criticized Althusser’s theory of ideology (*The lesson of Althusser*, 1974). But although he is one of the philosophers who has contributed the most to characterize the configuration of political thought beyond Marxism, he always urges us not to forget Marx, so as not to run the risk of forgetting the scene of the political. The political forms of equality, the theory of intellectual emancipation, the opposition politics/police, and their modes of emergence in contemporary public life, the problematic notion of democracy are some of its main interests. In recent years, Rancière has made important incursions into aesthetics, literature (both literary writing and literature as an institution), and film. In the recent stages of his work, Rancière has added to his “politics” an “aesthetics”, which has made him one of the major contemporary philosophers in the field

of arts, and especially in the dialogue between arts and politics.

In his conference entitled “The Misadventures of Critical Thinking”, Rancière sets out from an observation: the tradition of critical thinking has reached its end (“Today, there is not a solid reality in opposition to appearance”, says Rancière, referring back to the premises of the criticism of ideology), but some of its concepts and procedures were shifted to serve other objectives, as can be seen in some contemporary artistic manifestations, namely in some photomontages, where there seems to be an “unmasking” of something, but where there is no reality behind the image. What Rancière shows is that in this art characterized by its critical implications, an equivalence between reality and its image is created: an indistinctness between what is denounced and the critical mechanisms that come into action to serve that task. The relationship between art and politics, a central feature of Rancière’s thought, is problematized and its mechanisms are analysed. These “misadventures” of critical thinking, this shift of concepts and procedures that were part of a specific frame of thought is also visible when, for instance, the criticism of consumerism, spectacle and fetishism of commodities becomes an assault on democracy, which is observed both in the faction of “left-wing melancholy” as well as in the “right-wing rage” side – two faces of the same coin, says Rancière.

Finally, there is a conference by German philosopher, Peter Sloterdijk. He is presently one of the most controversial and widely known philosophers. He has a vast body of work (*Critique of Cynical Reason*, published in 1983, was the book that gave him an international reputation) spanning over a very wide range of themes and subjects. To such an extent, that he has already been designated the “ogre of philosophy”. The controversial

nature of Sloterdijk's philosophical discourse as well as the issues he explores (for example: technology; modern biology; the planetary dimension of capitalism that creates the "world system", i.e., the globalization; rage in an age of terrorism, etc.) gave him high visibility in the public arena. Fierce and untimely, this Nietzschean philosopher has once said with an enormous analytical and therapeutic power that: "All my work is developed in that 'trans-' dimension, it is constantly moving between disciplines, languages, and varied aspects. We could see it as a materialization of a wider notion of the Enlightenment". His condition as an ogre drives him to search for nourishment in a vast territory, to encompass the totality of knowledge, and to proceed through "voluntary intoxication". This pharmacological metaphor, which gave the title to one of his books, indicates a methodological procedure explained by Sloterdijk in the following manner: to make a diagnosis of the era he lives in, the philosopher himself has to become a kind of informed drug addict and experience the excess and terror of his own times.

In the conference he gave at Serralves, "Nature to-be-made – the crucial subject of modern times", Sloterdijk develops a reflection, sometimes allegorically, on the rupture between man and nature, similar to the analysis found in a small book published in 1999, "Rules for the Human Park", which is the result of a conference he gave in Switzerland. We should recall that as soon as it was published the conference triggered a real uproar among German intellectual circles, which received huge media coverage. The "Sloterdijk affair" was due to the fact that the philosopher had used a vocabulary that, in Germany, is too closely linked with Nazi eugenics (terms like "selection", and "domestication"), to such an extent that the controversy ended up revolving around questions related with the interpretation of certain words. That

conference was an answer to Heidegger's *Letter on Humanism*, published in 1947. In his criticism of humanism and its subjectivist model, Sloterdijk was showing how it was no longer possible to maintain the old distinctions codified by metaphysics, particularly the distinction between the "machinic" and the human element. Thus, if the issue there was an "anthropotechnique", an idea of the construction of man that annihilates the basis of any kind of humanism, here the issue is to put aside the metaphysical form of the philosophy of nature and origins, and replace it with the model of an undone nature subjected to a generative process similar to the one feeding the ghosts of the first mineralogists, blacksmiths, and alchemists. To the idea of unity between man and nature, Sloterdijk opposes the idea of struggle, suggesting that no matter how much we retrace our steps to the origins we will never find harmony. What we will always discover is the mechanical element located on the basic core of the "subjective" and "natural". Sloterdijk therefore pursues, with a certain degree of radicalism, the task of defending that humanism is the fundamentalism of our culture.

POLÍTICA

GIORGIO AGAMBEN

Arte, Inoperatividade, Política

Nos últimos três anos concentrei as minhas pesquisas sobre algo que poderia definir como uma genealogia teológica da economia e do governo. Tratava-se de mostrar como o actual domínio da economia e do governo em todas as esferas da vida social tinha o seu paradigma na teologia cristã dos primeiros séculos, quando, para conciliar a Trindade com o monoteísmo, os teólogos a apresentaram como uma “economia” divina, como a forma pela qual Deus organiza e governa tanto a vida divina como o mundo criado.

Como amiúde acontece quando se está completamente mergulhado numa pesquisa deste tipo, precisamente quando julgava ter chegado a uma conclusão, de repente abriu-se um campo totalmente novo, que, felizmente, ofereceu à minha pesquisa um horizonte inesperado.

Estava a trabalhar sobre os anjos enquanto instrumentos do governo divino do mundo. Na teologia cristã, os anjos são, acima

de tudo, os ministros do governo divino do mundo, que, ordenados em nove hierarquias ou ministérios, executam a cada instante, tanto no céu como na terra, os decretos da providência. No ocidente cristão, a angelologia tem funcionado como paradigma da burocracia, e a nossa concepção das hierarquias ministeriais tem sido profundamente influenciada por este paradigma celeste. *O Castelo*, de Kafka, onde os mensageiros e os funcionários são rodeados de uma imperscrutável áurea angelical, é, neste sentido, exemplar.

Nos tratados medievais sobre anjos há um ponto em que os teólogos se deparam com um problema melindroso, para o qual queria chamar a vossa atenção. O governo divino do mundo é, efectivamente, algo essencialmente acabado. Depois do Juízo Final, quando a história do mundo e das criaturas tiver chegado ao fim e os eleitos tiverem alcançado a sua beatitude eterna e os danados o seu eterno castigo, os anjos já nada terão para fazer. Enquanto no Inferno os diabos estão incessantemente ocupados em punir os danados, no Reino dos Céus, como na Europa de hoje, a condição normal é o desemprego. Como escreve um teólogo particularmente radical: “A consumição final não admite nem a cooperação das criaturas, nem qualquer possível ministério. Tal como Deus é princípio imediato de todas as criaturas, é igualmente o seu fim, *alpha et omega*. Cessarão, pois, todas as administrações, cessarão todos os ministérios angelicais e todas as operações hierárquicas, pois eles estavam ordenados para levar os homens ao seu fim e, uma vez alcançado esse fim, terão de cessar”.

O problema é particularmente complexo, pois trata-se de pensar algo que a mente dos teólogos quase não consegue conceber: a cessação de toda a actividade divina, o ócio e a inoperatividade eterna. Todo o trabalho dos teólogos tinha consistido, ao invés, em

pensar os modos e as formas da actividade divina e angelical, que, atravessando todo o cosmos, desde os astros até ao último pardalinho, assegurava a cada instante o perfeito governo providencial do mundo. Como pensar agora, tanto em Deus como nos homens e nos anjos, uma vida totalmente inoperativa? Como pensar um Reino sem qualquer Governo possível?

“Depois de o género humano ter sido julgado”, pergunta-se com angústia São Jerónimo, “que vida poderá haver? Haverá outra terra, um novo mundo? Nós só conhecemos o que está no meio e que nos foi revelado pelas Escrituras, mas o que está antes do mundo e depois do seu fim é totalmente incognoscível”.

A resposta dos teólogos a estas perguntas constitui o ponto de partida para o problema do qual vos quero falar hoje. Um deus totalmente ocioso é um deus impotente, que abdicou de qualquer governo do mundo, e é isto que os teólogos não podem aceitar de forma alguma. Para evitar o desaparecimento total de todos os poderes, eles separam-no do seu exercício e afirmam que o poder não desaparece, mas que, simplesmente, deixa de ser exercido, assumindo assim a forma imóvel e resplandecente da glória (em grego, *doxa*). As hierarquias angelicais, que desistiram de todas as actividades de governo, permanecem inalteradas e passam a celebrar a glória de Deus. Ao ininterrupto ministério governamental dos anjos, segue-se agora o eterno canto que, juntamente com os anjos, também os beatos entoam em louvor de Deus. O poder coincide agora integralmente com o aparato cerimonial e litúrgico que antes acompanhava o governo como uma sombra enigmática. Amiúde tenho perguntado a mim próprio porque é que o poder, que é acima de tudo força e governo eficaz, precisa da glória. Na perspectiva da teologia cristã, em que o governo é algo essencialmente finito, a Glória é a forma em que o poder sobrevive

a si próprio e a operatividade impensável encontra o seu sentido no interior da ordem teológica.

A relação especial entre glória e inoperatividade é aquilo sobre o qual gostava de vos convidar a reflectir. Porquanto designa o fim último do homem e a condição que se segue ao Juízo Final, a glória ocupa o lugar da inoperatividade pós-Juízo, na qual se resolvem todas as obras e todas as palavras divinas e humanas. Mas a tradição hebraica conhecia também uma outra figura da inoperatividade, que encontrou a sua expressão grandiosa no sábado. A festa por excelência dos hebreus, o *shabat*, tem o seu fundamento teológico no facto de ter sido declarada sagrada não a obra da criação, mas a cessação de toda a obra no sétimo dia. A inoperatividade define assim aquilo que é mais próprio de Deus (“Só de Deus é verdadeiramente própria a inoperatividade (*anapausis*)”, escreve Fílon, “O sábado, que significa inoperatividade, é de Deus” e, ao mesmo tempo, o objecto da expectativa escatológica (“não entrarão no lugar do meu repouso” – *eis ten anapausin emou*, Sl. 95, 11)).

É precisamente esta identificação de Deus com a inoperatividade que se torna, no cristianismo, problemática, ou melhor, que se torna o problema teológico supremo, o do sábado eterno como condição final da humanidade. Assim, Agostinho conclui a *Cidade de Deus* – ou seja, a obra à qual entrega a sua meditação extrema sobre a teologia e a política – com a imagem de um sábado que não conhece ocaso (“*sabatus non habens vesperam*”). Ele pergunta-se o que é que farão os beatos no Paraíso no seu corpo imortal e espiritual e chega à conclusão de que, neste caso, não se pode falar propriamente nem de actividade nem de ócio e que o problema da inoperatividade final das criaturas ultrapassa a inteligência tanto dos homens como dos anjos. O que está aqui em causa, escreve, é “a paz de Deus, que, como diz o apóstolo, ultrapassa todas as inteligências”.

A visão desta impensável inoperatividade é, para Agostinho, tão difícil que a sua escrita se torna hesitante e quase parece balbuciar. Trata-se de um estado que não conhece inércia nem necessidade e cujos movimentos, impossíveis até só de imaginar, serão, de qualquer modo, cheios de glória e decoro. Para esta beata inoperatividade, que não é nem um fazer nem um não-fazer, acaba por não encontrar outra expressão adequada senão a de um sábado eterno, no qual Deus, os anjos e os homens parecem misturar-se e mergulhar no nada. Agostinho define a condição final como um sábado elevado à potência, um fazer descansar o sábado no sábado, um resolver-se da inoperatividade na inoperatividade: “Então Deus estará inoperativo ao sábado e tornará inoperativo em si próprio o mesmo sábado que nós seremos e este será o nosso sábado, cujo fim não conhecerá ocaso, quase um oitavo dia eterno... Lá estaremos inoperativos (*vacabimus*) e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. E isto será no fim sem fim.”

Se a condição final coincide com a glória suprema e se a glória nos séculos dos séculos tem a forma de um sábado eterno, o que nos resta agora investigar é precisamente o sentido desta intimidade entre glória e inoperatividade. No início e no fim do poder mais alto está, segundo a teologia cristã, uma figura não da acção e do governo, mas da inoperatividade. O mistério inenarrável, que a glória, com a sua luz ofuscante, tem de esconder, é o da divina inoperatividade, daquilo que Deus fazia antes de criar o mundo e depois de o governo providencial do mundo ter chegado a cumprir-se.

Se compararmos, como amiúde me tem acontecido, a máquina do poder com uma máquina para produzir governo, então a glória é aquilo que, na política como na teologia, assegura, em

última instância, o funcionamento da máquina. Ou seja, toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperatividade do poder; e todavia precisamente esta indizível, ingovernável vacuidade é aquilo que parece alimentar a máquina do poder, aquilo de que o poder tanto precisa, ao ponto de ter de o capturar e manter a qualquer custo no seu centro em forma de glória.

Na iconografia do poder, tanto profano como religioso, esta vacuidade central da glória, esta intimidade de majestade e inoperatividade, encontrou um símbolo exemplar na imagem do trono vazio.

Um primeiro testemunho, em Roma, encontra-se na *sella curulis* – o assento que pertencia aos magistrados republicanos no exercício da sua função –, que o senado atribuiu a César. O assento era exposto, vazio, nos jogos, enfeitado com uma coroa áurea cravada de pedras preciosas. Na época de Augusto, tanto testemunhos escritos como a sua imagem reproduzida nas moedas mostram que o assento dourado era regularmente exposto nos jogos. Sabemos que Calígula mandou colocar no Capitólio um trono vazio, perante o qual os senadores tinham de se curvar até ao chão.

Mas é no âmbito cristão, na grandiosa imagem escatológica da *hetoimasia tou thronou*, que enfeita os arcos triunfais e as absides das basílicas paleocristãs e bizantinas, que o significado cultural do trono vazio atinge o seu apogeu. Assim, o mosaico do arco de Sisto III em S. Maria Maggiore em Roma (século V) mostra um trono vazio cravado de pedras multicolores, no qual estão pousadas uma almofada e uma cruz; ao seu lado, entrevêm-se um leão, uma águia, uma figura humana alada, uns fragmentos de asas e uma coroa. Na basílica bizantina de Nossa Senhora da Assunção em Torcello, a *hetoimasia* no mosaico do Juízo Final exhibe o trono com a cruz, a coroa e o livro selado, ladeado no alto por serafins com seis asas e, nos dois lados, por duas grandes figuras angelicais. Em Mystras, na igreja de S. Demétrio, um fresco do

século XIII apresenta o trono vazio como que suspenso no céu, coberto por um pano purpúreo e rodeado por seis anjos celebrantes; logo acima, num losango de transparência cristalina, um livro, uma ânfora, um pássaro cândido e um touro preto.

Os historiadores costumam interpretar a imagem do trono como um símbolo de realeza, tanto divina como profana. Todavia, tal explicação nem sempre consegue dar conta do trono vazio na *hetoimasia* cristã. O termo *hetoimasia*, como o verbo *hetoimazo* e o adjectivo *hetoimos*, é, na tradução grega da Bíblia, um termo técnico que, nos Salmos, se refere ao trono de Jhwh: “O Senhor estabeleceu o seu trono nas alturas” (Sl.103,19); “Fixastes (*hetoimos*) o Vosso trono desde a eternidade” (Sl.93,2). *Hetoimasia* não significa o acto de preparar ou montar algo, mas o estar pronto do trono. O trono já está pronto desde sempre e desde sempre espera a glória do Senhor. Segundo o judaísmo rabínico, o trono da glória é uma das sete coisas que Jhwh criou antes da criação do mundo. No mesmo sentido, na teologia cristã o trono está pronto desde a eternidade, porque a glória de Deus é co-eterna com ele. *O trono vazio não é, então, um símbolo da realeza, mas da glória.* A glória precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim. E o trono está vazio não só porque a glória, embora coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, no seu íntimo, inoperatividade. A figura suprema da soberania está vazia.

Na majestade do trono vazio o dispositivo da glória encontra a sua cifra perfeita. O seu objectivo é o de capturar no interior da máquina governamental – para fazer dela o motor secreto desta – a impensável inoperatividade que constitui o mistério último da divindade. E a glória é quer glória objectiva, que exhibe a inoperatividade divina, quer glorificação, na qual também a inoperatividade humana celebra o seu sábado eterno. O dispositivo teoló-

gico da glória coincide aqui com o profano e podemos, portanto, servir-nos dele como do paradigma epistemológico que nos vai permitir penetrar o arcano central do poder.

Começamos então a perceber porque o cerimonial e as liturgias são tão essenciais para o poder. Neles está em causa a captura e a inscrição numa esfera separada da inoperatividade central da vida humana. O poder coloca firmemente no seu centro em forma de festa e de glória aquilo que aos seus olhos aparece como a incurável inoperatividade do homem e de Deus. A vida humana é inoperativa e sem fim, mas precisamente esta falta de operatividade e de fim tornam possível a actividade incomparável da espécie humana. O homem votou-se à produção e ao trabalho, por ser, na sua essência, totalmente destituído de obra, por ser um animal sabático por excelência. E a máquina governamental funciona por ter capturado no seu centro vazio a inoperatividade da essência humana. Esta inoperatividade é a substância política do Ocidente, o alimento glorioso de todos os poderes. Por isso, festa e ociosidade voltam incessantemente a surgir nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e também incessantemente neles naufragam. Eles são os restos enigmáticos que a máquina económico-teológica abandona na linha de rebentação da civilização e sobre os quais os homens voltam todas as vezes inútil e nostalgicamente a interrogar-se. Nostalgicamente, porque eles parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; inutilmente, porque, na verdade, não passam de escórias do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou nas suas rotações imparáveis.

A ideia de uma inoperatividade constitutiva da humanidade enquanto tal foi cursivamente avançada por Aristóteles numa passagem da *Ética à Nicómaco* (1097 b, 22, ss.). Na altura de definir a

felicidade como objecto último da ciência política, Aristóteles coloca o problema de saber qual seria “a obra do homem” (*to ergon tou anthropou*) e evoca a ideia de uma possível inoperatividade da espécie humana: “Tal como para o tocador de flauta, para o escultor e para qualquer artesão e, em geral, para todos os que têm obra (*ergon*) e actividade (*praxis*), o bom e o bem parecem consistir nessa obra, o mesmo deveria acontecer com o homem enquanto tal, admitindo que haja para ele algo parecido com uma obra. Ou dever-se-á dizer que para o carpinteiro e para o sapateiro há uma obra e uma actividade, enquanto para o homem não há nenhuma, pois nasceu sem obra (*argos*)?”. A ideia é logo abandonada e a obra do homem é identificada por Aristóteles na particular “operatividade” (*energeia*) que é a vida segundo o *logos*; mas que inoperatividade e *desœuvrement* definem a essência – ou mais ainda, a praxe específica – do homem é, como devem ter percebido, a hipótese que tenciono propor-vos agora. E não apenas por achar que só nesta perspectiva é possível encontrar uma resposta às perguntas que pusemos até agora: “Porque precisa o poder da inoperatividade e da glória? O que há nelas de tão essencial, pelo que o poder tenha de as inscrever a todo o custo no centro vazio do seu dispositivo governamental? Do que se alimenta o poder?”. Mas também por considerar que esta hipótese permite pensar de forma inédita tanto a política como, mais em geral, a esfera da acção humana.

Inoperatividade não significa, de facto, simplesmente inércia, não-fazer.

Trata-se, antes, de uma operação que consiste em tornar inoperativas, em desactivar ou des-œuvrer todas as obras humanas e divinas.

No fim daquele tratado sobre a servidão humana que é o livro iv da *Ética*, Espinosa utiliza a imagem da inoperatividade para definir a liberdade suprema que os homens podem esperar. Naquele seu simples, maravilhoso latim, Espinosa (com um termo

no qual é preciso entender um eco da *menuchah*, do descanso sabático de Deus) fala de uma “*acquiescentia in se ipso*”, de um descansar ou encontrar a paz em si próprio, que ele define como “um gáudio nascido disso, de o homem se contemplar a si próprio e [contemplar] o seu poder de agir”. O que significa “contemplar o seu poder de agir”? Como devemos pensar uma inoperatividade que consiste em contemplar o nosso poder, aquilo que podemos ou não podemos fazer?

Mais uma vez, a contemplação do poder não é simplesmente ócio e apraxia, mas algo parecido com uma inoperatividade interna à própria operação, que consiste em tornar inoperativo qualquer poder particular de agir e de fazer. A vida, que contempla o seu próprio poder, torna-se inoperativa em todas as suas operações.

Um exemplo vai permitir esclarecer como devemos entender esta “operação inoperativa”. O que é, aliás, um poema, senão aquela operação linguística que consiste em tornar a língua inoperativa, em desactivar as suas funções comunicativas e informativas, para a abrir a um novo possível uso? Ou seja, a poesia é, nos termos de Espinosa, uma contemplação da língua que a traz de volta para o seu poder de dizer. Assim, a poesia de Mandelstam é uma contemplação da língua russa, os *Cantos* de Leopardi são uma contemplação da língua italiana, as *Iluminações* de Rimbaud uma contemplação da língua francesa, os hinos de Hölderlin e os poemas de Ingeborg Bachmann uma contemplação da língua alemã, etc. Mas, em todo o caso, trata-se de uma operação que ocorre na língua, que actua sobre o poder de dizer. E o sujeito poético é não o indivíduo que escreveu os poemas, mas o sujeito que se produz na altura em que a língua foi tornada inoperativa, e passou a ser, nele e para ele, puramente dizível.

Se isto for verdade, então temos de mudar radicalmente o modo em que estamos habituados a olhar para o problema da re-

lação entre arte e política. A arte não é uma actividade humana de ordem estética, que pode, eventualmente e em determinadas circunstâncias, adquirir também um significado político. A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso. Por isso, a arte aproxima-se da política e da filosofia até quase confundir-se com elas. Aquilo que a poesia cumpre em relação ao poder de dizer e a arte em relação aos sentidos, a política e a filosofia têm de cumprir em relação ao poder de agir. Tornando inoperativas as operações biológicas, económicas e sociais, elas mostram o que pode o corpo humano, abrem-no a um novo, possível uso.

GIACOMO MARRAMAO

De *Weltgeschichte* à Modernidade-Mundo. O problema de uma esfera pública global

Prefácio: o Mundo e o Ocidente de hoje

O mundo e o Ocidente, e *não* o Ocidente e o mundo. Nesta provocante inversão da ordem das palavras, esta hendíadis segue de perto o título de uma famosa série de conferências: as Reith Lectures, palestras proferidas por Arnold Toynbee em 1952 a convite da BBC e publicadas no ano seguinte pela Oxford University Press (deste modo, publicadas antes da conclusão da monumental obra *Study of History*, publicada em dez volumes entre 1934 e 1954). Nunca, como neste caso, a inversão da ordem dos factores violou o axioma matemático segundo o qual o produto se mantém igual. Aqui, a inversão esboça uma alteração radical do significado e do sentido, de tal ordem que desafia o vértice óptico tradicional que, quer na filosofia da história quer nas ciências sociais dos séculos XIX e XX, atribuiu uma posição privilegiada ao Ocidente.

O próprio Toynbee antecipa a previsível objecção à inversão de termos que ele propõe: “Porque é que [...] o livro foi intitulado *O Mundo e o Ocidente*? Não será o Ocidente simplesmente um outro nome para uma qualquer parte do mundo com algum tipo de importância do ponto de vista prático hoje em dia? E, se o autor sente a necessidade de dizer algo acerca do resto do mundo não-Occidental, porque é que tem de pôr as duas palavras por esta ordem? Por que não escrever *O Ocidente e o Mundo* em vez de *O Mundo e o Ocidente*? Pelo menos podia ter colocado o Ocidente primeiro.”¹

A resposta é tão radical e acutilante que clarifica de alguma forma o ponto de vista interpretativo subjacente à abordagem comparativa das civilizações tomada numa obra tão vasta e ambiciosa como esta, comparável, nesta área, apenas com a de Fernand Braudel. Podemos resumir de forma drástica este ponto de vista interpretativo em três teses cardinais: *Primeira*, não só o Ocidente “nunca foi todo o mundo que interessa”, como também não foi “o único actor no palco da história moderna, nem mesmo no auge do poder ocidental (e este auge poderá já ter passado).” *Segunda*, no encontro entre o mundo e o Ocidente que dura há já quatro ou cinco séculos, a parte que teve a “experiência significativa” tem sido, até ao momento, não *o Ocidente*, mas *o Resto* – o resto do mundo. *Terceira*, no “embate” [urto] entre *o Ocidente* e *o Resto*, não foi o Ocidente a que recebeu um golpe do mundo, mas sim “o mundo que recebeu um golpe – e um golpe severo – do Ocidente”.²

A teoria de Toynbee do “embate” confronta-nos com o *longo prazo*, com a profundidade histórica e estrutural desse conjunto de acontecimentos actualmente agregados nesse ubíquo verbete que é a “globalização”: um entrelaçado de eventos que só podem ser compreendidos indo às raízes dessa “expansão do Ocidente sobre o mundo”³ que, se é certo que tem o seu *ponto de viragem* no final do século xv com a conquista dos mares e o descobrimento

do Novo Mundo, ainda assim encontra um referente significativo na história grega e romana do século iv a.C., com o advento do império Alexandrino. A marcha de Alexandre o Grande através da Ásia “produziu uma alteração tão revolucionária no equilíbrio do poder no mundo quanto as viagens de Vasco da Gama e de Colombo”.⁴ Não há dúvida que, ao transformar a Terra numa esfera circum-navegável, a conquista da América marca o início da globalização moderna; contudo, não é menos verdade que no século ii a.C., com a conquista da Índia até Bengala levada a cabo pelos Gregos e da fronteira do Atlântico representada pela península Ibérica e das ilhas Britânicas pelos Romanos, a civilização ocidental – ou seja, Greco-Romana – dessa época podia gabar-se de ter penetrado, graças à influência moral da sua cultura vitoriosa, aqueles que pareciam, na altura, os limiares de um planeta cuja forma e dimensão tinham já sido mais ou menos calculadas. O golpe do Ocidente causara, assim, ao mundo anterior ao advento do Cristianismo “um choque tão severo quanto o impacto da nossa cultura moderna ocidental lhe tem imposto desde o século xv da nossa era”.⁵

E, contudo, no movimento do centro radiante da tecnologia e cultura ocidentais da hegemonia grega e romana até à hegemonia da Europa moderna (que, de acordo com Toynbee, não pode ser compreendida sem a revolução científica para cuja incubação a civilização islâmica teve um contributo fundamental), e da Europa até à corrente supremacia americana e até ao “extremo Ocidente” representado pela zona do Pacífico, aquilo que muda não é apenas a ideia de Ocidente (com um paradoxal efeito de “orientalização” dos outrora centros dominantes), mas também a natureza e a configuração do “choque” entre o Ocidente e o mundo. Ao revisitá-la hoje, meio século mais tarde, a abordagem comparativa de Toynbee mostra-se – ainda que inevitavelmente condicionada

pelas vantagens do mundo bipolar – não só antecipatória da presente era em muitos aspectos; ela apresenta-se como um precioso correctivo para muitas genealogias filosóficas, nas suas reivindicações de reduzir os conflitos globais actuais a um domínio pela tecnologia que pode ser inscrita na matriz grega do Ocidente desde as suas origens. Se adoptarmos um projecto tão redutor, perdemos de vista não só a génese espúria da cultura “ocidental” a partir das civilizações do próximo e do extremo “Oriente”, conforme documentada pelos mais acreditados estudos de “orientalismo” (quero aqui mencionar o *Mesopotamia*, de Jean Bottero, que começa com uma introdução convenientemente intitulada “O Nascimento do Ocidente”),⁶ mas também perdemos de vista a natureza totalmente ocidental do dualismo “Oriente/Ocidente” que remonta à polaridade Gregos/Bárbaros introduzida por Heródoto no *incipit* das suas *Histórias*. Além disso, perdemos vista não só da deslocação para ocidente desse par de opostos, com a consequência de que com a identificação do Ocidente com a zona franco-germânica a Grécia acabou por ser considerada parte do “império do Oriente”, ao passo que hoje em dia a Europa é tratada como uma entidade ambígua e indecifrável pelo Ocidente por excelência, representado pelos Estados Unidos da América; perdemos de vista também as mudanças na forma e na estrutura do mundo produzidas subsequentemente pelas diversas fases do “embate”.

Foi só na época moderna, marcada – citando Carlo Cipolla – pela combinação letal do veleiro com o canhão,⁷ que a civilização ocidental sofre uma desterritorialização e contorna os impérios terrestres da Ásia *via* mar. Contudo, Toynbee interpreta este ponto de viragem, em que a técnica ganha autonomia e dá origem a um entrelaçado nunca antes visto de avanço industrial, poder militar e expansão comercial, recorrendo a um esquema binário absolutamente semelhante àqueles que ele próprio sempre

criticara. O choque entre o mundo e o Ocidente provocado pela expansão planetária da Europa moderna não seria mais do que uma *ocidentalização tecnológica* que se impôs com a retaliação de uma *des-ocidentalização espiritual*: “o presente encontro entre o mundo e o Ocidente desloca-se agora do plano tecnológico para o plano espiritual”.⁸

Um resultado destes – que parece ecoar, ainda que com tons e modulações bastante diferentes, um famoso ditado da grande “cultura da crise europeia” no século xx – depende, se o considerarmos cuidadosamente, da presença de uma tensão não resolvida que atravessa toda a estrutura da análise. Apesar da exortação inicial de “sair da [própria] pele nativa ocidental e olhar para o encontro entre o mundo e o Ocidente através dos olhos da grande maioria não ocidental da humanidade”,⁹ Toynbee é efectivamente incapaz de fugir ao preconceito subjacente às abordagens comparativas europeias, e continua a considerar a Europa e o Ocidente o centro de *radiação* da dinâmica global.

Actualmente, as perspectivas teóricas propostas por estudos culturais e pós-coloniais (H. Bhabha, G. Spivak, R. Young) forçam as elites intelectuais e políticas da Europa em direcção a uma corajosa relativização do papel ao qual haviam sido destinados pelo conceito moderno de História ao longo dos últimos dois séculos. O provocador convite para “provincializar a Europa”, dirigido às ciências sociais do Ocidente por um representante dos estudos subordinados como Dipesh Chakrabarty,¹⁰ desafia não só as “narrativas” tradicionais da filosofia da história, que apresentam o Velho Continente como o berço da *humanitas* e centro propulsor de uma dinâmica de universalização, como também as abordagens comparativas, que assumindo a excepcionalidade europeia transformaram a Europa no ponto radiante da modernidade destinada a espalhar-se por todo o globo – uma modernidade perante

a qual qualquer movimento ou tendência de mudança que venha de zonas extra-europeias ou não ocidentais é interpretado como uma mera manifestação “reactiva” aos processos expansionistas de modernização.

A partir dos antecedentes que acabei de delinear, vou agora tentar esboçar uma leitura da “hit waive” que atravessa presentemente o mundo globalizado e que, por um lado, tem a capacidade de tirar proveito do trabalho de “desconstrução” e *localização* da civilização europeia/ocidental realizado pelos estudos pós-coloniais, e por outro, é capaz de abordar o problema de uma possível *re-localização* da região europeia após o *desencanto*. O objectivo deste ensaio é questionar a existência (real ou virtual) de uma esfera pública global. Na minha opinião, esta é uma questão mais plausível (e analiticamente viável) do que as teses segundo as quais já existe uma “sociedade civil global”, ainda que *in nuce* (a *globale Zivilgesellschaft* de Ulrich Beck, que teria tomado o lugar da clássica *bürgerliche Gesellschaft* de tradição hegeliano-marxista).

Colocar uma questão destas implica, contudo, uma dupla operação: 1) estabelecer uma crítica da comunicação e 2) começar por ganhar consciência da existência, no mundo globalizado, de uma pluralidade de “esferas públicas da diáspora” (Arjun Appadurai)¹¹ que fogem à lógica territorial da soberania dos estados-nação e à forma como a sociologia, a começar por Roland Robertson, tem olhado até à data para o fenómeno da *glo-cal* (ou *glocalização*).¹²

A primeira operação fica, em regra, acessível através de algumas revisões recentes dos prognósticos optimistas da aldeia global levadas a cabo pelos teóricos da multimédia electrónica. Para estes, em vez de produzir uma única esfera, a rede originou uma multiplicidade de esferas centrífugas. A segunda operação traz à cena a relação problemática entre as duas dimensões do conflito de interesses (ou melhor, do conflito de preferências, dada a com-

plexidade do conceito de interesse após os séculos XVII e XVIII, que não pode, de todo, ser reduzida ao ambiente estritamente económico-utilitário) e do conflito de identidades.

Uma relação deste tipo pode ser resumida pelo par redistribuição-reconhecimento (que nos últimos anos tem estado no centro de um interessante confronto entre Nancy Fraser e Axel Honneth), e pode ser entendida, hoje em dia, apenas à luz de uma redefinição radical do conceito de esfera pública claramente demarcada quer do significado procedimental de Rawls quer do significado crítico-comunicativo de Habermas. Por um lado, a esfera pública política não pode ser considerada simplesmente como o espaço de um consenso imbricado que funciona na negociação das regras procedimentais da justiça que põe entre parêntesis o conflito das “noções globais” do bem. Por outro lado, também não pode ser entendido como uma mera troca comunicacional de argumentos racionais de valor que funcionam para uma *Verständigung* mais alargada e inclusiva; pelo contrário, tem de ser entendido como um encontro-confronto de “narrativas” que se relacionam com a organização da sociedade global e têm a sua origem em diferentes contextos de experiência e de mundos vivenciais.

Porém, uma complicação adicional surge da circunstância de, por causa do seu potencial de auto-justificação e de auto-legitimização (que não é inferior ao produzido pelos esquemas de argumentação racional de valores), as narrações têm de ser tomadas na sua *contingência*. Daqui deriva uma dupla exigência: 1) substituir a noção de tolerância pela de respeito mútuo entre identidades e culturas (um “respeito” que, por um lado, toma em consideração o apelo de Derrida para a *responsabilidade* entendida como um “responder a” em vez de uma “réplica de”, ou seja, enquanto uma disponibilidade para ser questionado pelo outro,

e, por outro lado, não excluir a contaminação, o confronto e, em última análise, o próprio conflito; e 2) subtrair a categoria do reconhecimento das tentações supremacistas condescendentes e relativistas.

Um passo argumentativo deste género implica, antes de mais, uma distinção clara entre *relativismo cultural* (a aquisição relevante e ponto de viragem da grande antropologia do século xx) e *relativismo ético*; e, em segundo lugar, implica uma dissociação das noções – frequentemente assimiladas de modo errado ou inadequado – de *incomensurabilidade* e de *incomparabilidade* entre hierarquias de valores diferentes. De uma forma resumida, o facto de não existir um parâmetro único de comensurabilidade entre os contextos simbólico-culturais (conforme ensinado por Isaiah Berlin) não significa *eo ipso* que estes sejam incomparáveis entre si.

Uma esfera pública que é construída em torno de premissas deste género terá de sujeitar-se ao critério de uma *política universalista da diferença*, fortemente demarcada, por um lado, da política universalista da identidade do género do Iluminismo (que encontra a sua mais nobre declinação com Kant) e, por outro lado, das políticas anti-universalistas da diferença (que são avançadas na América do Norte pelos comunitaristas e por algumas versões do multiculturalismo, e na Europa pela etnopolítica “orientada para a segurança” de diversos movimentos regionalistas e liguistas [*leghismi*]).¹³

As teses que acabei de enunciar baseiam-se em dez argumentações, através das quais eu abordo e desenvolvo a leitura interpretativa do mundo global que tentei propor num trabalho recente, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*.¹⁴

Argumentações

1. *Era Global: Oportunidades e Riscos*. O título do livro, *Passaggio a Occidente* [*Passagem a Ocidente*], abrange a questão fulcral da tese. A meu ver, o conjunto heterogéneo de fenómenos que estamos habituados a agregar no quadro da “globalização” não pode ser entendido quer em termos de homologação universal através de “um pensamento único” (Francis Fukuyama), ou seja, da “ocidentalização do mundo” (Serge Latouche),¹⁵ quer em termos do “choque civilizacional” (Samuel Huntington),¹⁶ mas sim em termos de uma passagem a Ocidente. O termo “passagem” deve ser lido com o seu duplo significado de *viagem* e *mudança*, de *risco* e *oportunidade*. O processo que, tendo começado no final da década de 1980, está a ocorrer perante o nosso olhar é, em última análise, nada mais do que uma *passagem* impenetrável de toda a cultura *no sentido Noroeste* – uma movimentação perigosa no sentido da modernidade, destinada a produzir profundas transformações nas economias, sociedades e estilos de vida, não só dos “outros”, mas também da própria civilização ocidental. No título deposita-se, pois, a tese que conduz as múltiplas “circum-navegações” do livro. Em certo sentido, este abrange *in nuce* a minha tematização filosófica desse conjunto de fenómenos frequentemente “heterólogos” que é geralmente sintetizada nas áreas culturais e linguísticas germânicas e anglo-saxónicas sob o rótulo de “*globalização*” e que na área cultural e linguística românica, comum aos países neo-latinos, dá pelo nome “*mundialização*”.

2. *Pós-modernismo ou Modernidade-Mundo?* Em que sentido se pode distinguir uma diferença entre dois lemas geralmente utilizados como sinónimos? A *mundialização* é um termo carregado de implicações simbólicas, mais do que semânticas, do

latim *mundus*, numa referência inevitável à ideia de “mundanização” e, assim, “secularização”. Expressões como “mundial” e “mundano” contêm uma referência incontornável à noção de *saeculum* e, conseqüentemente, ao campo de tensões entre o transcendente e o imanente, o céu e a terra. Pelo contrário, a globalização transporta consigo a ideia de plenitude espacial de um tal processo, a ideia de um mundo que se tornou finalmente num globo circum-navegável – esta é, contudo, uma ideia que tem sido rejeitada das mais variadas e controversas maneiras. Muitos (acima de tudo Martin Albrow) reivindicam que a globalização é um fenómeno pós-moderno, um novo filme com um argumento *toto coelo* diferente de todos os outros filmes vistos até à data. É como se nos dissessem: o filme da modernidade acabou, agora começa o filme global. É uma posição com a qual não me identifico, pela simples razão, mas decisiva, de que nas fases e épocas históricas não se sucedem originando princípios e fins absolutos. Tal como não há filmes que começam e filmes que acabam, também não podemos dizer que até certo momento (A Primeira Guerra Mundial? A Segunda Guerra Mundial? A queda do muro?) existia um espaço moderno e que agora começou um espaço inteiramente novo que seria o global. Quero com isto dizer que entre duas épocas ou, se preferirem, entre dois arranjos espaciais não existe um limiar absoluto nem uma ruptura longitudinal. Em suma, temos de compreender que, na sua génese e na sua estrutura, o espaço global não pode ser concebido senão como *consequência da modernidade* (Anthony Giddens).¹⁷ Quero esclarecer que defender uma reivindicação destas não é o mesmo que dizer que não existem ou que não podem existir pontos de ruptura. Simplesmente significa que, precisamente para alcançar os aspectos actuais da novidade do espaço global, é necessário considerá-lo numa perspectiva que o relaciona de perto com o processo modernista de secularização.

Partindo de uma natureza endógena, ou seja, interna aos países ocidentais de tradição judaico-cristã, a dinâmica deste processo tornou-se exógena a ponto de afectar as realidades socio culturais e experiências religiosas mais remotas.

Neste sentido, mais do que o advento da “condição pós-moderna” (anunciada num panfleto com o mesmo título por Jean-François Lyotard em 1979), a globalização parece marcar um trânsito problemático e acidentado da nação-modernidade para o mundo-modernidade.

3. *Padronização e Diferenciação*. Temos de evitar a alternativa paradigmática de acordo com a qual a globalização é a homologação total ou o choque civilizacional. Em vez disso, estou convencido de que a padronização e a diferenciação são duas faces de um mesmo processo – duas tendências que se integram e refutam simultaneamente. Observando as coisas nesta perspectiva, as teses contrárias de Fukuyama (homologação universal sob o signo do individualismo competitivo) e de Huntington (o mundo pós-Guerra Fria como palco de um conflito intercultural ao nível planetário) parecem não tanto uma alternativa drástica, mas sim como duas meias verdades. Por um lado, a globalização é a padronização tecno-económica e financeiro-mercantil com o fenómeno conseqüente da desterritorialização e crescente interdependência entre as diversas zonas do planeta; contudo, por outro lado, é uma tendência igualmente acelerada de diferenciação e reterritorialização de identidades – de relocalização dos processos de identificação simbólica. Entre os dois aspectos, que o léxico sociológico tende a resumir no oxímoro *glocal*, existe, a meu ver, uma relação interfacial. Mas, ao mesmo tempo, pode ocorrer um perigoso curto-circuito com efeitos paralisantes.

4. *O curto-circuito do “glocal”: uma interpretação filosófico-política.* O que é, precisamente, o fenômeno do curto-circuito? O curto-circuito é originado pela quebra de uma ligação intermediária na moderna ordem internacional que surgiu dos massacres das guerras civis religiosas entre católicos e protestantes, e que foi sancionada pela Paz de Vestfália em meados do século XVII. Esta é a ligação representada pelo Estado-Nação e pela estrutura que o suporta: o isomorfismo entre pessoas, território e soberania. Neste ponto é necessário esclarecer de uma vez por todas a questão do *long seller* da “crise do Estado” que atravessa todos os grandes debates filosóficos e jurídico-políticos desde o início do fim do século XX. O centro da controvérsia em torno de temas como a obsolescência do Estado-Nação, a erosão da soberania, etc., não pode ser abordado de um ponto de vista puramente sociológico. Isso acontece pela simples razão de que a aplicação dos métodos quantitativos da sociologia nos forneceria um resultado diametralmente oposto ao diagnóstico da crise do Estado. Se analisássemos o estado de saúde do Estado de uma perspectiva quantitativa e através do recurso exclusivo ao método de medição, o resultado seria que hoje em dia esse estado de saúde seria excelente, dado que desde 1989 o mundo viu um verdadeiro *boom* no surgimento de Estados nacionais e sub-nacionais (hoje há muito mais Estados a fazerem parte da Organização das Nações Unidas que antes da queda do muro de Berlim), e as instâncias e funções do Estado não diminuiram, tendo-se antes expandido. O declínio do Estado tem de ser lido, não em termos puramente sociológicos ou quantitativos, mas em termos políticos e qualitativos – focando a *eficácia* da soberania dos estados individuais. A situação do Estado no seio do mundo global devolve-nos, portanto, o paradoxo de uma “saúde mortífera”, de um “declínio no crescimento” – de um grau de eficácia inversamente proporcional à taxa de expansão

quantitativa. É precisamente o inexorável retraimento da eficácia das prerrogativas da soberania territorial na determinação da “quebra” na função intermediária entre o global e o local, uma função que durante a modernidade foi levada a cabo pelo Estado. O “curto-circuito” ocorre porque os Estados soberanos individuais são pequenos demais para confrontar os desafios do mercado global e grandes demais para controlar a proliferação dos assuntos, reivindicações e conflitos induzidos por diversos regionalismos. Assim, surge aquilo a que no meu livro chamo as “tenazes” da globalização. Também em relação a este assunto me parece apropriado dissipar alguns equívocos. Seria demasiado simples interpretar o hífen em “glo-cal” como um mero sinal de disjunção e não como um sinal de conjunção (seguindo assim a chave interpretativa proposta por Zygmunt Bauman nos seus ensaios ainda assim dignos de mérito) – como uma simples linha de separação entre o cosmopolitismo dos ricos, vistos como a sociedade do *jet set* indiferente a qualquer fronteira, e o regionalismo dos pobres, constrangidos e encerrados nos seus locais cada vez mais marginais e periféricos. Se as coisas fossem realmente assim, a condição global seria muito pouco paradoxal e muito mais tranquilizadora. Mas o que acontece é o inverso: o paradoxo com que temos de lidar hoje é um cosmopolitismo dos pobres perante um regionalismo dos ricos. Isto é tão pertinente que a ferramenta mais adequada para avaliar a intensidade das reivindicações regionalistas e de autonomia parece ser o “ricómetro”. De outro modo, não podemos compreender porque é que as políticas de descentralização estão mais presentes nas regiões mais ricas do planeta (do Nordeste de Itália a outras regiões prósperas da Europa, dos países do Mercosul aos do Sudeste Asiático), enquanto os pedidos do universalismo vêm das regiões mais pobres. Que fique claro que isso não significa que os pobres sejam imunes ao vírus global,

a essa verdadeira “pandemia” a que eu chamo a obsessão identitária. Limito-me a dizer que o impulso para a invenção de uma identidade comunitária reconhecível e caracterizada *per differentiam* em relação a todas as outras – com a conseqüente fragmentação da sociedade global numa pluralidade de “esferas públicas da diáspora” – constitui um fenómeno reactivo: um mecanismo de defesa-reacção a *esta* globalização. Esta é uma globalização que homologa mas não universaliza, comprime mas não unifica. Assim, por detrás da falsa aparência da “política da diferença”, produz uma proliferação constante da lógica da identidade. Todas as mudanças significativas na história do homem foram precedidas de grandes eventos migratórios: por contaminações de culturas (e, naturalmente, também por reacções alérgicas às crescentes sinergias). É exactamente a isto que estamos a assistir quer na cultura ocidental pejada de processos migratórios quer noutras culturas que, apesar de dominadas pela figura do nómada ou do migrante, desejam um processo de contaminação conosco.

5. *Redistribuição/reconhecimento: o conflito de interesses e o conflito de identidades.* Nesta altura surge inevitavelmente a questão dos actores da nova dimensão do conflito mundial. A natureza do conflito global representa certamente uma das questões determinantes dos tempos que correm. Estamos a aproximar-nos de formas de conflito muito diferentes daquelas a que a modernidade nos habituou. No mundo globalizado, a natureza do conflito é simultaneamente pós-nacional e transcultural: ultrapassa as fronteiras do Estado-Nação e atravessa identidades culturais e linguísticas. Com isto quero dizer que no mundo globalizado não são só as culturas, mas também as religiões que aparecem enquanto sujeitos e referentes no conflito. Porém, as religiões complicam e desestabilizam a linearidade geométrica do choque civilizacional de

Huntington. Se considerarmos cuidadosamente, a forma do conflito global parece muito mais próxima das guerras religiosas que antecederam o nascimento dos modernos Estados seculares que de um choque de alegadamente monólitos culturais. O facto de as religiões se apresentarem como um momento importante no conflito global parece-me uma prova de fundo para a tese que tentei delinear no meu livro e que tive oportunidade de discutir nos últimos meses, descobrindo convergências significativas com Marc Augé, um grande antropólogo e extraordinário analista da “dinâmica cultural” – que as religiões são por definição agregados identitários do tipo transcultural. As grandes religiões nunca se identificam com apenas uma civilização. Nenhuma das “religiões mundiais” pode ser reduzida a uma dimensão e latitude monocultural. Isto acontece certamente na religião islâmica, que nós ocidentais temos a tendência a identificar com o mundo árabe, apesar de ser uma linha que vai de Marrocos à Indonésia e se estende por tradições históricas e realidades culturais muito diferentes.

É, contudo, necessário tomar em consideração que este fenómeno, frequentemente reduzido a estereótipos do tipo o “regresso do sagrado”, traz consigo uma mudança radical e silenciosa na função da religião no seio do mundo globalizado. Já não nos relacionamos com a “religião invisível”, que uma falsa previsão confinou precipitadamente à privacidade do foro interior, nem com uma “religiosidade” entendida como uma surpreendente vitalidade da fé após a morte das ideologias; em vez disso, relacionamos-nos com religiões (no plural) como factores de identificação simbólica e de pertença. São factores de identificação e também de conflito, exactamente pela mesma razão. Este conflito não pode certamente ser reduzido ao modelo utilitário da racionalidade do individualismo moderno; contudo, também não pode ser entendido por recurso à pura lógica do interesse ou do poder. Dito isto,

não devemos pensar que nestes novos conflitos não está presente a componente material e estratégica. Seja qual for a fase histórica, não conseguimos observar um entrelaçamento inextricável das duas dimensões de “contrato” e “conversão” (A. Pizzorno), de “conflito redistributivo” e “luta por reconhecimento” (Nancy Fraser/Axel Honneth), de interesses e identidade, de vontade de poder e vontade de valor. Tal como a dimensão ética e identitária esteve presente também na luta de classes mais industrial e sindical, também a dimensão do interesse económico esteve longe se estar ausente das guerras religiosas entre os católicos e os huguenotes em França. Contudo, a questão é a de identificar, vez após vez dentro do aspecto constante do entrelaçado, a “característica dominante” que imprime a sua forma distintiva ao conflito. Neste sentido, para caracterizar a natureza do conflito global no meu livro, pensei que tal característica dominante poderia ser identificada no momento identitário. Com isto não quis de todo colocar a hipótese de uma espécie de “passagem do testemunho” do domínio industrial do conflito de interesses para o domínio pós-industrial do conflito de identidades; o que tentei foi realçar como, na fase actual, o momento identitário tende a encapsular dentro de si também o momento utilitário. No nosso mundo, parece cada vez mais difícil fazer a pergunta clássica do individualismo moderno “—O que quero?” sem antes perguntar “—Quem sou eu?”. A interrogação simbólica no que toca à identidade aparece assim como uma condição *sine qua non* para podermos identificar os nossos próprios interesses e a nossa escala de preferências.

6. *Diferença* – não *diferenças*. Qual é a repercussão que tudo isto pode ter ao nível da política real? Na minha opinião, as repercussões são vastas tanto na teoria como na prática, tanto na constelação conceptual como na realidade efectiva do “político”. A nova

forma do conflito afecta o paradigma contratual da modernidade política no seu âmago, uma modernidade política que vê a sua representação simbólica clássica na imagem do Estado-Leviatã como uma macro-estrutura ou máquina gigantesca. Por causa da pressuposição “isométrica” inerente ao contratualismo, as técnicas procedimentais do Estado-Leviatã (não apenas do Leviatã absoluto de Hobbes, mas também do Leviatã democrático de um teórico liberal como Rawls) só são capazes de reger conflitos de interesse, mas *não* – e este é o ponto crucial – conflitos de identidade, através de medidas compensatórias de justiça distributiva.

Para resolver de um modo liberatório o esperado antagonismo catastrófico entre o universalismo neutralizante do Estado moderno e o fetichismo identitário do comunitarismo e de certas variações de multiculturalismo, propus uma esfera pública global marcada por uma política universalista da “diferença”. Digo *diferença* no singular e não no plural (as famosas *diferenças culturais* acerca das quais todos ou quase todos falam hoje em dia). Para o explicar melhor, eu entendo a diferença não como um espaço, assunto ou condição particular, mas como um “vértice óptico” capaz de, no plano teórico, quebrar com o paradigma distributivo e centrado no “estado” da política e de, no plano prático, acabar com a isometria das instituições democráticas estruturalmente incapazes de lidar com as novas formas de conflito. Longe de ser uma terceira via entre o universalismo e as diferenças, entre o liberalismo e o comunitarismo – os cemitérios do século XIX estão cobertos de terceiras vias, como bem sabemos – a minha proposta procura reconstruir o universal, não baseado na ideia de um denominador comum, mas no *critério* da diferença. O princípio de reconstrução do universal só pode, por isso, ser compreendido em termos de uma *síntese disjuntiva* – baseada no pressuposto da diferença particular de cada um, inalienável e inapropriável. No meu

conceito de universal, a relação só pode ser correctamente pensada como uma relação entre *singularidades irreductíveis e mutuamente inassimiláveis*. Isto encontra-se exactamente nos antípodas da concepção de um elo social tomado como pertencente a uma substância identitária comum (Comunidade, Estado, mas também Razão, Humanidade, Língua). Ao activar o critério da diferença, também se torna possível esmagar outra equação: a que relaciona a incomensurabilidade e a incomparabilidade das culturas.

7. *Incomensurabilidade e incomparabilidade*. A incomensurabilidade e a incomparabilidade das culturas – outros conceitos que têm de ser clarificados. Avancemos por ordem. Um dos resultados mais preciosos da etnologia do século xx foi a aquisição do relativismo cultural com o consequente desencanto no que toca às implicações de hegemónicas e supremacistas do universalismo ocidental. Levar a sério a “revolução de Copérnico” levada a cabo pela notável antropologia dos séculos xix e xx significa, de uma forma resumida, tomar o carácter rigorosamente contextual (e, por isso, relativo) das culturas e a demissão de qualquer reivindicação *a priori* de validade universal dos nossos valores e estilos de vida como pontos de partida para qualquer análise ou projecto político. É isto que vemos já prefigurado de um modo genial no ambiente do mundo religioso e na conquista do Novo Mundo, nessa extraordinária *ouverture* do desencanto moderno representada na obra de Montaigne *Essais*: é fácil de dizer “canibais”. Toda a cultura é um mundo, uma constelação de símbolos e valores que têm de ser analisados em primeiro lugar *iuxta propria principia*, sem projectar os nossos próprios parâmetros culturais nesse universo simbólico. Tudo isto, repito, é incontestável – e é parte integrante das grandes lições aprendidas ao longo dos séculos passados. Contudo, devemos considerar dois aspectos que eu tentarei agora

introduzir sob a forma de perguntas. Primeiro, poderemos ter a certeza de que, apesar de, ou talvez precisamente, por revertermos a óptica tradicional supremacista e colonialista para uma relativista – até ao extremo das ideologias do terceiro mundo – não estamos efectivamente a olhar para os outros “com um olhar ocidental”? Segundo, quem disse que a incomensurabilidade das culturas – ou seja, a ausência de apenas um padrão de avaliação – tem necessariamente de ascender à sua incomparabilidade e incomposicionalidade? Pelo contrário, é precisamente a resposta das realidades culturais ou *cosmoi* a diferentes “métricas” que, por vezes, tem a capacidade de dar origem a composições criativas que duram mais do que muitas formas simbólicas alegadamente homogéneas. Porém, neste ponto, deveríamos abordar outra questão que eu vou meramente referir: um dos temas na ordem do dia é a necessidade de uma crítica do conceito da cultura entendida como um sistema fechado e de auto-suficiência insular, e suposição da ideia de múltipla identidade como a única forma possível de acesso comparativo ao evento das civilizações.

8. *Esfera pública e retórica: entre a argumentação e a narração*. O que foi dito até agora pode ser verdade do ponto de vista teórico. Contudo, na prática, como podemos obter diferentes composições entre culturas incomensuráveis?

Tal como mencionei no Prefácio, não acredito que esteja a ser formada uma sociedade civil global; no estado em que as coisas estão actualmente, global é apenas a combinação de informações de mercado, com os sítios a partir dos quais estamos constantemente a ser bombardeados, graças às tecnologias de tempo real. E não acredito num advento iminente da república cosmopolítica previsto há mais de dois séculos por Immanuel Kant, nem da *civitas maxima* postulada no século passado por um jurista como

Hans Kelsen. Contudo, estou convencido de que, a médio prazo, é possível trabalhar numa recomposição das diversas “esferas públicas da diáspora” (como são denominadas por Appadurai, um representante significativo dos *estudos pós-coloniais*) no seio de uma esfera pública global marcada pelo universalismo da diferença. Tal esfera pública (que inicialmente terá de se desenvolver a partir de macro-regiões – começando na Europa, mas isso é apenas um desejo meu) não restringirá a confrontação entre as *Weltanschauungen* – entre as visões da vida e do mundo – de diferentes grupos à negociação de normas de procedimento de acordo com o método de consenso de intersecção ou sobreposição contemplado pelo liberalismo político. Mas também não se limitará ao funcionamento, conforme postulado por Habermas, como um campo de confrontação – orientado para o acordo – entre modelos e esquemas de argumentação orientados para uma justificação das diferentes opções de valores. Apesar de representar um progresso indiscutível quando comparado com as versões estritamente procedimentais da democracia, uma tal proposta tem, no entanto, o inconveniente de uma discriminação explícita entre sujeitos com e sem competências de comunicação-argumentação. Contudo, mesmo os sujeitos com uma forte deficiência na lógica da argumentação racional-discursiva podem ser capazes de justificar as suas opções éticas ou de tomar responsabilidade pelas consequências que a adesão a certas normas e estilos de vida implicam na sua própria existência.

A dimensão relacional-comunicativa criada pela esfera pública não pode ser apenas argumentativa; tem de ser também narrativa. Podem existir sujeitos que, apesar de não serem capazes de produzir uma justificação argumentativa para os seus valores, cultura e visão do mundo, são contudo capazes de narrar a experiência desses mesmos valores, por eles assumidos

diariamente – ao que tudo indica, uma experiência que não é apenas racional mas também emotiva. Uma jovem islâmica a viver na *banlieue* de Paris – para usar um exemplo óbvio, mas dramaticamente próximo – pode não ter a capacidade de argumentação para defender a sua escolha (mais ou menos livre) de usar o véu, mas não é por isso que ela não será capaz de narrar a *experiência emotiva-racional do valor* das consequências de tal decisão e as suas implicações existenciais. Na esfera pública, o direito à cidadania não se deve apenas a procedimentos formais de direito (que são certamente essenciais e inalienáveis, pois sem eles não nos poderíamos chamar realmente livres) nem à lógica de argumentação. O espaço Cosmopolita, da cidade global, tem de estender os direitos de cidadania – transgredindo a interdição de Platão – também à retórica, à narração na primeira pessoa, à experiência das vozes que narram. Porém, isto não autoriza – e é bom realçá-lo bem – a aceitação das narrações sem reservas. Nada garante, de facto, que uma estratégia narrativa não tenha implicações auto-justificativas e auto-apologéticas, tal como uma estratégia argumentativa do tipo ideológico. Na mistura inevitável de razão e experiência, argumentação e narração, que marca as relações entre os diferentes grupos humanos no seio do mundo “glocalizado”, uma esfera pública democrática pode efectivamente aceitar a retórica. Contudo, conforme adequadamente notado por Carlo Ginzburg, na condição de se tratar de uma *retórica com provas*, e não de uma retórica sem provas. Este é o passo a dar se quisermos deixar para trás a versão etnocêntrica do universalismo, bem como as derivas niilistas desse materialismo histórico que considera as formas de auto-conhecimento de cada cultura particular um princípio *a priori*, tornando assim a incomensurabilidade num sinónimo de incomparabilidade e incomposicionalidade.

Só existe uma forma de enfrentar os “riscos globais” ligados ao corrente *interim* entre o deixar de ser da velha ordem interestadual e o ainda não da nova ordem transnacional que está com dificuldades em definir-se: investir, como mencionei anteriormente, na reconstrução do padrão do universalismo do Iluminismo baseado no *criterion*, o factor de discriminação, e o vértice óptico da diferença. Por outras palavras, a questão é delinear uma política universalista da diferença traçando uma linha de demarcação dupla: por um lado, em relação à política universalista da identidade, cuja mais nobre expressão acontece no programa ético transcendental de Kant; por outro lado, no que toca à política anti-universalista das diferenças, que na América do Norte é levada a cabo pelos comunitaristas e na Europa pela etnopolítica dos diversos regionalismos e movimentos separatistas tipo Liga Norte. Claro que isto não é uma solução, mas mais... uma moral provisória. Contudo, como tentei explicar no meu livro, nesta fase de transição, de uma “passagem a ocidente”, destinada a durar ainda algum tempo, teremos de escrever *universalidade* com uma mão e *diferença* com a outra, e evitar a tentação de escrever as duas com a mesma mão, pois seria a mão errada em qualquer dos casos.

9. *Oriente/Ocidente: um mitologema especular.* O Oriente e o Ocidente são cada vez mais identificados como os dois extremos daquilo que é actualmente definido como um “choque civilizacional”. Contudo, é necessário ir além dos dois mitos especulares do Oriente e do Ocidente. Na minha opinião, a contradição fundamental do mundo global não é dada, conforme a hipótese formulada por Huntington, pelo choque entre o Ocidente e o Islão, mas pelo confronto com o gigante asiático. Não quero com isto negar ou subestimar a dimensão do perigo que o terrorismo islâmico representa a curto e médio prazo, especialmente enquan-

to o campo de gestação de conflito que é a questão da Palestina continuar sem solução. Penso apenas que, uma vez que as tendências fundamentalistas são um sinal de frustração identitária, a exasperação terrorista é igualmente um sintoma de impotência, e não de força no mundo islâmico. Apesar da atrocidade que constituiu, o terror global do 11 de Setembro de 2001 (e do 11 de Março de 2004) é uma reacção desesperada contra o processo de modernização e secularização. É uma reacção cuja intensidade é inversamente proporcional à capacidade do *multiverso* muçulmano para se configurar como uma alternativa global real ao Ocidente. Graças à relação originária com a técnica inscrita no código genético da sua civilização e graças à sua capacidade de apropriação e profunda inovação de tecnologias ocidentais, a China consegue, pelo contrário, delinear um perfil de uma *outra globalização*, promovendo uma economia produtiva capitalista baseada, não em princípios competitivos individualistas, mas em princípios comunitários paternalistas.

O facto de que o século XXI será marcado, com toda a probabilidade, pelo desafio entre duas versões concorrentes do global – a versão individualista americana e a versão comunitária asiática – com base no terreno partilhado da produtividade e inovação tecnológica aceleradas conduz-nos a rever de uma forma radical alguns dos famosos diagnósticos e prognósticos elaborados pela ciência ocidental no curso dos últimos dois séculos. Refiro-me, em particular, ao julgamento substancialmente depreciativo da ética do Confucionismo proferido no passado na *Religionssoziologie* de Max Weber, que ainda hoje é o mais importante retrato comparativo de culturas que temos disponível. Para Weber, o Confucionismo é uma moralidade de obediência e adaptação ao mundo que é disfuncional em relação à criação de uma conduta de vida prática activa e, por isso, de um sistema socio-económico

produtivo e dinâmico. Conforme tentei destacar no meu livro, a distorção óptica da previsão de Weber depende da assunção do estilo de vida puritano do Protestantismo – com uma orientação simultaneamente ascética e secular – como protótipo da ética capitalista e, ao mesmo tempo, como parâmetro de comparação entre diferentes “religiões mundiais”. O julgamento que Weber fez do Confucionismo é, portanto, viciado pela assunção de um “ascetismo intramundano” como a forma perfeita de realização de uma sociedade produtiva. Não é por acaso que são exatamente as características identificadas por Weber como passivas, adaptativas e não produtivas no Confucionismo que estão a produzir um modelo alternativo de globalização, que – sejamos claros – estou longe de defender. Não podemos esquecer que os ditos “valores asiáticos” publicitados pelas elites da China e dos países da macro-região do Sudeste Asiático exigem sem hesitação a subordinação do indivíduo à autoridade do Estado, a submissão dos direitos do indivíduo ao colectivo. Seria, contudo, errado subestimar a eficácia de alguns aspectos dessa mensagem – por exemplo, a necessidade de manter a harmonia na relação entre as gerações – em comparação com a marginalização dos velhos e o isolamento dos indivíduos que caracterizam o “grande gelo” das nossas civilizações ocidentais.

De qualquer modo, este é um desafio que não pode ser enfrentado se não sujeitarmos a uma crítica os estereótipos tradicionais do Oriente criados pela nossa cultura. Conforme declarou Karl Jaspers, o dualismo “Oriente-Occidente” é um produto típico do pensamento ocidental, e desconhecido das civilizações asiáticas (será por acaso que foi um filósofo da crise europeia como Jaspers a pressagiar a crítica pós-colonial dos sistemas binários – civilizado/bárbaro, colonizador/colonizado, racismo/anti-racismo – como formas funcionais de estigmatização da alteridade, mesmo

na sua forma espelhada invertida, na continuação da hierarquia?). Contudo, neste ponto, o facto de a Europa cultural (antes mesmo que a política) assumir a radicalidade da crítica dos dualismos ocidentais e a lógica das oposições simétricas implica uma consequência inevitável que se resume ao dever imperioso de tomada de responsabilidade perante as mudanças globais. É o “dever” de finalmente representar o papel do actor global e delinear a sua alternativa original quer para o (alegado) individualismo “americano” quer para o (alegado) comunitarismo “asiático”. Isto implica, porém, um trabalho de desconstrução rigorosa da polaridade de opostos “Oriente-Occidente” (recorrendo à análise diferenciada capaz de identificar a existência de uma pluralidade de “orientes” e de “ocidentais”, conforme sugerido por Amartya Sen), mas implica também a árdua tarefa de redefinir radicalmente ambos os termos do par – nomeadamente, indivíduo e comunidade –, que são classificados sem critério segundo uma lógica binária e agrupados nos dois pólos de forma arbitrária com demasiada frequência.

10. Cosmopolis e filosofia: para um dialégein global? Cheguei, portanto, ao último passo do meu percurso argumentativo. Qual é o papel da filosofia hoje, neste tempo suspenso entre o deixar de ser da velha ordem interestadual e o ainda não da nova ordem transnacional? Projectada no cenário global, a filosofia – entendida não na generalidade como um caminho para a sabedoria ou uma visão do mundo, mas sob a forma estrita do questionar, do conhecimento socrático, focado na dialéctica e no diálogo – é uma espécie de “cartão de visita” com o qual a Europa (que é a primeira raiz da civilização ocidental) se deveria apresentar de uma forma sóbria às outras grandes culturas do planeta e confrontar-se com as suas formas específicas de conhecimento, diferentes do conhecimento filosófico. Expressões como “filosofia indiana”, “filosofia

chinesa” ou “filosofia africana”, etc., só podem ser adoptadas num sentido genérico e metafórico. No multiverso intercultural do global, ou melhor, do glocal, a filosofia encontra-se despida das suas reivindicações tradicionais de universalidade e, por isso, inevitavelmente relativizada. Contudo, tenho a impressão de que, apesar do espaço incomensuravelmente mais amplo em que tem de operar, a filosofia encontra-se hoje, no mundo globalizado, numa situação espiritual semelhante àquela em que se encontrava nos seus primórdios com Sócrates, na *polis* de Atenas do século v a.C. Necessita de desbravar um novo caminho, um método, uma forma de questionar capaz de escapar à alternativa paralisante entre as sábias visões do mundo dos primeiros pensadores pré-socráticos (*sophoi*, e não *philo-sophoi*, ou seja, sábios, e não amigos da sabedoria) e o relativismo absoluto de grande sofística. Renovar “o momento socrático” hoje em dia, nesta Kakania ou Babel global, significa, por um lado, escapar às garras das reivindicações normativas dos grandes cosmólogos e biocientistas e, por outro, ao falso desencanto da verdade proclamado universalmente pela *bricolage* hiper-relativista pós-moderna.

Jogar o jogo socrático do *dialégein*, o jogo da confrontação dialéctica de pontos de vista, é hoje em dia ainda mais difícil quando pensamos que os destinatários e interlocutores deste jogo já não são os cidadãos atenienses, mas os nómadas e migrantes que vieram para a cidade cosmopolita vindos das mais variadas regiões, idiomas e tradições. Contudo, possivelmente, a aposta na filosofia como uma prática relacional que emprega o *medium* da linguagem para exercer um deslocamento, desviando o olhar nas nossas realidades diárias, tem mais valor hoje do que teve ontem. Esta é uma prática dialógica da confrontação-conflito que, ao operar num espaço constituído por geometrias variáveis e num multiverso de dissonâncias, nos ajuda a ver aquilo que temos à

nossa frente, mas que não conseguimos observar de uma outra perspectiva, ou seja, de um ângulo capaz de nos mostrar um novo horizonte, libertando-nos assim da insustentável sensação de estarmos presos num caminho ou num trilho eternamente predefinido. Só nesta condição poderá a Europa da filosofia (e portanto do direito e da política) posicionar-se enquanto polaridade relacional e dinâmica para uma cultura de *constitucionalismo global* capaz de abrir espaços acolhedores para uma multidão de “convidados inesperados”. Só assim, graças à paradoxal inversão no percurso da moderna filosofia da história, poderá a Europa emergir, num futuro não muito distante, como *o futuro da América*, através do paradoxo identitário que a quer constituída por diferenças irreduzíveis e inassimiláveis.

O novo universalismo da esfera pública planetária que nos pedem para construir será o resultado de uma maiêutica relacional, de um *experimentum* real de “tradução” recíproca entre diferentes experiências e culturas, ou – simplesmente – não acontecerá.

Notas:

- 1 ARNOLD TOYNBEE, *The World and the West* (Londres: Oxford University Press, 1953), p. 1.
- 2 Ibid., pp. 1-2.
- 3 Ibid., p. 85.
- 4 Ibid., p. 86.
- 5 Ibid., p. 87.
- 6 JEAN BOTTERO, *Mesopotamia*, trad. ingl. Z. Bahrani e M. Van De Mieroop (Chicago: Chicago University Press, 1992).
- 7 Vide CARLO CIPOLLA, *Guns, Sails and Empires* (Nova Iorque: Pantheon Books, 1965).
- 8 TOYNBEE, *The World and the West*, p. 16.
- 9 Ibid., p. 2.
- 10 DIPESH CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- 11 Vide ARJUN APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
- 12 Vide, e.g., ROLAND ROBERTSON, “Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity,” in *Global Modernities*, ed. M. Featherstone, S. Lash e R. Robertson (Londres: Sage, 1995), pp. 25-44.
- 13 O autor faz aqui referência à Lega Nord (Liga Norte), um movimento e Partido de Direita que defende a secessão e apoia o separatismo das regiões do norte de Itália do resto da Itália central e do sul. [N.T.]
- 14 Vide GIACOMO MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (Turim: Bollati Boringhieri, 2003); trad. ingl. a ser publicada brevemente (Londres-Nova Iorque: Verso).
- 15 SERGE LATOUCHE, *The Westernization of the World* (Cambridge: Polity Press, 1996).
- 16 SAMUEL HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (Nova Iorque: Simon & Schuster, 1998).
- 17 Vide ANTHONY GIDDENS, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

JACQUES RANCIÈRE

As Desventuras do Pensamento Crítico

Decidi chamar a esta palestra, “As Desventuras do Pensamento Crítico”. Este título merece uma breve introdução. Não sou, certamente, o primeiro a sugerir que algo está errado actualmente com a tradição do pensamento crítico. Já muitos autores declararam a sua morte. Que já nada restaria para ser criticado, uma vez que a crítica implica a denúncia de uma aparência brilhante que esconde uma realidade sólida e sombria, mas já não restaria qualquer realidade sólida para contrapor à aparência, nem escuridão para contrapor ao triunfo de uma sociedade próspera. Esta foi a melancólica reivindicação de Jean Baudrillard, que podemos ver hoje em dia reafirmada de uma forma mais agressiva e triunfante por pensadores como Peter Sloterdijk. Não estou disposto a acrescentar a minha voz a essa dúvida. Pelo contrário, gostaria de reabrir o debate e sugerir que os conceitos e procedimentos que definiram a “tradição crítica” não desapareceram de todo e que ainda fun-

cionam, nem que seja no próprio discurso daqueles que troçam dela. Esses conceitos e procedimentos ainda operam, mas de uma forma que implica a inversão completa dos seus pretensos objectivos e orientações. Só se considerarmos a persistência do seu contexto e a inversão do seu sentido e função é que podemos ter esperança de alcançar uma verdadeira “crítica da crítica”.

Assim, irei focar algumas manifestações contemporâneas nos campos da arte, da teoria e da política que ilustram as novas aventuras e desventuras dos métodos de apresentação e demonstração que definem a tradição do pensamento crítico. Como ponto de partida, vou recorrer ao mundo da arte. Há alguns meses, visitei a Bienal de Arte de Sevilha. O curador da bienal, que foi também o curador da última *Dokumenta* em Kassel, Kozui Enwezor definira um objectivo ambicioso para aquela reunião de artistas e trabalhos. Passo a citar: “desmascarar os mecanismos que dizem e devastam as inter-relações sociais, económicas e políticas”. Uma afirmação destas declara uma vontade de revalorizar uma visão “crítica” da arte e da política, e da sua relação, contra o cepticismo pós-moderno: uma tentativa de se opor aos mecanismos de dissociação e de restaurar uma inteligibilidade das inter-relações que estruturam o mundo global.

Não foi, por isso, uma surpresa ver que a exposição começava com várias instalações e fotografias relacionadas com a guerra no Iraque. Mas o estatuto e o significado dessas imagens rapidamente demonstraram ser confusos para os visitantes. Junto de fotografias dos horrores da guerra civil do repórter *freelancer* iraquiano Ghaith Abdul-Ahad, podiam ver-se fotografias de protestos contra a guerra em Nova Iorque e Washington da artista nascida na Alemanha e a viver em Nova Iorque, Josephine Meckseper. Gostava de poder mostrar aqui uma dessas imagens, mas não consegui arranjá-la, por isso vão ter de confiar na minha descri-

ção. Numa das fotografias, via-se ao fundo alguns manifestantes que seguravam faixas de protesto. Em primeiro plano, a imagem mostrava um caixote do lixo a deitar por fora, com o seu conteúdo espalhado no chão. O título da fotografia era *Sem Título*, um título que naquele contexto significa: não é necessário um título, pois a imagem é mais reveladora que qualquer discurso.

À primeira vista, parece fácil apontar qual era o problema daquela imagem. O que é curioso é a forma como ela faz referência a uma tradição estética bem identificada da arte do século xx, a tradução da colagem. Esta fotografia não era uma colagem no sentido técnico da palavra, mas o seu efeito está predicado num procedimento igual ao da colagem. Consiste em jogar com o choque entre elementos heterogêneos, se não mesmo contraditórios. Esta estética foi implementada na altura do *Dadá* e do *Surrealismo* como uma forma fazer explodir a “realidade” do quotidiano burguês e revelar a realidade mais profunda por ele reprimida, a realidade do sonho, do desejo e do inconsciente. Depois foi retomada pelos artistas marxistas que começaram a usar este processo, através da técnica da fotomontagem, como uma forma de mostrar as realidades da violência e da exploração que sustentavam as falsas aparências de uma pacata democracia. Entre os artistas que o utilizaram neste sentido encontra-se outra artista nova-iorquina, Martha Rosler, que nos anos 1970 produziu a sua conhecida série *Bringing war home* colando imagens de atrocidades no Vietname sobre imagens publicitárias de interiores da pequena-burguesia americana. Por exemplo, a colagem intitulada *Balloons* estabelece um conflito entre os balões que se vêem junto à janela, e que são os brinquedos das crianças invisíveis de uma família aparentemente abastada, e as balas que atingiram a criança vietnamita morta, transportada pelo seu pai enlutado. A criança morta era a verdade escondida pelo confortável

interior, era a realidade da violência imperialista que admitia a feliz vida familiar americana. E, vice-versa, a feliz vida familiar americana era a causa da indiferença perante a violência do imperialismo. As duas imagens tinham de estar associadas a fim de produzirem a ligação de dois efeitos: a consciência do sistema que fazia depender a felicidade da vida doméstica americana da violência imperialista e de um sentimento de culpa, de vergonha pela cumplicidade com este sistema. Por um lado, a imagem dizia: esta é a realidade escondida que não vemos; é preciso estar consciente dela e assumir um comportamento que corresponda a esse conhecimento. Mas não existem provas de que a conscientização de uma situação traga consigo a determinação para a modificar. Essa é a razão por que a imagem dizia algo mais. Dizia: esta é a realidade óbvia que não queremos ver, porque sabemos ser responsáveis por ela. Desse modo, o efeito político esperado a partir do dispositivo crítico era uma combinação de conhecimento da realidade escondida e culpa pela negação da realidade.

Como entender o significado da fotografia de Josephine Meckseper em relação com este modelo da fotomontagem política? Num primeiro nível, os elementos são os mesmos: ainda se trata de uma questão de juntar na mesma imagem a guerra no estrangeiro e o consumismo doméstico. Nesse sentido, a fotografia correspondia aos objectivos políticos da bienal, cujo título era *The Unhomely: phantom scenes in the global world* – um título que faz referência ao ensaio bem conhecido de Freud *Das Unheimliche*, mas também ao programa da arte crítica conforme encapsulado segundo uma fórmula brechtiana: fazer o familiar, o acolhedor, parecer estranho, “sinistro”, a fim de revelar a realidade de um mundo estruturado pela exploração entre classes. Mas rapidamente se tornou claro que, neste caso, a combinação do acolhedor e do sinistro funcionou de uma forma inversa. A fotografia de

Meckseper não associa os excessos do consumismo americano à guerra no Vietname a fim de alimentar a energia anti-guerra. Em vez disso, derrama-os no caminho dos manifestantes que querem trazer a guerra para casa. A colagem de Rosler assentava na heterogeneidade dos opostos: a imagem reunia dois mundos opostos, um dos quais era a verdade escondida do outro. Mas fazia-o para mostrar que os dois não eram compatíveis. A imagem da criança morta a tiro não era compatível com a imagem do confortável interior americano sem o destruir; pelo contrário, o efeito da fotografia de Meckseper assenta na homogeneidade dos elementos: o mundo do consumismo já não está alienado do mundo da luta. Presumivelmente, as latas e embalagens que enchem o caixote de lixo foram lá colocadas pelos manifestantes. E a própria manifestação parece fazer parte de um processo homogêneo de consumo de mercadorias e imagens. Os manifestantes protestam contra o terrorismo da guerra ao terror empreendida pelo império do consumismo, que deita as suas bombas sobre cidades do Médio Oriente. Essas bombas são a resposta ao terror provocado pelo ataque às torres gémeas; esse ataque fora exibido como o espectáculo do colapso do império do consumo e do espectáculo. Os manifestantes consumiram as imagens do colapso das torres e as imagens dos ataques no Iraque; e aquilo que oferecem nas ruas é também um espectáculo. Em última análise, terrorismo e consumo, protesto e espectáculo são fundidos num mesmo processo, um processo governado pela lei do mercado, que é a lei da equivalência.

Portanto, num segundo nível, podemos chegar à conclusão de que a lógica do dispositivo crítico se autocancelou completamente: não existe uma realidade escondida para revelar, nenhum sentimento de culpa para despertar. Porém, levanta-se a questão: se isso é verdade, porquê manter um dispositivo que já não é relevante? No caso da fotografia de Meckseper, poder-se-ia objectar

que a fotografia é apenas uma fotografia, e que é a leitura que faço dela que a transforma numa colagem, para mostrar que inverte a lógica da colagem política. Mas esta mesma artista, Josephine Meckseper, tornou explícita a estrutura da colagem nas suas imagens e o seu propósito crítico através de outra parte do seu trabalho: as suas instalações, que consistem em pequenas vitrinas onde junta coisas que “não formam um conjunto”: por exemplo, na instalação intitulada *Selling out* vê-se um livro sobre a história de um grupo britânico de guerrilha urbana no meio de objectos de moda, ou um manequim de *lingerie* feminina junto a um cartaz comunista. Tal como no caso de Rosler, é uma questão de mostrar que na realidade essas coisas “formam um conjunto”, que fazem parte do mesmo processo, ainda que o ignoremos, ainda que queiramos ignorá-lo. Tal como nos avisam os comentadores, aquelas imagens “espelham o horror niilista do estilo de vida da classe média” e “analisam o fenómeno do radicalismo como moda juvenil”. Dizem-nos: é assim o nosso mundo, e é assim que tentamos ignorar que as nossas formas de protesto contribuem para este mundo de consumismo e de espectáculo.

Portanto, a um terceiro nível, sucede que o procedimento crítico não foi cancelado. Em vez disso foi virado do avesso. À colisão da série heterogénea de imagens ainda é dado o poder de desmascarar uma realidade ignorada, que também significa uma cumplicidade negada. Ainda é uma questão de dar a conhecer aquilo que é “ignorado”. E ainda é uma questão de escolher como alvo o ponto em que duas formas de ignorância – a incapacidade de compreender e a vontade de ignorar – se cruzam no mesmo excesso, o mesmo transbordar de mercadorias e de imagens que nos tornariam ignorantes ou cúmplices, ou os dois ao mesmo tempo. Os procedimentos da arte crítica e do pensamento crítico assentam sobre um pressuposto básico: chamemos-lhe o pressuposto

do “demasiado”. Existem demasiadas imagens e os espectadores não têm o tempo nem a capacidade para as examinar e resistir ao seu poder de ilusão. É por isso que o pensador crítico ou o artista crítico tem de interromper o fluxo de imagens e produzir “mais uma imagem” que confronte duas imagens diferentes, a fim de revelar a lógica da sua ligação. À moda antiga, ilustrada pela colagem de Rosler, a confrontação deu lugar à percepção da realidade do império das mercadorias por trás da visualização das imagens. Segundo a forma moderna, ilustrada por Meckseper, a visualização das imagens corresponde à estrutura de uma realidade onde tudo é exibido como mercadoria. Porém, trata-se ainda de produzir um choque de imagens que pára e congela o excesso de imagens a fim de nos mostrar que até a denúncia das imagens em nome da realidade não destoa do fluxo de imagens no qual a lei do mercado transformou o nosso mundo “real”. É escusado dizer que este choque de imagens parece ele próprio pertencer ao mesmo processo. A instalação, que toma a forma de uma montra para demonstrar a equivalência entre a exibição de mercadorias e as formas de protesto anti-capitalismo, não hesita nem se envergonha em apresentar-se como um bem de luxo.

Ora, há duas maneiras de abordar esta circularidade ou esta equivalência. Podemos vê-la como um sinal de um mundo pós-moderno onde a tradição crítica perdeu completamente o rumo. Num mundo assim, não existe qualquer choque entre as imagens, não existe um choque entre a imagem e a realidade. Não há nada a revelar, pois já tudo foi revelado, todas as realidades estão à mostra. E também não existe “miséria” para pôr no caminho da fúria consumista. Assim, o conteúdo e a forma da demonstração crítica desapareceram de uma vez. Ou melhor, deveriam ter desaparecido. Se ainda se encontram em jogo, consta que isso se deve ao facto de que a crença na realidade sólida e o sentimento

de culpa pela miséria no mundo sobrevivem ao desaparecimento do seu objecto.

Esse é, por exemplo, o raciocínio desenvolvido por Peter Sloterdijk no seu livro *Foams*. Aquilo que definiria a modernidade é o desaparecimento simultâneo da pobreza e da realidade. O processo da modernidade, de acordo com este autor, é um processo “antigravitacional”. “Antigravitacional” refere-se, em primeira instância, às invenções técnicas que permitiram à humanidade conquistar o espaço. Mas, de um modo mais genérico, refere-se ao modo como a vida teria perdido muita da sua “gravidade” – significando quer o peso da pobreza, dor ou tenacidade, quer o peso da realidade. Viveríamos exactamente o contrário daquilo que foi proposto pelo esquema marxista: em vez de projectar a realidade invertida da sua miséria terrena num céu ideal, os nossos contemporâneos projectariam a imagem invertida desse processo de iluminação sobre uma ilusão de realidade sólida. Segundo o próprio autor, eles “re-traduziriam o luxo que detém o poder na linguagem da miséria”. E fá-lo-iam por força do hábito e também pela incapacidade de lidar com o novo “embarço da riqueza”. Assim, estaríamos perante uma discrepância total entre a eficácia do mundo “iluminado” e o velho discurso da pobreza e da vitimização que ainda toma a palavra.

Uma análise deste tipo parece um apelo de libertação das formas e dos conteúdos da tradição crítica. Contudo, não é difícil perceber que a sua denúncia dessa tradução está ainda inclusa no seu círculo. É-nos dito, uma vez mais, que existe uma estrutura de ilusão que é o resultado da ignorância de – e da resistência a – um processo global de desenvolvimento das forças produtivas. Este processo global é um processo de desmaterialização da riqueza, que traz consigo uma perda de peso das velhas crenças e ideais. Nessas reivindicações, reconhecemos facilmente a lógica indes-

trutível do *Manifesto Comunista*. Não foi por coincidência que a dita viragem pós-moderna foi aí buscar o seu lema: “Tudo o que é sólido se dissolve no ar”. É-nos dito que tudo passa ao estado fluido, líquido, gasoso, etc. E, é claro, dos ideólogos diz-se que ignoram ou recusam essa “fluidificação” de tudo. Esses ainda acreditam na realidade da realidade, da pobreza e das guerras, e ignoram que somos transportados numa máquina celestial que nos liberta de qualquer gravidade.

Por mais irónicas que possam parecer, essas declarações continuam em concordância com as premissas da tradição “crítica”, com o pressuposto de um processo global que conduz a um reino de equivalência geral. A sua argumentação ainda respeita a ideia de que este processo produz um mecanismo de inversão ideológica que transforma a realidade em ilusão ou a ilusão em realidade, a pobreza em riqueza ou a riqueza em pobreza, etc. Continua a denunciar uma “ignorância” do processo global que significa simultaneamente uma falta de conhecimento e uma vontade de o negar. E destaca ainda um sentimento de culpa no coração da negação. Assim, a crítica da tradição crítica continua a jogar com as suas categorias e procedimentos. A única diferença é a seguinte: os procedimentos críticos deveriam ser formas de despertar a consciência e a energia para um processo de emancipação. Agora, ou estão desligados desse horizonte de emancipação ou foram virados do avesso. Tornaram-se ferramentas contra qualquer processo, ou sequer sonho, de emancipação.

Isto é, a meu ver, a verdadeira lição da fábula dos manifestantes e do caixote de lixo. Esta é, no fundo, a “pequena diferença” que separa as colagens de Martha Rosler das de Josephine Meckseper. Afinal, na década de 1960, Jean-Luc Godard já troçava dos “filhos de Marx e da Coca-Cola”. Contudo, marchava a seu lado, porque quando marchavam contra a guerra no Vietname, os

filhos da Coca-Cola estavam a lutar – ou pelo menos acreditavam estar a lutar – juntamente com os filhos de Marx. Aquilo que mudou entretanto não foi o desaparecimento de Marx ou a sua absorção pela Coca-Cola. Marx não foi absorvido. Apenas mudou de lugar. Encontra-se agora no coração do sistema, como a voz de um ventríloquo. Tornou-se no espectro infame, no pai infame que testemunha a infâmia tanto dos filhos de Marx como dos filhos da Coca-Cola. Gramsci disse, uma vez, que a revolução soviética foi uma revolução contra *O Capital* de Marx, pois o livro de Marx tornara-se o livro dos cientistas burgueses. O mesmo aconteceu com o tipo de Marxismo com que os ditos “filhos de Marx e da Coca-Cola” cresceram: o Marxismo que denunciava os mitos da mercadoria, as falácias da sociedade de consumo e o império do espectáculo. Há quarenta anos, propunha-se “desmascarar” os mecanismos de influência, a fim de disponibilizar novas armas a quem lutava contra o capitalismo. Agora transformou-se exactamente no contrário: uma sabedoria niilista do reino da mercadoria e do espectáculo, da equivalência e tudo a tudo, de tudo à sua imagem. Essa sabedoria niilista não só nos dá uma visão fantasmagórica do nosso mundo, mostrando toda a humanidade como uma população de alegres consumidores que enchem os caixotes do lixo até estes deitarem por fora através da negação do seu consumo frenético. Também retrata a lei da influência como uma força que penetra qualquer vontade de fazer algo contra isso. Qualquer protesto é uma *performance*, qualquer *performance* é um espectáculo, qualquer espectáculo é uma mercadoria: essa é a tese de base desta sabedoria pós-marxista e pós-situacionista. Mas não se trata apenas de uma questão de vaidade. É também uma questão de culpa. A voz do fantasma que nos diz que somos culpados. Mas diz-nos que somos culpados por duas razões opostas. Primeiro, somos culpados porque nos agarramos às velhas

mentiras da realidade, pobreza e culpabilidade; tentamos ignorar que vivemos num mundo onde já não existe nada por que se sentir culpado. Segundo, somos culpados porque contribuimos, através do nosso próprio consumo de mercadorias, espectáculos e protestos, para o reino infame da mercantilização e da equivalência. Agora, a distribuição dessas duas formas de culpa implica uma perceptível redistribuição de posições políticas: por um lado, a velha condenação esquerdista do império da mercadoria e da imagem tornou-se numa forma de concordância melancólica ou irónica com o seu incontornável domínio; por outro, o impulso militante deslocou-se para a direita e alimenta uma nova crítica da mercantilização identificada com o pecado dos indivíduos democráticos.

Por outro lado, existe uma ironia ou melancolia de esquerda que nos incita a confessar que todos os nossos desejos, incluindo os nossos sonhos de subversão, obedecem à lei do mercado. Que estamos simplesmente a ceder, sob vários aspectos, ao novo jogo disponível no mercado global: a experimentar a nossa própria vida. Diz-se que fomos engolidos e estamos na barriga do monstro, onde até a capacidade de assumir práticas autónomas e insubordinadas e as redes de acção cooperativa que poderiam ser usadas contra o monstro são exploradas por ele, onde servem o seu novo poder, o poder da produção imaterial. A besta agarra os desejos e as capacidades dos seus inimigos potenciais ao oferecer-lhes – ao melhor preço – aquela que é a mercadoria mais valiosa: a possibilidade de experimentar a sua própria vida enquanto campo de possibilidades infinitas. Assim, a besta oferece exactamente aquilo que cada um quer: *reality shows* na tv para os idiotas e maiores capacidades de auto-valorização para os espertos. Um toque de cinismo pode então entrar despercebido no discurso melancólico: o monstro é tão querido. Algumas pessoas poderão

objectar que a produção de mercadorias não se identifica exactamente com o desenvolvimento do virtuosismo dos trabalhadores das altas tecnologias. Outros sugerem que as bombas e as prisões da besta nem sempre são doces. Mas a esses responde-se que se a besta bate, por vezes, com força de mais, só o faz para dar lugar ao fluxo de liquidez universal. Foi assim que Zygmunt Bauman o descreveu: “a principal técnica do poder é, agora, a evasão, o resvalar, a elisão e a fuga [...] Os golpes aplicados por caças furtivos e mísseis inteligentes autónomos com sistemas de busca para adquirir o alvo substituíram os avanços territoriais da infantaria [...] Aquilo que está realmente em jogo no novo género de guerra na era da modernidade líquida não é a conquista de novo território, mas sim derrubar os muros que interrompem o fluxo dos novos e fluidos poderes globais”. Este diagnóstico foi publicado no início de 2001. Seria complicado afirmar que os acontecimentos dos cinco anos que se seguiram o confirmaram plenamente. Mas o conteúdo da previsão melancólica não interessa. A mensagem da previsão melancólica não é acerca de factos verificáveis, mas acerca da mentira que se esconde em qualquer verdade. Aquilo que diz é apenas: as coisas não são aquilo que nós pensamos que são. Uma proposição destas nunca será refutada. A melancolia prospera na sua própria impotência. Basta conseguir transformá-la numa impotência geral e assegurar a posição subjectiva do “esperto” que olha com desencanto para um mundo em que a interpretação crítica do sistema se tornou parte do próprio sistema.

À frente dessa ironia ou melancolia de esquerda está uma nova forma de raiva de direita que reformula a denúncia do mercado, dos média e do espectáculo como crítica ao indivíduo democrático. Quero fundamentar este ponto focando um fenómeno aparentemente paradoxal que se espalhou entre as elites intelectuais no Ocidente, e de uma forma particularmente peculiar na elite inte-

lectual francesa durante os últimos dez anos: o desenvolvimento de uma polémica mais ou menos violenta contra uma nova doença que se diz ameaçar o futuro da civilização. O nome da doença é “democracia”. Este é um caso efectivamente estranho. Os intelectuais que anunciam este perigo mortal vivem em países que se auto-intitulam “democracias”, um substantivo que aparentemente implica a identidade de uma forma de governo suportado por liberdades públicas e de um modo de vida individual cuja “liberdade de escolha” é baseada no reinado do mercado livre. Enquanto o Império Soviético existiu, era habitual opor essa ideia de democracia ao inimigo denominado “totalitarismo”. No final de 1989, o colapso do sistema soviético foi saudado pelo Mundo Ocidental como o triunfo dessa ideia consensual de democracia. Mas o que aconteceu foi exactamente o contrário: o consenso da democracia enquanto “direitos humanos + mercado livre + livre escolha do indivíduo” desapareceu com a queda do seu inimigo. Nos anos que se seguiram, campanhas intelectuais cada vez mais violentas anunciaram o prejuízo trazido às democracias por um inimigo chamado democracia, mais precisamente pela desastrosa ligação entre os “direitos humanos” e a “livre escolha do indivíduo”. Uma série de sociólogos, filósofos políticos e moralistas começaram a explicar-nos que os direitos do Homem, tal como demonstrado por Marx, eram na realidade os direitos do indivíduo burguês egoísta, e que, nos dias que correm, significavam os direitos dos consumidores a qualquer tipo de consumo – um direito que os conduzia a ultrapassar e destruir todos os limites da sua sede de consumo, e assim a destruir todas as instituições tradicionais e formas tradicionais de autoridade, impondo um limite ao poder do mercado. Era isso, diziam, o que a democracia realmente significa: o poder do consumidor individual que só se preocupa em satisfazer os seus próprios desejos e necessidades. Aquilo que

os indivíduos democráticos querem é a igualdade democrática. Igualdade democrática significa a igualdade entre o vendedor e o comprador de qualquer mercadoria. Assim, concluíram que aquilo que o indivíduo democrático queria era o triunfo do mercado em todas as esferas da vida. E quanto mais igualitário fosse, mais interessado estaria em insistir nesse triunfo. Deste modo, era fácil provar que os movimentos estudantis da década de 1960, em particular o movimento de Maio de 68 em França, procuravam a destruição de todas as formas de autoridade que impediam que a lei do Capital invadisse toda a vida. Ao denegrir e debilitar todas essas formas de autoridade, dizem, o movimento preparou o caminho para um capitalismo reavivado, em harmonia com as aspirações dos jovens consumidores democráticos. Isso permitiu que as nossas sociedades se tornassem agregados livres de moléculas soltas, movendo-se no vazio, despojadas de qualquer afiliação, totalmente disponíveis para a lei do mercado.

Mas este não era ainda o cenário completo: de acordo com esses novos profetas, a consequência da sede democrática pela igualdade não se limita ao reinado do mercado. É também a cumplicidade e, em última análise, a conspiração das identidades do individualismo democrático e do terror totalitarista para destruir todos os laços sociais, todas as ligações humanas. Quando eu era jovem, considerava-se que o individualismo era o oposto do totalitarismo. De acordo com a nova moda intelectual, parece que o totalitarismo foi necessariamente o resultado do individualismo que significava o fanatismo da livre escolha e o consumo sem limites. Quando as torres gémeas foram destruídas, um conhecido filósofo francês, psicanalista e professor de Direito Romano, Pierre Legendre, explicou no mais importante jornal francês que o ataque fora a resposta dos reprimidos do Ocidente, o castigo por o Ocidente ter derrubado a ordem simbólica, uma destruição sim-

bolizada pelo casamento entre indivíduos do mesmo sexo. Dois anos mais tarde, o linguista e filósofo francês Jean-Claude Milner deu uma volta mais radical a essa interpretação ao publicar o livro *The Criminal Tendencies of Democratic Europe*. O crime imputado à “Europa democrática” era simplesmente o extermínio dos judeus europeus. Uma vez que o povo Judeu é o povo fiel à lei da filiação e da transmissão, constituía-se como o único obstáculo ao desejo democrático da ausência de limitações. Seria por isso que a democracia tivera de exterminar os judeus e era a única beneficiária do seu extermínio. Mais recentemente, na altura em que rebentaram os distúrbios violentos nos subúrbios pobres de Paris, habitados principalmente por famílias originárias do Magreb e da África Negra, o porta-voz da elite intelectual dos meios de comunicação franceses, Alain Finkielkraut, considerou os eventos um caso perfeito do terrorismo democrático do consumo. Foi assim que o explicou a um jornal israelita: “Aqueles tipos que estão a destruir escolas, o que é que eles dizem na realidade? A mensagem deles não é um pedido de ajuda nem a exigência de mais ou melhores escolas, é a vontade de eliminar tudo o que se encontra entre eles próprios e os objectos do seu desejo. E quais são os objectos do seu desejo? É muito simples: dinheiro, marcas e, por vezes, mulheres. O que eles querem é o ideal da sociedade de consumo. É o que vêem na televisão”. Como o mesmo autor assumiu que os jovens tinham sido empurrados para a violência por fanáticos islâmicos, a demonstração acabou por identificar a democracia, o consumo, a puerilidade, a violência selvagem e o terrorismo islâmico. Assim, a “crítica ao consumismo” acabou na “guerra ao terrorismo”.

Eu contrapus esta “raiva de direita” àquilo que denominei “melancolia esquerdista”. Mas estas podem ser tomadas como dois aspectos do mesmo processo, os dois lados da mesma moeda.

Ambos postos em jogo pelo mesmo derrube do paradigma crítico que deveria revelar-nos a lei da mercadoria como a verdade escondida da exibição de imagens a fim de nos fornecer armas contra o poder da besta capitalista. A revelação ainda está em curso. O que mudou é que já não é suposto alimentar a energia contra a lei que é denunciada. Por um lado, a melancolia esquerdista urge-nos a reconhecer que não existe escapatória ao poder da besta e a confessar que, em última análise, estamos satisfeitos com ele. Por outro lado, a raiva de direita reivindica que quanto mais tentamos destruir esse poder, mais contribuimos para o seu triunfo. A “divulgação” do fetichismo da mercadoria não conduz ao empessar de qualquer processo de emancipação. Além disso, esta desconexão entre os objectivos e os meios do procedimento crítico parece virar-se contra o seu próprio poder. Os melancólicos e os profetas repetem o papel da razão iluminada no decifrar dos sintomas do estado da nossa civilização. Mas essa razão iluminada mostra-se destituída de qualquer poder. Ainda é uma questão de revelar a lei da máquina. Mas a explicação do sistema equivale agora à explicação das razões por que a explicação das razões está despida de qualquer efeito.

Essa dissociação aponta para o núcleo desses diagnósticos. Se o Iluminismo já não concede qualquer poder, isso deve-se a facto de ele próprio ter caído sob suspeita. Os mesmos profetas que lamentam a derrota da Razão Iluminista frente ao terror do “individualismo em massa” suspeitam que a própria Razão Iluminista foi a causa primeira do Terror. Eles vêem o “totalitarismo” como consequência da livre agitação dos átomos individuais não ligados, arrancados aos elos das instituições colectivas – família, escola, religião, centros de solidariedade tradicionais – que os ligavam. Podemos seguir com facilidade esta linha de argumentação até ao seu contexto original. Ela data da análise da contra-revolução da

Revolução Francesa no século XIX. A Revolução democrática francesa, de acordo com essa interpretação, significava a destruição do tecido dos corpos sociais e espirituais que acolhiam os indivíduos, os educavam e protegiam: a religião, a monarquia, a aristocracia, as corporações, etc., etc. A Revolução afastara-as como uma consequência do espírito do Iluminismo, que era o espírito do individualismo protestante. Como consequência, os indivíduos não educados e desprotegidos tinham ficado disponíveis tanto para o terrorismo de massas como para a exploração industrial. A campanha antidemocrática corrente retoma abertamente esta interpretação da ligação entre a democracia, o poder do mercado e o terror. Eu presumo que não se trata de uma deslocação particular nem casual. As linhas gerais da “crítica da modernidade” foram esboçadas nesse contexto. Por isso é que a transformação da crítica marxista dos Direitos do Homem na crítica tradicionalista do moderno individualismo protestante não é uma reviravolta radical. A própria crítica de Marx se desenvolveu nesse contexto de interpretação pós-revolucionária, contra-revolucionária, da revolução democrática enquanto uma “revolução individualista burguesa” que destruiu completamente o tecido harmonioso da comunidade.

Assim, a questão não é que a tradição da crítica social e cultural marxista esteja desactualizada. Aparentemente está mais viva que nunca – ainda que seja nas suas formas invertidas. A questão é que foi lançada de volta para o seu terreno original: o terreno da interpretação da modernidade enquanto ruptura “individualista” da totalidade social e da democracia enquanto individualismo em massa. Foi lançada de novo na tensão original entre a lógica dessa interpretação da “modernidade democrática” e a lógica da emancipação social. A actual desconexão entre a crítica do mercado ou do espectáculo e qualquer tipo de emancipação é a última forma

de tensão original que confronta duas ideias de emancipação.

O significado original de emancipação é ser uma forma de fugir à situação de minoria. A emancipação social significou em primeiro lugar a ruptura do “tecido harmonioso da comunidade” de que falei anteriormente. Esse tecido harmonioso presumia que cada um está no seu lugar, a desempenhar a sua função, com o equipamento sensorial e intelectual afinado para esse lugar e essa função. Conforme Platão formulou de uma vez por todas, os artesãos têm de ficar na sua oficina porque “o trabalho não espera” – o que significava que não lhes sobrava tempo para conversar na ágora, tomar decisões na eclésia e observar sombras no teatro. E eles “não tinham tempo para isso” porque os deuses lhes tinham dado a alma do ferro – o que significava o equipamento sensorial e intelectual adequado à sua ocupação. Eu chamo a isto a distribuição do razoável: uma relação entre ocupações e equipamentos, entre estar num espaço e tempo específico, a desempenhar actividades específicas e ser dotado de capacidades de ver, dizer e fazer “adequadas” a essas actividades. A emancipação social significava a ruptura dessa distribuição “harmoniosa”. Significava o desmantelamento do corpo do trabalhador adaptado à ocupação de artesão, que sabe que o trabalho não espera e cujos sentidos estão afinados para essa falta de tempo. Trabalhadores emancipados eram trabalhadores que construíam para si próprios, ali e agora, um novo corpo ou – em termos platónicos – uma alma nova, o corpo ou a alma daqueles que não estão adaptados a uma ocupação específica, mas que jogam com as capacidades de ver e falar, pensar e fazer que não pertencem a nenhuma classe em particular, que pertencem a qualquer um.

A ideia e a prática da emancipação enredaram-se com e, por fim, sujeitaram-se a uma outra ideia de submissão e emancipação: a emancipação enquanto supressão de um processo de se-

paração entre a comunidade e o seu poder próprio. De acordo com essa visão, que ganhou forma nos textos do jovem Marx, a submissão seria o estado de uma sociedade cuja unidade tivesse sofrido uma ruptura, cujas riquezas tivessem sido alienadas. A emancipação não poderia ser senão a reapropriação colectiva de uma perda colectiva. Só poderia ser o resultado do conhecimento do processo global de expropriação. Resultava da premissa de que as formas de emancipação dos artesãos que queriam viver aqui e agora num novo mundo vivido só podiam ser ilusões. Eram a ilusão do processo de emancipação produzida pelo processo da submissão. A emancipação só podia surgir como o fim do processo global que separara a sociedade da sua verdade.

Essa foi a promessa da ciência, mas uma promessa que só podia ser cumprida à custa de ser indefinidamente adiada. A ciência prometeu liberdade. Mas a ciência era o conhecimento de um processo global que produziu automaticamente a sua própria ignorância. Por isso, teve de se dedicar incessantemente à tarefa de decifrar as imagens fraudulentas e desmascarar as formas ilusórias do auto-enriquecimento humano, que só podiam capturar um pouco mais os indivíduos na armadilha da ilusão, submissão e miséria. Conhecemos bem o frenesim a que se chegou nas décadas de 1960 e 1970 relativamente à leitura de todas as imagens e ao desmascarar de cada mensagem escondida, no seguimento da publicação dos livros de Barthes, *Mythologies* [Mitologias], e de Guy Debord, *La Société du Spectacle* [A Sociedade do Espectáculo]. Sabemos como esse frenesim de revelar todas as parcialidades das imagens foi deitado por terra a partir dos anos oitenta, com a crescente reivindicação de que já não existia distinção entre a imagem e a realidade. Eu acho que essa destruição ainda respeita a visão original do processo global enquanto um processo de autodissimulação. Em última análise, o segredo escondido não é

senão essa exibição da realidade da máquina. Era exactamente isso que estava implicado no conceito de “espectáculo” elaborado por Guy Debord: o espectáculo não é a exibição de imagens que escondem a realidade. É simplesmente a existência de actividade social e de riqueza social enquanto uma realidade separada. Se isso acontece, é claro que qualquer forma de emancipação no seio da sociedade do espectáculo é uma forma de submissão ao espectáculo. A situação daqueles que vivem na sociedade do espectáculo é comparável à dos prisioneiros na caverna de Platão. Na caverna, as imagens são tomadas como realidades; a ignorância é tomada como conhecimento, a pobreza como riqueza ou a riqueza como pobreza. E quanto mais os prisioneiros imaginam ter a capacidade de construir a sua vida individual e colectiva de uma outra forma, mais ficam presos à escravidão da caverna. Mas esta declaração de impotência vira-se contra si própria. Conhecer a lei do espectáculo é o mesmo que conhecer o seu modo de reproduzir indefinidamente a sua falsificação, que é o mesmo que a sua realidade. Debord resume a lógica deste círculo numa curta frase: “Num mundo realmente invertido, a verdade é um momento do falso”. Por outras palavras, a revelação da “verdade” é apenas a afirmação da necessidade da sua falsificação. É possível prosseguir indefinidamente com a crítica da ilusão daqueles que ignoram a lei do espectáculo. Mas essa crítica não tem efeito. O conhecimento da inversão pertence ao mundo invertido. O conhecimento da submissão pertence ao processo de submissão. É por isso que a crítica da ilusão das imagens pode ser derrubada enquanto crítica da ilusão da realidade, e a crítica da falsa riqueza pode ser derrubada enquanto crítica da falsa pobreza. A denominada viragem pós-moderna é apenas mais uma volta em torno do mesmo círculo. A crítica do espectáculo já a estabeleceu como a identidade da imagem e da realidade. Não existe nenhum des-

vio da crítica modernista ao niilismo pós-moderno. É apenas uma questão de ler a mesma equação no sentido contrário. O niilismo atribuído ao pós-modernismo pode ter sido, desde o início, o segredo escondido da ciência que pretendeu revelar o segredo escondido da sociedade moderna. Essa ciência teve de crescer sobre a indestrutibilidade desse segredo, alimentar-se da reprodução indefinida do processo de falsificação que ela mesma denunciava. A actual desconexão entre os procedimentos críticos e qualquer perspectiva de emancipação só revela a disjunção no coração do paradigma fundamental. Pode troçar das suas ilusões, mas mantém-se presa à sua lógica.

É por isso que penso ser necessário reexaminar a genealogia dos conceitos e dos procedimentos dessa lógica, e o modo como esta se enredou na lógica da emancipação social. Por exemplo, seria útil reexaminar a genealogia da preocupação com o grande aparato de mercadorias e de imagens. Seria útil reexaminar a genealogia da imagem do pobre consumidor esmagado pela torrente de imagens e seduzido pelas suas falácias. Essa preocupação e essa representação não começaram com os teóricos da década de 1960. Também não começaram com o período de grande crescimento após a Segunda Guerra Mundial, com a inundação das imagens de cenas domésticas, anúncios e da tv. Com a forma como o conhecemos hoje, este tema adquiriu importância nos finais do século XIX, num contexto muito específico. Foi na altura em que a fisiologia descobria a multiplicidade de estímulos e de circuitos neurais, em substituição daquilo que fora a unidade e simplicidade da alma, e quando a psicologia transformava o cérebro numa “colónia de imagens”. O problema é que este progresso científico do número coincidiu com um outro, o do povo enquanto sujeito de uma forma de governo denominada democracia, o da multiplicidade de indivíduos “não qualificados” transformados pela

proliferação de textos e imagens reproduzidos, pelas montras na cidade comercial ou pelas luzes da cidade enquanto espectáculo em habitantes perfeitamente habilitados num mundo partilhado de conhecimento e prazer.

Foi neste contexto que o rumor começou a crescer: estavam a ser desencadeados demasiados estímulos por todo o lado, demasiadas ideias e imagens inundavam mentes mal preparadas para organizar a sua multiplicidade: demasiadas imagens de prazeres possíveis eram oferecidas aos pobres homens e mulheres que viviam nas cidades, demasiadas coisas eram colocadas nas cabeças das suas crianças em geral, e dos filhos do povo em particular. Esta *excitação* do vigor nervoso era uma ameaça séria. A única coisa que dela poderia resultar eram apetites imprudentemente libertados, levando as massas a atacar a ordem social. A lamentação em torno do excesso de imagens foi, de início, uma imagem da democracia enquanto uma sociedade onde existem indivíduos a mais, demasiados consumidores de palavras e de imagens. No início, “há imagens a mais” significava simplesmente: existem demasiadas formas de experiência vivida, demasiadas formas de as representar e nomear disponíveis aos indivíduos “a mais” que compõem o povo democrático. Essa foi a grande ansiedade das elites do século XIX: a ansiedade acerca dessa multiplicação de novas fórmulas de experiência que foram disponibilizadas a toda a gente e encorajavam a capacidade de qualquer um para reenquadrar o mundo em que vivia. Foi a multiplicação das capacidades de apropriação que encorajou os movimentos de emancipação. A emancipação, ou seja, a desconstrução da velha distribuição do visível, do dizível e do fazível, era o verdadeiro alvo dessa ansiedade em torno da “excitação” popular. Essa ansiedade tomou efectivamente a forma de preocupação paternal com o perigo que ameaçava as pobres pessoas cujos frá-

geis cérebros não conseguiam lidar com essa multiplicidade. Por outras palavras, a capacidade transformava-se em impotência. A denúncia dos engodos e mentiras da “sociedade de consumo” foi, em primeiro lugar o confronto das elites dominantes com as duas figuras da experimentação popular de novas formas de vida: Emma Bovary e a Associação Internacional dos Trabalhadores [também conhecida como Primeira Internacional]. Esta preocupação paternal – e a pressuposição de “incapacidade” que ela implicava – foram, por sua vez, generosamente apoiadas por quem queria ajudar aquelas pobres pessoas a ganharem consciência da sua verdadeira condição, disfarçada pelos engodos e mentiras das imagens. Estes deram o seu apoio porque essa preocupação correspondia à sua visão do processo global de produção de mercadorias como produção de fetiches que toldavam as mentes daqueles que a eles se sujeitavam. Isso significa que eles apoiavam o preconceito que transformava capacidades desinquietantes em incapacidades prejudiciais. Os procedimentos críticos centravam-se essencialmente na cura dos incapacitados, na cura daqueles que eram incapazes de ver, incapazes de compreender o significado do que viam, incapazes de passar do conhecimento à acção. O problema é que os médicos precisam dos incapacitados; precisam de reproduzir as incapacidades que tratam. Para conseguir essa reprodução indefinidamente, basta reenquadrar, agora como então, a saúde como doença e a doença como saúde. Há quarenta anos, o conhecimento crítico mostrou-nos como os idiotas confundiram as imagens com realidades e mensagens escondidas com imagens agradáveis. Entretanto, esses “idiotas” aprenderam a reconhecer a realidade por detrás da imagem e as mensagens escondidas nas imagens. E agora, claro, são estigmatizados como sendo idiotas, porque ainda confiam na velha crença de que imagem e realidade são diferentes e que ainda existe algo para ler nas

imagens. Este processo pode continuar indefinidamente, pode prosperar indefinidamente na impotência da crítica que revela a impotência dos idiotas.

Agora podemos colocar uma nova hipótese, uma hipótese disparatada. Consideremos que os incapacitados são capazes e que não existe um segredo escondido na máquina que os mantém ignorantes da sua condição. Vamos assumir que não existe uma besta que sorve todas as energias e desejos, acumulando-os no seu ventre e transformando a realidade em imagem. Não existe unidade perdida a retomar, não existe realidade por detrás da imagem. Mas isso não implica que sejamos integrados num e no mesmo processo global. Em vez disso, existem cenas de *dissensão* em todo o lado e a toda a hora. A dissensão significa que existem várias maneiras de construir a realidade como um conjunto de condições, incluindo uma distribuição polémica das capacidades. A dissensão trata daquilo que é determinado como a nossa situação, que nome lhe pode ser dado e que sentido se pode retirar dele. Trata de quem é capaz de o ver, de o compreender e de o discutir. É disso que se trata na subjectivação política: dividir a unidade do que é dado e a evidência do visível e, como consequência, do possível. Trata-se de inventar diversos universos em conflito dentro de um e do mesmo universo. A inteligência colectiva da emancipação não é a inteligência de um processo global de submissão. É a colectivização das capacidades implementadas nesses cenários de dissensão. É a proclamação da capacidade de qualquer um, independentemente de quem é, ou a qualificação daqueles que não têm qualificação. Eu acho que a investigação desse poder talvez seja hoje mais interessante e frutuosa que a tarefa infundável de desmascarar os fetiches e os fantasmas, ou que a demonstração interminável da onipotência da besta.

PETER SLOTERDIJK

A Natureza por Fazer. O Tema Decisivo da Época Moderna

Diz-se que na China antiga havia uma maldição dirigida a pessoas a quem se desejava o pior e que consistia no seguinte: “Que o teu destino seja viver numa época interessante”. Agora tenho a honra amaldiçoada de fazer um discurso no início de um século interessante, durante um congresso interessante, perante um público interessante e, se tudo correr conforme as expectativas, o teor do discurso atingirá, infelizmente, um nível interessante também – porque falaremos somente da Época Moderna. Dispensarei procurar aqui uma definição substancial da “Época Moderna”: se é a era da industrialização, do antropocentrismo, dos descobrimentos ou da informação globalizada – por enquanto, tudo isto pode ficar pendente. Neste momento é suficiente determinar o fenómeno da Época Moderna de forma a que, através de um olhar retrospectivo sobre as profundezas do tempo, as pessoas tenham a impressão que o melhor ficou muito para trás no passado e que a actualidade

é uma época de grandes perdas. Neste sentido, o que sob uma perspectiva evolucionista podemos considerar como “Modernidade” começa numa época que remonta há mais de dois mil e quinhentos anos, hoje designada por nós como “Antiguidade”, pois foi na época de Hesíodo, na época do Velho Testamento, que foram criadas as narrativas da Idade dos Metais e da expulsão do Paraíso, ainda hoje lembradas com grande reverência. De acordo com estas, o que tem sido novo desde há vários milénios são os sexos, cuja percepção da vida e fantasmas estão fundados na suspeita, ou melhor, na convicção, de que o presente é uma era afastada da verdade genuína, e que o destino dos sexos no tempo presente é o de sofrer as consequências de uma ruptura original, de uma catástrofe cósmica, de uma Queda, uma rebelião ou crime primordial. Nos séculos mais próximos de nós, ninguém formulou esta convicção de forma mais clara que Friedrich Hölderlin na sua reflexão trágica:

“Libertámo-nos do Mundo ‘hen kai pan’* para nos recriarmos a nós mesmos. Acompanhámos a Natureza na sua queda, e o que outrora, como acreditamos, era uno, encontra-se agora dividido, de forma a que a dominação e a servidão se alternam entre as partes. Por vezes, julgamos sentir que o mundo é *tudo* e nós somos *nada*, mas por vezes sentimos também como se nós fossemos *tudo* e o mundo fosse *nada*.”

Este pensamento é Moderno na sua essência por dois motivos: por um lado, devido à expressão do princípio da perda de unidade, da cisão da paz universal; por outro, porque nos identifica a “nós”, humanos, sem qualquer artifício mitológico, como causadores da ruptura com a Natureza. Portanto, de acordo com esta posição, quem aborda a questão do mundo como totalidade sob uma perspectiva moderna, deve também pronunciar-se sempre sobre

uma Guerra Mundial, em parte latente, em parte manifesta. Com efeito, o critério da história da Humanidade, pelo menos quando respeita à Época Moderna e implica a abordagem de algo de novo, terá de incluir a subterrânea Guerra Mundial dos povos pioneiros contra o seu antigo “fundamento”, a sua matriz, o seu seio natural. O que Hölderlin aborda é a luta entre o casal arcaico que se separou de forma catastrófica após a simbiose originária para, a partir desse momento, se esgotar num conflito permanente de “ou tudo, ou nada”.

Um historiador que deseje descrever a jornada da humanidade em direcção à sua presente situação paradoxal deveria, portanto, trabalhar simultaneamente como um repórter de guerra – a sua tarefa seria a de identificar os movimentos cruciais nas várias frentes da nossa guerra contra a natureza. Faz parte do perverso interesse do actual momento do mundo que tenhamos de fazer um relato acerca da apocalíptica ironia dos movimentos na frente mais avançada: a nossa batalha de cerco contra a velha matriz acabou por conduzir a um auto-assédio da humanidade; o resultado é que se torna cada vez mais difícil para a humanidade, no meio desta mobilização total, prosseguir com a ofensiva sem provocar baixas entre as próprias tropas – e, como é bem sabido, as baixas provocadas pelo o que os artilheiros britânicos designam como *friendly fire* (“fogo amigo”) decorrem naturalmente das próprias batalhas. Por esse motivo, uma das mais interessantes ironias da actualidade seria que a seguinte intuição começasse a ganhar terreno: para bem da própria humanidade, a mobilização dos factores humano e técnico na Terra deveria conduzir a um cessar-fogo com a natureza – a menos que o objectivo seja o da destruição das espécies devido aos efeitos colaterais de uma descontrolada guerrilha industrial.

No entanto, uma teoria da Época Moderna não pode extinguir-se no diagnóstico da Guerra Mundial subterrânea que se articula desde há vários milénios como revolta antinaturalista, metafísica e tecnológica. No fundo, esta mesma era mundial apresenta-se simultaneamente como época de grandes terapias, de sínteses salvíficas e reintegrações abrangentes. Às crónicas experiências de conflito nesta era abalada por inovações nefastas associam-se geralmente à proclamação de algo de novo e bom, que procura disseminar-se no contínuo da desgraça como notícia de viragem e conclusão dele mesmo. Se questionarmos o critério da modernidade sob um ponto de vista amplo, não devemos deixar de ter em conta um elemento de romantismo evangélico, ou seja, a proclamação de uma totalidade salvífica a recuperar através da conversão, da revolução da alma ou do *ethos*. (Isto poderá ser observado ainda hoje na agricultura biológica, pelo menos ao nível da linguagem, quando se fala, com razão, da “reconversão dos solos” – após a Queda provocada pela química.) Desde os tempos que designamos como Antiguidade, têm surgido importantes “mestres” da modernidade oferecendo-se para debelar os males do mundo com grandes diagnósticos e ainda mais grandiosas terapias. Com efeito, poderemos até perguntar-nos se as primeiras visões racionais do mundo, tal como as religiões da Salvação, não terão sido desde o início teorias da reparação, destinadas a apresentar um mundo empiricamente desmoronado e dissonante como um todo ainda incólume no seu nível mais profundo. Ao associarem-se a estas teorias de reparação, os indivíduos são persuadidos a libertarem-se da sua obstinação contra a natureza e dos seus supostos egos de forma tão completa que permita o ressurgir renovado do antigo poder ordenador e vital – imperturbado pela intromissão humana –, e que o ser humano, como filho pródigo do Absoluto, regresse à sua origem indiferenciada. Aí, a diferença

polémica seria resolvida, e a disputa primária entre a totalidade originária e a emanação problemática seria totalmente eliminada. O dilema metafísico do ser humano que, desafiadoramente, afirma recusar-se a regressar ao lar, embora desde há muito saiba que o devia fazer, foi abordado no século passado de forma notável por Dostoievsky – e lembro-me da magnífica definição do ser humano como “uma alma ingrata com duas pernas”, na obra *Notas do Subterrâneo*. Esta expressão apresenta o culminar de uma tradição milenar de crítica ao egoísmo. Hölderlin, por seu lado, movendo-se ainda inteiramente dentro do esquema da unidade primordial e posterior cisão, é consistente no seu pensamento ao referir as terríveis convulsões da guerra entre o ser humano e a Natureza, ou o Mundo – uma vez que, no âmbito de tais metafísicas unitárias, apenas uma parte pode ser tudo, enquanto a outra é forçosamente remetida para o papel do nada, o papel da oposição não substancial, o papel de parasita da verdadeira existência. Por esse motivo, a disputa primitiva, interpretada deste modo, deverá terminar sempre com a vitória de um dos lados: Deus, Ser, Natureza – ou Homem, Vontade, Técnica. Seguidamente, tentarei mostrar porque é aconselhável abandonar a estrutura metafísica da filosofia da natureza e da origem, assim como o seu dramático esquema ternário – unidade primitiva-grande cisão-reconciliação –, substituindo-a por um modelo mais adequado que fale de modo menos harmonioso quando se refere às origens e de modo menos moralista quando se refere à cisão. A via deste poderá ser encontrada seguindo o fio de uma teoria antropológica da reprodução, da alimentação e do trabalho.

1 – Deméter e a artilharia

Sob o ponto de vista da antropologia histórica, a humanização do ser humano foi, desde o início, um efeito da sua libertação progressiva do ambiente envolvente. Os seres humanos tornaram-se seres humanos porque numa fase inicial da sua evolução tiveram a aptidão de se libertarem do absolutismo da natureza, entendida aqui como pressão do meio ambiente, criando uma morada para si mesmos num nicho completamente preenchido por uma consciência de grupo, preparação para a fuga, mobilidade, empatia e cooperação – ou seja, as qualidades que os modernos consultores valorizam nas áreas da optimização da gestão e das estratégias de trabalho de grupo. À luz destas constatações, a ideia muito difundida de uma unidade original e integral entre o ser humano e a natureza torna-se enganadora – coloca a ênfase no princípio errado, realçando a união precisamente no momento em que a própria evolução optou pela separação e por um trajecto especial para a humanidade. Iremos ver como o ênfase na elevação não passa de um gesto romântico e holístico que pertence já a uma época saudosista, enquanto a verdadeira história dos primeiros seres humanos deveria ser vista sobretudo como uma longa marcha em direcção à excepcionalidade biológica, ou mesmo ao antinaturalismo. O exemplo mais evidente desta tendência para a ousadia e para a excepcionalidade biológica é dado pelo carácter prematuro do nascimento dos seres humanos que, de um estrito ponto de vista naturalista, representará sempre um absurdo – para não dizer uma perversão. O mistério da abertura da humanidade para o mundo e a capacidade para a cultura residem simultaneamente no facto encoberto dos filhos dos humanos nascerem num estado de extrema imaturidade e desamparo. Poderemos resumir as reflexões deste tipo numa fórmula

segundo a qual a evolução humana incorpora a história natural do antinatural.

Todavia, todos os que invocam a grande unidade entre o Homem e a Natureza dificilmente se deixarão abalar por objecções como esta – e com razões perfeitamente aceitáveis. Isto porque no seu entender a memória da totalidade do Homem e da Terra não se refere ao ser humano de que nos fala a paleoantropologia nem à natureza que nos apresentam os biólogos, mas sim à venerável imagem da Grande Mãe, a cuja fecundidade cósmica se pode fazer remontar toda a vida humana e não-humana da Terra. Neste momento, isto dá-nos uma razão para fazermos uma incursão no precário domínio da ginecologia filosófica e, em consequência, falarmos sobre Deméter – a grande deusa da Terra, a simpática padroeira das searas, protectora dos segredos matrimoniais e da alimentação. Não será um esforço vão ponderarmos cuidadosamente os termos que empregaremos com ela; em primeiro lugar, porque em geral não devemos brincar com as Grandes Mães, e em segundo porque hoje Deméter é, por assim dizer, nossa anfitriã – com efeito, neste momento sentamo-nos no local onde qualquer um tende a sentar-se numa Grande Mãe, ou seja, no seu colo, e iremos tentar, como filhos e ginecologistas, compreender que significado poderá ter esta situação.

Se interpreto correctamente os textos acerca da Deméter grega, esta é uma versão tardia e sombria da Grande Mãe, pois no cenário dos Mistérios de Elêusis aparece já como a deusa das depressões femininas, a mulher de negro dos lutos eternos, como a espoliada e humilhada que jamais poderá voltar a ser feliz após o sequestro da sua filha – embora capaz de alegrias fugazes. Encarna por isso a melancolia da agricultura nos tempos históricos – assim,

de acordo com a interpretação deste mito sob uma perspectiva feminista, a primeira catástrofe do feminino enquanto tal encontra-se reflectida nela, uma vez que o sequestro da sua filha para os Infernos nada mais significaria que a submissão das mulheres à ordem patriarcal. A partir do rapto da sua filha Perséfone,¹ segundo esta interpretação, o feminino perdeu a soberania dos nascimentos e viu-se reduzido ao papel de biofábrica, ou, tomando as palavras de Aristóteles, de “forno” dos embriões; é nele que são produzidos os trabalhadores necessários para a agricultura – na figura dos seus próprios filhos, que integram um proletariado intrafamiliar germinando do exaurido campo das mães; por sua vez, este proletariado triste e ingrato pelo tipo de vida atribulada que lhe é imposto, simultaneamente inoportuna e inevitável, povoa uma terra pobre e cada vez mais empobrecida.² De acordo com esta primeira leitura, a nossa Deméter pode ser vista como uma divindade da depressão feminina, que vagueia através dos tempos como Rainha da Noite, de Elêusis ao Rio de Janeiro, e cujo texto fundamental, como pode ser lido em Shikander e Mozart, será: “Zum Leiden bin ich auserkoren”... [“Fui escolhida para sofrer”] Tal como disse, este retrato sombrio não pode representar toda a verdade sobre a figura original da Grande Mãe. Para expor os contornos desta, deveremos respeitar, como mitologistas, as mesmas regras recomendadas para o tratamento das depressões, nomeadamente, a regressão ao longo da série de imagens interiores de origem até chegarmos ao primeiro modelo de mulher altiva e resplandecente. Nestas escavações psico-arqueológicas encontramos rapidamente um estrato pré-eleusino no qual se nos apresenta uma outra Deméter – desta vez, com efeito, uma figura de feminilidade soberana. Esta corresponde inteiramente ao modelo de mulher indomável, que se dedica aos prazeres do matrimónio sem o matrimónio, e desejosa de descendência sem pre-

tender estar unida a um homem – reconhecemos imediatamente que é desta situação que se tece o pano de que são feitos os Paraísos matriarcais. O mito de que agora falamos afirma que Deméter, ainda jovem e alegre, deu à luz Core – mais tarde chamada Perséfone, no tempo da descida aos Infernos; esta mitologia mais antiga da Grande Mãe não considera necessário fazer referência a um pai. Mais tarde, Deméter teve ainda um filho, Iacchos, gerado pelo seu próprio irmão, Zeus – e também não há muito mais a dizer sobre o episódio deste filho, quer porque a soberana maternidade da Deméter mais velha exhibe traços de caça-recoleção sexual, quer porque a Grande Mãe da primeira versão não precisa de afirmar que o ventre é só seu. Finalmente, esta Deméter alegre destaca-se como uma das primeiras protagonistas do amor livre quando, durante o banquete das bodas de Cadmos e Harmonia, se apaixona por um dos convivas solteiros, o titã Iasião, ao qual se entrega ao ar livre, sobre um campo três vezes arado – de seguida, como seria de esperar, o amante é vítima de um fim trágico, e ainda por cima requintadamente perverso, pois o mito apresenta três três variantes finais: numa delas, o infeliz amante da Grande Mãe perde a vida fulminado por um raio enviado por Zeus enfurecido; noutra, é assassinado por um irmão ciumento; na terceira é esquartejado pelos seus próprios cavalos. Podemos assim assegurar-nos triplicemente de que a Grande Mãe, no seu período mais alegre, rapidamente se livra dos seus amantes, como se a proliferação da vida fosse tão só um assunto entre mães e filhas – este misterioso eixo de nascimentos em volta do qual os machos, o sexo supérfluo, esvoaçam como um bando de insectos amaldiçoados. Relato estas histórias para mostrar que cada invocação da Grande Mãe tem o seu preço. Por esse motivo, ora se corre o risco de infecção pelo luto ilimitado da deusa da Natureza, condenada ao trabalho ingrato, ora se aprova a submissão ao absolutismo materno, cujo

símbolo é o sacrifício humano, mais precisamente o sacrifício dos jovens e dos homens. Os contemporâneos do século xx deverão saber que o primeiro risco é típico de certas variedades de feminismo lamentoso, e que o segundo corresponde a uma aproximação fascista ou triunfalista ao fantasma da Grande Mãe.

Para realçar a ambivalência dos modelos de pensamento matriarcais e holísticos, poderia parecer suficiente lembrarmos este conflito mitológico e considerar a profunda cisão na própria imagem da Grande Mãe. Contudo, gostaria de indicar uma segunda via, na qual se poderá distinguir bem a duplicidade e antagonismo originários entre o Homem e a Natureza. O acesso autêntico a uma filosofia actual da Natureza só será possível se prestarmos a devida atenção à segunda face da Natureza como não-mãe. Terei novamente de relembrar a teoria do trajecto especial da humanidade, segundo a qual o distante animal *homo sapiens* se liberta dos constrangimentos ambientais para evoluir como um marginal do cosmos, dedicado à luxúria, à teoria, ao discurso, à utilização de instrumentos, ao porte de armas e à construção de cidades. Portanto, mesmo que pudéssemos contar com uma Natureza-Mãe homogénea e benévola, existiria sempre no Homem a fonte de uma outra ligação com ela, uma fonte que não aspira à harmonia de uma relação de colo, mas sim a um sadismo feliz que conduz ao reconhecimento do seu próprio poder face a uma violência excessiva finalmente superada. Em termos antropológicos, o ser humano só se deixa definir como um animal distante pela simples razão de ser um indivíduo que foge, que pode defender o seu território e que pode contra-atacar. A distância entre o Homem e o meio ambiente é a integral da sua capacidade de fuga e contra-ataque. Apenas ao longo da linha de inversão da fuga é que os Homens se tornaram estas criaturas produtoras de cultura, de

desenvolvimento e progresso, cuja espécie nos impressiona mesmo nos momentos de excesso mais condenáveis. Por esse motivo, trata-se agora de compreender de forma suficientemente profunda a função antropogenésica do contra-ataque. Assim que visualizemos com clareza este movimento que faz humanos os Homens – a interrupção da fuga e a passagem à agressão –, aperceber-nos-emos da razão pela qual os membros desta espécie tiveram de desenvolver uma relação polémica com a Natureza não apenas devido a Quedas secundárias, mas desde o início e por princípio. A natureza contra-atacante da nossa ligação activa com o mundo é a fonte daquilo que, noutros contextos, se poderia chamar objectividade. Nós somos não só os filhos de colo de uma Grande Mãe, que mesmo numa relação de colo extra-uterina nos desejamos encaixar ou introduzir num grande todo, mas também temos sido, desde o primeiro minuto da nossa história como espécie, contra-atacantes, atiradores, corredores e caçadores, capazes de celebrar violentamente as pequenas vitórias sobre os representantes mortos ou aprisionados do resto do grande todo. Neste contexto, eu gostaria de assinalar que as mais violentas expressões de prazer humano que hoje se podem ver nos meios de comunicação social não surgem de modo nenhum em contextos eróticos – mesmo que a corrente vaga de imagens de sexo pareça ter desenvolvido um monopólio da representação do orgasmo. Quem compreenda, por pouco que seja, a linguagem corporal, não terá a menor dúvida que os orgasmos das nossas rainhas do porno são pequenas encenações sem graça quando comparados com os dos nossos goleadores, tal como nos são exibidos na televisão ao sábado ou durante as reportagens sobre os jogos mais importantes. É necessário observar seriamente os gestos dos heróis do relvado depois de um chuto certo à baliza para compreender que tipo de selvagens formas de satisfação extática estão aí a eclodir, e para as

quais dificilmente se encontra equivalente no espectro das outras expressões da civilização. Se olharmos com atenção, trata-se de explosões de uma obscenidade quase sacral, não apenas entre homens mediterrânicos ou latino-americanos, que por vezes sucumbem no relvado após um chute bem sucedido, fazem o sinal da cruz ou choramingam antes de agradecer de olhos trémulos a algum poder superior pela graça da sua artilharia certa. São estas as preces de sábado da Humanidade moderna – uivadas em unísono por milhões de espectadores nos estádios ou em casa. São preces espontâneas da memória de uma história ancestral, ao lado das quais os ritos dominicais parecem parecer insípidos. Na minha opinião, estes orgasmos masculinos dos goleadores são uma reprodução da euforia sádica e primária com que os primeiros atiradores e caçadores celebravam as suas vitórias originais, embora ocasionais, sobre a Natureza. Quase toda a história das aptidões humanas segue este eixo sádico, através do qual o sujeito desperta para o seu triunfo sobre o objecto derrotado ou destruído; todo o poder que aspira tornar-se experiência subjectiva se move em direcção a este pólo de atracção absoluto, ansiando pelo entusiasmo que nasce da satisfação de finalmente ser capaz de obter algumas vitórias sobre a Natureza-como-um-todo, até aí aparentemente invencível em todas as outras frentes. Nesta perspectiva, os goleadores da Primeira Liga são as testemunhas mais valiosas de uma verdade fundamental, de outra forma subtilmente velada. A sua aptidão terapêutica, e por isso altamente remunerada, é atrair populações inteiras para maliciosas orgias, e gente civilizada para os excessos de gratificação que podem ser obtidos a partir de uma coisa tão insignificante como um golo. Na verdade, os êxtases oferecidos pelos nossos goleadores mantêm aberto um túnel para a evidência oficiosa e dissimulada de uma outra relação com a Natureza que só podemos designar como ar-

caica se tivermos previamente esclarecido que são precisamente os arcaísmos que garantem a maior força de impulso aos movimentos da Época Moderna. Por esse motivo, quem hoje deseja estabelecer qualquer tipo de relação com a imagem da Grande Mãe para lembrar ao mundo moderno uma relação mais primária e saudável com a Natureza, seja ela mais suave ou ríspida, não se poderá esquecer que o mundo agrário das Grandes Mães Criadoras é secundário quando comparado com o mundo muito mais antigo dos atiradores e caçadores, a partir do qual as energias do contra-ataque formativas do ego se desenvolveram. Isso permite-nos afirmar que a essência da Natureza foi revelada, pelo menos na sua conquistabilidade parcial, por atiradores de elite. O que nos leva a concluir também que a natureza humana não poderá ser descrita sem elementos de artilharia. Certamente, os filósofos que ensinam que apenas podemos reconhecer aquilo que amamos devem saber muito acerca do que estão a falar. A segunda face da Natureza revelou-se sempre aos contra-atacantes – aos seres humanos que deixaram de ser crianças ou meninos de colo: artilheiros, caçadores, atiradores e lutadores à distância. Por trás da imagem agrária e mitológica da Grande Mãe triunfante, aparece agora a silhueta dos grandes caçadores, cujo legado vive ainda num recanto mais oculto, mas nem por isso menos eficaz, que a supostamente desapossada e insultada mãe.

2 – Sobre alquimistas, obstetras, engenheiros e designers da Natureza

As reflexões anteriores parecem deixar pouco espaço para um discurso sobre a Natureza a criar. Pois mesmo na relação dual e primária com a natureza de que temos vindo a falar – a relação holística e masoquista com a Grande Mãe alimentadora e suportadora

e a relação isoladora e sádica com o objecto agredido e derrotado – não vemos ainda qualquer indício de uma produção da natureza pelo homem. Aparentemente, trata-se de uma natureza que aspira apenas a ser copiada, caso seja compreendida como útero absoluto, ou que aspira a ser aniquilada, no caso em que se apresenta sob a forma de objectos individuais derrotáveis. Ainda parece longínqua a ideia de que a própria prática humana se possa tornar um útero ou uma fábrica, a partir da qual as obras humanas possam ser trazidas ao mundo como a prole de uma natureza criadora. No entanto, podemos mostrar como os sonhos demiúrgicos, ou seja, os fantasmas da quebra do monopólio natural das produções, são mais antigos que a tecnologia moderna, mesmo que agora esta já tenha captado os segredos da reprodução das plantas, dos animais e dos seres humanos através da genética operativa. Existe uma antiquíssima linhagem de fantasmas prototécnicos devotados à emancipação do Homem enquanto criatura sempre criada, gerada e nascida, e que tem como objectivo colocá-lo do outro lado da criação, até ao forno das criações, até ao gerador centro do Mundo. Caso se trate de pensar a natureza num sentido preciso, nomeadamente enquanto detentora do poder de nascimento, como qualquer coisa criadora, então entramos num campo em que o próprio poder gerador é colocado em causa. O esforço humano está definitivamente dirigido a uma troca de papéis em que o criado aspira ser criador, o nascido aspira ser gerador e o produzido aspira ser produtor. Durante um longo período, a história da tecnologia e do que a antecedeu não é mais que uma narrativa sobre o ser humano que se torna útero, ou, tal como hoje se deveria dizer com correcção, sobre a mente masculina e as suas oficinas, fábricas e laboratórios. Estas ligações estão bem documentadas para o velho mundo da metalurgia. Os historiadores das ideias demonstraram uma continuidade do pensamento ao longo de milé-

nios, que se prolonga dos antigos ferreiros e matalúrgicos aos alquimistas medievais e dos primeiros tempos da modernidade e que continuou a sobreviver de forma críptica e algo estranha nas doutrinas modernas de produção messiânica do tipo marxista. É sabido que em muitas culturas o trabalho de transformação dos minérios era acompanhado por um complexo sistema de ideias mágicas e rituais baseado nas intensivas experiências do trabalho humano e nos efeitos transformadores do fogo e do conhecimento. Desde cedo se suspeitou que nas forjas dos ferreiros e nos caldeirões dos alquimistas se tinha posto em acção algo que deixara de poder ser interpretado por analogia com o silencioso crescimento das plantas nos campos. As antigas oficinas dos ferreiros devem ter sido centros de grande entusiasmo demiúrgico – envolvidas pelo ambivalente tremor reservado à sagrada e diabólica tarefa de transformação radical da Natureza. Com efeito, são muitos os textos antigos que revelam a preocupação dos primeiros metalúrgicos em aceder ao outro lado da reprodução. Os seus fornos foram vistos como úteros, e os metais como embriões submetidos a uma maturação mágica e célere numa interioridade artificial. O que a montanha parecia levar milhares de anos a produzir no seu ventre – nomeadamente, a silenciosa gestação dos seus filhos metálicos, e em especial a incubação do ouro –, na antiga visão das coisas parecia não exigir mais que umas quantas semanas se produzido nas forjas e alambiques de ferreiros e alquimistas. Se existia qualquer coisa como a origem precisamente identificável da ideia de que as coisas naturais podiam ser produzidas, esta poderia ser encontrada nos fantasmas obstétricos dos primeiros metalúrgicos e mineralistas, que se viam a si mesmos como assistentes dos úteros das montanhas e aperfeiçoadores das obras da Natureza. O ênfase crucial destas práticas demiúrgicas, que anelavam produzir vida nas oficinas e prole nos fornos, foi sempre o

aspecto do tempo – uma vez que o engenheiro primordial era um acelerador de gestações imaginárias, um manipulador dos ritmos da Natureza. Sob esta perspectiva, os ferreiros e alquimistas não são inicialmente autênticos criadores da Natureza, mas antes senhores de um tempo diferente – acelerado. Eles vêem-se a si mesmos como parteiros e aperfeiçoadores, que se apropriam das tendências latentes das montanhas e dos úteros terrenos para acelerar através de procedimentos sagrados e perigosos, tendo em vista a sua intenção particular – isto é, uma celeridade superior à que conseguiria a velha Natureza, se deixada laborar por si só. Desta construção inicial de pontes mágicas entre tecnologias e gestações, entre o poder do conhecimento e a capacidade de parir, pode evidenciar-se agora um traço mais ou menos claro através de toda a história do poder laboral humano. Sempre que a ideia de obra grandiosa e competência perfeita se torna poderosa, os seres humanos passam a pretender chegar ao lado activo da Natureza e apropriar-se de partes da competência criativa que anteriormente era monopólio da *natura naturans* – o útero absoluto, ou seja, a Terra. Assim que emerge a associação tipicamente moderna de competência-conhecimento, os seres humanos, significando, mais uma vez, os homens, deixam de estar satisfeitos em ser apenas elementos da tripulação do navio da evolução – eles desenvolvem a ambição de fazer mais do que servir de vez em quando um *cocktail* à Grande Mãe. Inicialmente, esta ambição expressa-se através de símbolos obstétricos, mas o seu principal objectivo não coincide com o dos serviços de um obstetra, mas, antes, com o poder da própria criação. Quem quer criar a Natureza está preocupado com a competência de se tornar o princípio de um novo ser. Luta pela conquista de uma quota-parte da competência que flui na fundação primordial da vida. Deste forno de atracção alquímico emergem frases tão ultramodernas como a de Novalis: “Zur

Bildung der Erde sind wir berufen”. [“Somos chamados à formação da Terra”] – Sim, há bons motivos para nos questionarmos se o fantasma crucial do movimento marxista não terá obedecido a um programa em parte obstétrico, em parte demiúrgico, já que a palavra revolução, no seu sentido mais desafiante, não significaria mais do que a libertação das crianças-prodígio – ou seja, as forças produtivas – do ventre das relações de produção – ou seja, a demoníaca Mãe-Burguesia –, inteiramente dentro do lema da engenharia alquímica: “todo o cereal significa trigo, todo o metal significa ouro, todo o nascimento significa ser humano”. Devemos evitar assumir uma posição exclusivamente sarcástica em relação a estas concepções, porque seja segundo a codificação marxista, a capitalista liberal, a do cientismo ou a do neo-holismo, o desígnio da recriação da Terra e a ambição de desvendar os mecanismos da Natureza e do nascimento da bioprodução continua a ser poderoso numa situação global pós-marxista – ou até, talvez, mais irresistível do que nunca. É certo que, de momento, parece que os demiurgos activos estão a passar à defensiva perante a crise ecológica. O Homem enquanto criador está de momento sentado no banco réus, e é obrigado a ouvir os autos de acusação dos advogados da Natureza, que o confrontam com a sua *hybris*, a sua arrogância criminoso, o talento frívolo, ou seja, incompetente, e a sua semicompetência semicriminosa na assunção do poder tecnológico sobre a Terra. Porém, é precisamente neste momento que não nos podemos deixar enganar por conjecturas retóricas. O sonho de atingirmos o outro lado da *natura naturans* através do conhecimento técnico da criação irá tornar-se mais virulento que nunca sob a pressão do desastre ecológico. Ao mesmo tempo, também o pânico da alimentação que pesa sobre a consciência pública perante a avalanche da reprodução humana que se difunde entre o mundo informado se sobrepõe aquela pressão.

3 – A monocultura do Homem e a reserva da Natureza nela englobada

Quando hoje se aborda a questão da Natureza por fazer, referimo-nos geralmente a algo que jaz muito abaixo da tentativa demiúrgica para tomar o poder da criação. Quem pronuncia uma tal fórmula com uma carga positiva estará a reagir à pressão típica desta era e que nos avassala, no sentido de nos mantermos responsáveis de alguma forma pelas grandes problemáticas, na medida em que estas se voltam contra nós como efeitos do projecto europeu para uma civilização mundial. Criar a Natureza não será, em última instância, uma fórmula para indivíduos que se disponibilizam voluntariamente a encontrar solução para crises complexas e infundáveis, ou seja, um tipo de impulso de agente de desenvolvimento. É verdade que nunca uma geração de adultos activos, como a nossa, teve de se debater com tal panorama de problemas fatalmente intrincados nos seus melhores anos. Desde que haja boa vontade e instintos de continuação familiar, será natural envolvermo-nos no trabalho de campo no novo continente da complexidade. Noutros contextos, chama-se a isto também pensamento global, referindo-se à disponibilidade de aceitar trabalho nas situações mais problemáticas. Este novo voluntarismo remete para disposições psíquicas que antes só se verificavam nos casos mais extremos de megalomania, mas que actualmente deveriam pertencer ao equipamento sociopsicológico básico de qualquer criança em idade escolar com consciência ecológica. Falamos do hábito de ser capaz de pensar em si mesmo como parte de um todo focalizado – o que significa, *ad personam*, nada mais do que o talento precário de referir o todo a si mesmo. O que o mundo parece exigir de nós numa perspectiva psicológica é, portanto, a produção em massa de megaloma-

nias operativas – quer dizer, uma variante ecológica do síndrome do Ministro dos Negócios Estrangeiros. Segundo esta visão, fazer a Natureza significa: compreender que o Homem, quer queira ou não, colabora num projecto paisagístico planetário. Penso que o esclarecimento ecológico da década passada devia ter permitido às populações adultas dos países do primeiro mundo ter chegado a esta compreensão. Hoje em dia ninguém – seja ele ou ela – pode afirmar que nada sabe sobre os cinquenta passos necessários para salvar o planeta. A este nível, fazer a Natureza significa nem mais nem menos que reconhecer-se como responsável, nesta era de globalização, pela arquitectura de interiores da biosfera – e isto corresponde precisamente à consciência política global dos assuntos internos do mundo presente nas mentes iluminadas de todas as nações. Neste ponto abre-se um largo espectro de novas profissões ligadas ao tratamento da natureza – desde o eliminador de gases de efeito de estufa ao engenheiro de clima, passando pelo consultor de hidrotécnica. A criação de forças locais de ecopolícias e de unidades verdes de capacetes azuis não devia ser posta de lado, numa perspectiva de longo prazo. Uma prática que seguisse esta orientação resultaria num tipo de gestão generalizada da natureza – devia ambicionar encontrar um meio termo adulto entre os extremos da demiurgia e do consumismo, ou seja, entre a *hybris* e o niilismo. Naturalmente, este desenvolvimento paga-se caro em termos filosóficos e religiosos – será uma espécie de adeus à Grande Mãe Total. Agora a natureza é proclamada como refúgio e identificada como área de competência de entidades regionais e globais. Como esta tendência se tem vindo a afirmar, podemos vê-lo na improvisação global levada a cabo pelos supostos Ministérios do Ambiente de todos os países do mundo.

Acompanhando este ecopragmatismo complacente, sempre insuficiente, e cuja característica é um globalismo desamparado, nos países tecnologicamente desenvolvidos, nomeadamente no centro da Europa Ocidental e na América do Norte, começa a delinear-se uma tendência diferente, que caracteriza a atitude das classes para tudo o que – como deverei dizê-lo? – talvez algo que vem dos tempos de outrora, e estou a falar do omnipresente síndrome da musealização. Juntamente com as vagas de museus e exposições que têm invadido o Ocidente, estamos a viver uma profunda alteração de estatuto de tudo quanto é antigo. Isto indíca um reordenamento das memórias culturais relativamente às incontáveis coisas postas de lado pelo curso ininterrupto da Revolução Industrial e da dinâmica inovadora das culturas urbanas um direcção a tudo quanto é antigo, ultrapassado e disfuncional. Nenhum diagnosticista cultural contemporâneo, penso eu, poderá fornecer uma explicação credível para a incrível explosão de museus das últimas décadas e, no entanto, é certo que esta tendência geral tem algo a ver com a velocidade crescente da mudança do mundo, à qual as actuais gerações do Primeiro Mundo se encontram expostas. Seria ilógico se a natureza, agora já não vista como uma base, mas como sector, contrariasse esta tendência geral. Mas à Natureza, que é um todo sujeito ao efeito da musealização, chamamos *reservata* [reserva]. Com isto, são expressas duas ideias: a primeira, é que se trata de zonas colocadas sob o regime de “Não Tocar!”, e a segunda, que as zonas protegidas representam um tesouro reservado para possíveis utilizações futuras. É fácil entender que uma gestão moderna da evolução é insustentável sem uma política de reservas. O que devemos ter em conta é que numa cultura modernizada – isto é, experimentalista – os espaços de modernização devem ser colocados em frente de um pano de fundo de espaços de não-modernização para podermos trabalhar

o fosso entre ambos. Neste sentido, a reserva – que aqui significa a Natureza antiga preservada por um redil – relaciona-se como um contra-mundo, como uma realidade de controlo, com as zonas incondicionalmente abandonadas à míope experiência da modernização. Para manter vivos esses contra-mundos sob as condições actuais, é necessário um esforço que ultrapassa em muito, com frequência, aquilo que seria exigido pela mera modernização. Este aviso devia ser suficiente para nos lembrar quão importante seria para a semântica da civilização global atingir um conceito positivo de reserva, ou melhor, do museológico em geral, como forma de cuidar e preservar o antigo, daquilo que já foi experimentado e testado, da possibilidade apenas temporariamente suspensa.

Bem, todos nós sabemos que nem as Grandes Mães escapam ao destino do envelhecimento. A própria Deméter, seja a mãe triste ou a indomável trigueira, tem ainda poucos devotos no século da agroquímica; tornou-se a protectora de um enclave agrário e espiritual cujas características, apesar do aspecto simpático, incluem a capacidade de se expandir para além de limites relativamente apertados – correspondendo ao carácter de reserva de numerosas formas de agricultura biológica e alternativa. Deméter é a deusa de uma lacuna no mercado, é uma Grande Mãe num nicho em que é obrigada a procurar também uma lacuna espiritual nos seus netos modernos para, pelo menos de vez em quando, se tornar inteligível. Os dados económicos da agricultura alternativa falam claramente. Na Alemanha, o volume de vendas da agricultura alternativa é mais ou menos equivalente ao do consumo de psicofármacos. Cercados pela agricultura modernizada, em grande parte subjugada pelo complexo agro-químico-industrial, os activistas da agricultura biológica, os jardineiros reformistas e os criadores de gado alternativos compreensivelmente observam com grande nervosismo as mudanças da sua

economia de reserva. Têm bons motivos para estudar os movimentos de fronteira do seu sector – por exemplo quando surgem réplicas de produtos com o seu perfil nas prateleiras dos hipermercados internacionais. Este problema só pode ser trabalhado de forma ambivalente pelas partes envolvidas – por um lado, como sucesso de um esclarecimento dietético de base abrangente, pelo outro como intromissão dos monstros na sensível rede de interligações da reserva, para cuja estabilidade não é suficiente o volume de vendas, mas sim uma vasta facção de simpatizantes; os clientes destes campos são, por assim dizer, visitantes de museus de alimentação alternativa, e estão, como é compreensível, interessados em sabores antigos, dietas antigas e alimentação à moda antiga, livre de químicos – os novos parâmetros do verdadeiro luxo. O agricultor biológico é, desde há muito, mais um curador da Natureza na figura de um produtor – ou então é mais um produtor na figura de um curador de um modo de produção actualmente não desejável para as maiorias. Na Áustria, uma determinada classe de agricultores biológicos está prestes a obter subsídios públicos sob a designação de “conservadores paisagistas”. O que preocupa o público em geral é uma política de investimentos inteiramente positiva e não ambivalente para estes fenómenos de economia de reserva. No entanto, isto sugere também o contrário: que não existe forma de reformar as economias maioritárias a curto prazo a partir do modelo da reserva. É ainda importante referir que as reservas de competências e saberes agrícolas alternativos tomam as suas funções de reserva suficientemente a sério e continuam a guardar a pólvora para os momentos de crise – resta-nos constatar que as reservas de formas de vida de uma sociedade poderão ser o que irá decidir sobre as suas hipóteses de sobrevivência.

Na investigação das causas últimas da actual crise da Natureza e do Mundo, a maior parte dos diagnosticistas tende a concluir com a fórmula segundo a qual a humanidade de hoje, em especial a do chamado Primeiro Mundo, não precisa de ver nas ameaças mais do que o resultado dos seus sucessos estrondosos. A civilização moderna teria obtido assim uma vitória de Pirro sobre a sua antiga base. Se a frase “ser derrotado pelo próprio sucesso” pode ter alguma lógica, então pode prever-se uma era de tremendas ironias. Com efeito, a nova ciência de vanguarda – a ecologia – tem menos de trágico do que irónico. Sob uma perspectiva histórica, trata da tentativa de imposição de uma monocultura num pequeno e diversificado planeta – no qual a espécie imperial se define pelo facto de, voluntariamente ou não, obedecer ao inexorável princípio da multiplicação biológica e simbólica. Este crescimento não encontra limites em nenhum factor de regulação interna, mas apenas numa catástrofe de condições marginais. De acordo com estes diagnósticos, descobrimos os motivos da crise ecológica numa dinâmica de procriação de uma espécie animal híbrida, cujo imperialismo humanista significa fazer guerra contra todas as outras formas de vida.

É pouco provável que estas interpretações dramáticas possam ser inteiramente refutadas. Com efeito, o êxito da espécie humana dá-lhe agora ponderosas razões para reconhecer a verdadeira dimensão da sua campanha e prestar dela contas rigorosas. O mais notável é que entre os projectos conscientes dos Europeus e dos seus sucessores foi dada uma maior importância à História por fazer que à Natureza por fazer. A ideia de história como algo a fazer representa um meio para sabotar o destino. Fundou-se no princípio cristão e humanista clássico que encorajava a humanidade a um estado final de reconciliação e de respeito mútuo universal,

para o qual o critério universal seria o dos Estados baseados na Lei e nos Direitos Humanos. Portanto, a ideia europeia de fazer história e estabelecer o Reino do Homem não passaria de uma vasta conspiração antiecológica que se poderia ter desenvolvido quer sobre o fundo de uma religião metacósmica como o Cristianismo, quer de uma psicologia acósmica como a Gnose. Esta conspiração baseia-se no princípio de não aceitar tréguas até que a selecção biológica não seja anulada a favor da Humanidade *toto genere* – e “selecção” é apenas a designação científica para o antigo “destino”, sob a sua faceta mais negra. Na natureza, a selecção actua como um princípio de regulação da mortalidade – e foi nesse mesmo ponto que tocou esta espécie de tão elevada competência metafísica quando, desde muito cedo, se começou a interessar por ideias como a vida depois da morte. Neste contexto, a expressão “fazer a Natureza” podia assumir um sentido sinistro – se o significado fosse mesmo a restauração da Natureza; já que assim significaria a instauração de um neonaturalismo ou biocentrismo radical, exigindo ao homem uma renovada submissão ao velho princípio do destino, e da lei da selecção. Se ouço bem, estas propostas não estão ausentes do actual concerto de vozes ecológicas – e entre as admoestações à auto-regulação humana cantam também vozes secundárias que apelam, senão à morte de toda a espécie, pelo menos à coragem de um grande suicídio parcial. Não sei se não serão estes naturalismos pérfidos que estarão na base da atitude dos países ricos para com a miséria dos continentes pobres. No entanto, tendo em vista estas tentações, parece-me importante denunciar uma conspiração clara e explícita da humanidade contra a selecção – seja esta uma selecção primária e biológica ou politicamente assistida. O que pode parecer neste momento uma monocultura ecológicamente ilegítima tem, no entanto, as suas raízes numa inevitável revolta humana contra o terror da

selecção, associado à sua intensificação cultural através dos sistemas sacrificiais. Ao identificarmos esta fonte de emergência do humano na história, podemos compreender que o Homem é mais holístico que a Natureza. O seu sonho de uma comensalidade baseada no direito universal é a melhor coisa que a Terra produziu – mesmo se esta parece actualmente estar a sofrer as consequências da revolta anti-selectiva para além do sustentável. Talvez seja o momento para acabar com mais uma das obsessões com que a humanidade actual se encontra pré-ocupada – uma ideia que, sem dúvida alguma, se infiltrou nos pensamentos e sentimentos de todos nós, na esteira dos fantasmas antigos e renovados das avós; nomeadamente, a ideia de que a Humanidade é antiquíssima e terá razões para olhar para trás, para a evolução, de uma perspectiva da velhice sobre a história mundial. Pelo contrário, parece-me que a espécie se assemelha mais a um bebé que aprende a andar. Talvez a Natureza não seja uma Grande Mãe... mas uma jovem donzela? Com uma imagem deste tipo teríamos mais facilidade em acreditar em desenvolvimentos extraordinários na inteligência futura. Uma tal inteligência poderia determinar, talvez, de forma mais pormenorizada as partes que há a fazer na Natureza e na História durante períodos mais longos e de forma mais satisfatória do que é possível hoje sonhar.

Notas:

- 1 Por vezes explica-se que o seu nome remonta a phero e phonos: “aquela que traz a destruição”.
 - 2 Cf. ADRIANA CAVARERO, *Platon zum Trotz* (Rotbuch Verlag, 1992), “Demeter”, pp. 91-141.
- * “Uno e total”, ou seja, o Mundo da unidade e da totalidade. [N.T]

Copyright do autor. Reprodução permitida somente com a autorização escrita do autor.

POLITICS

GIORGIO AGAMBEN

Art, Inactivity, Politics

Over the past three years I have been focusing my attention on what could be defined as a theological genealogy of economics and government. The plan was to demonstrate the way the current domination of economics and government over every sphere of social life had its paradigm in early Christian theology when, in order to reconcile the Trinity with monotheism, the theologians presented it as divine “economy”, the way God organises and governs divine life and the created world.

As often happens when one is completely immersed in research of this kind, just when I believed I had arrived at a conclusion, suddenly a totally new area for study opened up, providing my work with an unexpected new horizon.

I was working on angels as the instruments of divine government in the world. In Christian theology, the angels are first and foremost the ministers of divine government in the world;

divided into nine hierarchies or ministries, they implement the decrees of Providence at all times, in heaven as on earth. In the Christian West, angelology has operated as a paradigm of bureaucracy, and our concept of ministerial hierarchies has been profoundly influenced by this celestial paradigm. Kafka's *The Castle*, in which messengers and officials are surrounded by an inscrutable angelic aura is a good illustration of this.

In medieval treatises on angels there comes a point at which theologians disagree over an intractable problem to which I should like to draw your attention. The divine government of the world is in fact something fundamentally finite. After the Last Judgment, when the history of the world and its creatures is at an end, when the elect have obtained eternal bliss and the damned their eternal retribution, the angels will have nothing more to do. Whereas in Hell the devils are ceaselessly busy punishing the damned, in the Kingdom of Heaven, as in Europe today, the normal condition is inactivity. As one particularly radical theologian writes: "The final consummation admits neither of co-operation by created beings nor of any possible ministry. As God is the immediate origin of every creature, He is also its end, *alpha et omega*. Therefore all administration will cease, all angelic ministry and hierarchical operations, since these were set up to lead Man to his end and once this end is achieved they have to cease".

The problem is particularly pressing because it requires us to think about something that even the minds of theologians can hardly grasp: the cessation of all divine activity, idleness and eternal inactivity. The labours of the theologians were entirely devoted, by contrast, to imagining the modes and forms of divine and angelic activity which, by embracing the entire cosmos, from the stars to the smallest fledgling sparrow, permanently ensured

God's perfect governance of the world. How could they now conceive of a totally idle life, for God as well as for men and angels? How conceive of a Kingdom with no possible Government?

"After the human race has been judged", wondered St Jerome anxiously, "what life could there be? Will there be another earth, another world? We know only the one we inhabit, which was revealed to us by the Scriptures; what exists before the world and after its end is absolutely unknowable".

The reply given by theologians to these questions constitutes the point of departure for the problem I want to discuss with you today. A totally idle god is a god without power, who has given up governing the world; this is the god the theologians find it impossible to accept. To avoid the total disappearance of all power, they separate power from the exercise of power and maintain that power does not disappear but that it is simply no longer exercised, thus it assumes the motionless, resplendent form of glory (*doxa* in Greek). The hierarchy of angels, having abandoned all governmental activity, remains unchanged and now celebrates the glory of God. The ceaseless government ministry of the angels is succeeded now by eternal songs of praise addressed to God both by angels and by blessed spirits. Power is now completely assimilated with the ceremonial and liturgical display which formerly accompanied government like an enigmatic shadow. I have often wondered why power, which primarily denotes strength and effective government, should need glory. From the perspective of Christian theology, in which government is something fundamentally finite, Glory is the form in which power supersedes itself, and inconceivable industry finds it meaning within theological order.

The special relationship linking glory to inactivity is what I want to invite you to consider today. In as much as it designates man's ultimate end and the condition that follows the Last Judgment, glory occupies the post of post-judicial inactivity, in which all works and all words, divine and human, are resolved. Jewish tradition, however, also recognised another emblem of inactivity which found its greatest expression in the Sabbath. The most important Jewish festival, the *shabat*, had its theological foundation in the fact that it was not the work of creation but the cessation of all work on the seventh day that was declared sacred. Inactivity thus defines the state proper to God ("Only to God does inactivity (*anapausis*) really belong" writes Philon, "the Sabbath, which means inactivity, belongs to God" and, at the same time, is the object of eschatological expectations ("they shall not enter into my inactivity" - *eis ten anapausin emou*, Ps. 95, 11)).

It is this identification of God with inactivity which is problematic in Christianity, indeed it becomes the supreme theological problem, the problem of the eternal Sabbath as the final condition of mankind. St Augustine concludes his *City of God* - the work to which he confides his most extreme meditations on theology and politics - with the image of a Sabbath that has no sunset (*sabatus non habens vesperam*). He asks himself what the blessed souls in Paradise will do in their immortal and spiritual bodies, and acknowledges that one cannot properly speak either of activity or of idleness; the problem of the final inactivity of created beings surpasses the intelligence of men as of angels. What is in question here, he writes, is "the peace of God which, as the apostle says, passeth all understanding".

The vision of this inconceivable inactivity is so difficult for St Augustine to grasp that his writing becomes hesitant, he seems almost to babble. He is writing about a state that knows

neither inertia nor need, and whose movements, which it is impossible even to imagine, are nevertheless full of glory and dignity. To describe this blessed inactivity, which is neither doing nor not doing, he can find no better expression than an eternal Sabbath in which God, angels and men seem to mingle and to sink into nothingness. St Augustine defines the final condition as a Sabbath raised to potentiality, a Sabbath made to rest in the Sabbath, in activity resolved in inactivity. "Then God will be idle on the Sabbath and will render idle in itself that same Sabbath that we are and this will be our Sabbath, whose end will know no sunset, like an eternal eighth day... There will we be idle (*vacabimus*) and we shall see, we shall see and we shall love, we shall love and we shall praise. And this will be in the end without end."

If the final condition merges with the supreme glory, and if glory takes the form of an eternal Sabbath until the end of time, what we have to query now is the meaning of this intimate connection between glory and inactivity. At the beginning and end of supreme power stands - according to Christian theology - a figure connected with inactivity rather than with action and government. The unspeakable mystery which glory, with its blinding light, is supposed to hide is the mystery of divine idleness, of what God did before creating the world and after the providential government of the world had reached its conclusion. If, as I often do, we compare the machinery of power to a machine for producing government, then glory is that which, in politics as in theology, assures the continuous functioning of the machine. Thus it takes the place of the inconceivable void which the inactivity of power represents; however, it is this indescribably, ungovernable vacuity which appears to fuel the machinery

of power; power has such a need for it that it has to capture it and contain it at its centre at all costs in the form of glory.

In the iconography of power, religious and secular alike, the central vacuity of glory, this merging of majesty and idleness, has found its symbolic exemplification in the image of the empty throne.

Early evidence of this in Rome was the *sella curulis* – the seat used by republican magistrates in the exercise of their function – which the senate attributed to Caesar; it was displayed empty at the games, adorned with a golden crown encrusted with precious stones. In the Augustan period, written evidence as well as images on coins indicate that the gilded seat was regularly displayed at games. We know that Caligula had an empty throne placed in the Campidoglio and senators were obliged to prostrate themselves before it.

It is in Christian circles, however, in the majestic eschatological image of the *hetoimasia tou thronou* which adorns the triumphal arches and apses of Early Christian and Byzantine basilicas, that the religious significance of the empty throne reaches its climax. Thus the mosaic in the arch of Sixtus III in Santa Maria Maggiore in Rome (fifth century) depicts an empty throne encrusted with multicoloured stones on which rest a cushion and a cross; beside the throne can be glimpsed a lion, an eagle, a winged human figure, fragments of wings and a crown. In the Byzantine basilica of the Assumption in Torcello, the *hetoimasia* in the mosaic of the Last Judgment displays the throne with the cross, the crown and the sealed book, surrounded above by seraphim with six wings and, on either side, large figures of angels. At Mistra, in the church of St Demetrius, a thirteenth-century fresco presents the empty throne as if suspended in the sky, covered with purple drapery and surrounded by six applauding

angels; slightly higher, in a translucent, crystalline rhomboid, are a book, an amphora, a white bird and a black bull.

Historians generally interpret the image of the throne as a symbol of royalty, whether sacred or secular. Such an explanation cannot however account for the empty throne in the Christian *hetoimasia*. The term *hetoimasia* is, like the verb *hetoimaso* and the adjective *hetoimos* in the Greek translation of the Bible, a technical term which in the Psalms refers to the throne of Yahweh: “The Lord has prepared his throne in heaven” (Ps. 102, 19); “Ready (*hetoimos*) for ever is his throne” (Ps. 92. 2). *Hetoimasia* does not allude to the act of preparing or arranging anything; it alludes to the preparedness of the throne. The throne has always been ready and has always awaited the glory of the Lord. According to rabbinical Judaism, the throne of glory is one of the seven items Yahweh created before he created the world. Similarly, in Christian theology, the throne is eternally prepared because the glory of God is coeternal with it. *The empty throne is not, therefore, a symbol of royalty but of glory.* Glory precedes the creation of the world and survives unto its end. And the throne is not only empty because glory, although coinciding with the divine essence, is not identified with it; and also because it is, in its heart of hearts, idleness. The supreme image of sovereignty is empty.

In the majesty of the empty throne the device of glory finds its perfect cipher. Its aim is to hold the inconceivable inactivity which constitutes the ultimate mystery of divinity within the machinery of government, in order to make it the machinery’s secret motor. Glory is as much objective glory, which displays divine inactivity, as glorification, in which human inactivity celebrates its eternal Sabbath. The theological device of glory merges with the secular device, and we can thus use it as an epistemo-

logical paradigm which can make it possible for us to penetrate the core mystery of power.

Now we can begin to understand why ceremonial and liturgy are so essential to power. It is a question of holding them and registering them in a separate sphere of the central inactivity of human life. Power places solidly at its centre, in the form of celebration and glory, what appears to its eyes to be the unviewable inactivity of man and of God. Human life is idle and aimless, but it is precisely this lack of action and aim which makes possible the incomparable busyness of the human race. Man has devoted himself to production and labour because he is in essence deprived of work, because he is above all a sabbatical animal. And the machinery of government functions because it has captured within its empty heart the inactivity of the human essence. This inactivity is the political substance of the West, the glorious nourishment of all power. This is why feasting and idleness resurface continually in the dreams and political utopias of the West, and equally continually come to grief there. They are the enigmatic relics which the economic-theological machine abandons on the shoreline of civilization; mankind returns to them wonderingly, but always uselessly and nostalgically. Nostalgically because they seem to contain something that clings jealously to the human essence; uselessly because in reality they are nothing more than the ashes of the immaterial, glorious fuel burnt by the motor of the machine during its inexorable, relentless rotation.

The idea that inactivity is a component part of humanity as such is briefly examined by Aristotle in a passage in his *Nicomachean Ethics* (1097b, 22, *passim*). Just as he defines happiness as the ultimate goal of political science, Aristotle asks what the “work of man” (*to ergon tou anthropou*) might be, and suggests that the

idea of inactivity could be man’s possible goal: “As for the flute-player, the sculptor and every craftsman, and, in general, for all those who have work (*ergon*) and an activity (*praxis*), good seems to reside in this work, so it should also be for man as such, given that for him it would be like work. Or should one say that for the carpenter and the cobbler they are a labour and an activity, for a man on the other hand – neither, as he is born without work (*argos*)?” The idea is suddenly dropped, and the work of man identified by Aristotle as that particular “industriousness” (*energeia*) which is life according to the *logos*; but the idea that idleness and *désœuvrement* define the essence – or rather the specific *praxis* – of man is, as you will have gathered, the hypothesis I am about to propose to you here. Not only because it seems to me that only in this perspective is it possible to find a reply to the questions we have been asking so far: “why does power need idleness and glory? What is so essential in these that power has to establish them at all cost in the empty centre of its governmental equipment? What does power feed on?” But also because it seems to me that this hypothesis makes it possible to think of politics and, in a more general way, the sphere of human action in a new way.

Inactivity does not in fact mean simply inertia, non-activity. *It refers rather to an operation which involves inactivating, de-commissioning* (*des-œuvrer*) *all human and divine endeavour.*

At the end of Book IV of the *Ethics*, his treatise on human servitude, Spinoza uses the image of idleness to define the supreme liberty that man can hope for. In his simple, admirable Latin (using a term in which should be heard an echo of the *menuchah*, the Sabbath rest of God) Spinoza talks of an “*acquiescentia in ipso*”, resting or finding peace in oneself, which he defines as “happiness born from this, that man contemplates himself and his own capacity to act”. What does “contemplates his own capacity to act”

mean? How should we envisage idleness that consists of contemplating our own capacity, what we are able or unable to do?

Once again, the contemplation of capacity is not simply idleness and absence of routine, it is something like an internal idleness within its own operation, which consists in rendering inoperative every capacity to act or to do. Life, contemplating its own capacity, makes itself incapable of performing any of its functions. An example will illustrate the way this “inoperative operation” should be understood. What in fact is a poem if not a linguistic operation which renders language inoperative by de-activating its communicative and informative functions in order to open it to a new possible use? Poetry is in other words, in Spinoza’s terms, a contemplation of language, which brings it back to its capacity to speak. Thus Mandelstam’s poetry is a contemplation of the Russian language, Leopardi’s *Canti* a contemplation of the Italian language, Rimbaud’s *Illuminations* a contemplation of the French language, the hymns of Hölderlin and the poetry of Ingeborg Bachmann a contemplation of the German language etc. In any case, we are dealing with an operation which takes place within the language, which acts on the power of speech. And the subject of the poetry is not the individual who has written these poems, it is the subject produced at the point when language has been rendered inoperative and has become, in language and through language, purely speakable.

If this is true, then we need radically to change the manner in which we are accustomed to think about the problem of the relationship between art and politics. Art is not a human activity of an aesthetic type which can, if necessary and in certain circumstances, also acquire a political significance. Art is political in itself, because it is an operation which contemplates and renders non-operational man’s senses and usual actions, thus

opening them to new possible uses. For this reason art comes so close to politics and philosophy as almost to merge with them. What poetry achieves by the power of speech and art by the senses, politics and philosophy have to achieve by the power of action. By rendering biological and economic operations inactive, they show of what the human body is capable, they open the body to new possible uses.

GIACOMO MARRAMAO

From *Weltgeschichte*
to world-modernity.
The Problem of a Global
Public Sphere

Preface: the World and the West today

The world and the West. *Not* the West and the world. In its provoking inversion of the order of the terms, the hendiadys closely follows the title of a famous series of conferences: the Reith Lectures given by Arnold Toynbee in 1952 at the invitation of the British Broadcasting Company and published the following year by Oxford University Press (thus, published before the conclusion of the monumental *Study of History* which appeared in ten volumes between 1934 and 1954). Never, as in this case, has the inversion in the order of factors violated the mathematical axiom according to which the product remains unchanged. Here the inversion adumbrates a radical change in meaning and direction, such that it challenges the traditional optical summit which, in the philosophy of history as well as in the nineteenth and twentieth cen-

tury social sciences, assigned a privileged position to the West. It is Toynbee himself who anticipates the foreseeable objection to the reversal of terms that he posits: “Why [...] has the book been called *The World and the West*? Isn’t the West just another name for as much of the world as has any importance for practical purposes today? And, if the author feels that he must say something about the non-Western rest of the world, why must he put the two words in this order? Why could he not write *The West and the World* instead of writing *The World and the West*? He might at least have put the West first.”¹

The answer is so radical and sharp as to cast light on the interpretative viewpoint underlying the comparative approach to civilizations that is taken in such a vast and ambitious work, comparable in its kind only to that of Fernand Braudel. We can drastically summarize such an interpretative viewpoint in three cardinal theses: *First*, not only has the West “never been all of the world that matters”, but also it has not been “the only actor on the stage of modern history even at the peak of the West’s power (and this peak has perhaps now already been passed)”. *Second*, in the encounter between the world and the West that has been going on now for four or five centuries, the part that has had “the significant experience” has been up to now not *the West* but *the Rest* – the rest of the world. *Third*, in the “hit” [urto] between *the West* and *the Rest*, it is not the West to have been hit by the world, but rather “it is the world that has been hit – and hit hard – by the West”.²

Toynbee’s theory of the “hit” confronts us with the *long duration*, with the historical-structural depth of that set of events today gathered under the ubiquitous headword “globalization”: an intertwining of events that can be understood only by going to the roots of that “expansion of the West over the world”³ which,

if it certainly has its *turning point* at the end of the fifteenth century with the opening up of the seas and the conquest of the New World, nevertheless finds a meaningful referent in the Greek and Roman history of the fourth century BCE with the advent of the Alexandrian empire. Alexander’s march across Asia “made as revolutionary a change in the balance of power in the world as the voyages of De Gama and Columbus”.⁴ It cannot be doubted that, by turning the Earth into a circumnavigable sphere, the conquest of America marks the beginning of modern globalization; nevertheless it is not less true that in the second century BCE, due to the conquest of India up to Bengal by the Greeks and of the Atlantic frontier represented by the Iberian peninsula and the British island by the Roman, the Western – that is, Greco-Roman – civilization of the time could boast having penetrated, thanks to the radiation of its conquering culture, those which then appeared as the extreme edges of a planet whose shape and dimension had more or less been already calculated. The hit by the West had thus caused the world, before the advent of Christianity, “as sharp a shock as the impact of our modern Western culture has been giving it since the fifteenth century of our era”.⁵

And yet, in the movement of the radiating center of Western technology and culture from the Greek and Roman hegemony to the hegemony of modern Europe (which cannot be understood, according to Toynbee, without that scientific revolution to whose incubation the Islamic civilization contributed fundamentally), and from Europe to the current American supremacy and to the “extreme West” represented by the Pacific area, what changes is not only the idea of the West (with a paradoxical effect of “orientalization” of the once dominating centers), but also the nature and the configuration of the “clash” between the West and the world. When one revisits it today, half a century later, Toynbee’s

comparative approach appears – although inevitably conditioned by the assets of the bipolar world – not only anticipatory of our present age in many aspects; it also appears as a precious corrective to many philosophical genealogies in their claims to reduce current global conflicts to a domination by technology that is inscribed in the Greek matrix of the West since its origins. If one adopts such a reductivist scheme, one loses sight not only of the spurious genesis of “Western” culture out of the civilizations of the near and far “East”, as the most accredited studies on “orientalism” have documented (let me just mention here Jean Bottero’s *Mesopotamia*, which starts with an introduction aptly titled “The Birth of the West”),⁶ but one also loses sight of the totally Western character of the dualism “East-West,” which goes back to the polarity Greek-barbarians introduced by Herodotus in the *incipit* to his *Histories*. Furthermore, one loses sight of the sliding westward of that oppositional couple, so that, as a consequence of the identification of the West with the Franc and Germanic area, Greece has ended up being part of the “empire of the East,” whereas today Europe is treated as an ambiguous and indecipherable entity by the West *par excellence* represented by the United States; one also loses sight of the changes in the form and structure of the world that are subsequently produced by the various stages of the “hit”.

It is only with the modern epoch, marked – to say it with Carlo Cipolla – by the lethal combination of the sailing ship with the cannon,⁷ that Western civilization deterritorializes itself by going around Asia’s terrestrial empires *via* the sea. This turning point, however, in which technics becomes autonomous and gives rise to an unheard of intertwining of industrial take-off, military power, and commercial expansion, is understood by Toynbee through the resort to a binary scheme entirely similar

to those which he himself had otherwise sharply criticized. The hit between the world and the West caused by modern Europe’s planetary expansionism would be nothing else than a *technological Westernization* imposing itself with the retaliation of a *spiritual de-Westernization*: “the present encounter between the world and the West is now moving off the technological plane on to the spiritual plane”.⁸

Such an outcome – which seems to echo, albeit with rather different tones and modulations, a famous saying of the great “culture of the European crisis” in the twentieth century – depends, when carefully considered, on the presence of an unresolved tension running through the entire structure of the analysis. Despite the initial exhortation “to slip out of [one’s] native Western skin and look at the encounter between the world and the West through the eyes of the great non-Western majority of mankind”,⁹ Toynbee is in truth incapable of taking leave of the prejudice underlying European comparative approaches, and continues to consider Europe and the West as the center of *radiation* of global dynamics.

Today the theoretical perspectives opened up by cultural and postcolonial studies (H. Bhabha, G. Spivak, R. Young) push European intellectuals and political elites to a courageous relativization of the role to which the modern concept of History had destined them in the course of the last two centuries. The provocative invitation to “provincialize Europe”, which was sent out to the Western social sciences by a representative of subaltern studies such as Dipesh Chakrabarty,¹⁰ challenges not only the traditional “narratives” of philosophy of history, which postulated the Old Continent as the cradle of *humanitas* and the propelling center of universalizing dynamics, but also the comparative approaches, which, under the assumption of European exceptionality, turned

Europe into the radiation point of a modernity destined to spread to the totality of the globe – a modernity in front of which any movement or trend for change coming from extra-European or non-Western areas is interpreted as a mere “reactive” manifestation to the expansionist processes of modernization.

Out of the just delineated background, I will now try to delineate a reading of the “hit waive” crossing the current global world which, on the one hand, is capable of capitalizing on the work of “deconstruction” and *location* of the European-Western civilization brought about by postcolonial studies, and on the other is capable of addressing the problem of a possible *re-location* of the European region *after the disenchantment*. The goal of this essay is to question the (real or virtual) existence of a public global sphere. This is in my opinion a more plausible (and analytically viable) question than the theses according to which there already exists, albeit *in nuce*, a “global civil society” (Ulrich Beck’s *globale Zivilgesellschaft*, which would take the place of the classical *bürgerliche Gesellschaft* and its Hegelian-Marxian flavor).

To ask such a question, however, implies a double operation: 1) to set up a critique of communication, and 2) to start with becoming aware of the existence, in the globalized world, of a plurality of “diasporic public spheres” (Arjun Appadurai)¹¹ which escape the territorial logic of the sovereignty of the nation-states as well as the way in which sociology has up to now understood, starting with Roland Robertson, the phenomenon of the *glo-cal* (or of *glocalization*).¹²

The first operation is by and large made accessible through some recent revisions of the optimistic prognosis of the global village made by the theoreticians of electronic multimedia. For them, rather than producing one sole sphere, the network has given rise to a multiplicity of centrifugal spheres. The second op-

eration calls onto the scene the problematic relation between the two dimensions of the conflict of interests (or better, of the conflict of preferences, given the complexity, after the seventeenth and eighteenth centuries, of the notion of interest which is not at all reducible to the strictly economic-utilitarian environment) and the conflict of identities.

Such a relation, which can be summarized in the pair redistribution-recognition (which has been at the center, in recent years of an interesting confrontation between Nancy Fraser and Axel Honneth), can be understood today only in light of a radical redefinition of the concept of public sphere as sharply marked out from the Rawlsian procedural as well as the Habermasian critical-communicative meaning. On the one hand, the political public sphere cannot be simply considered as the space of an overlapping consensus functional to the negotiation of procedural rules of justice that put into bracket the conflict of the “overall conceptions” of the good. On the other hand, it cannot be understood either as a mere communicative exchange of rational value arguments functional to a wider and more inclusive *Verständigung*; rather, it must be understood as an encounter-confrontation of “narratives” which relate to the organization of the global society and come from different contexts of experience and life-worlds.

An additional complication arises, however, from the circumstance that, because of their self-justifying and self-legitimizing potential (which is not inferior to that produced by the schemes of rational argumentation of values), narrations must be taken up in their *contingency*. From here comes a double exigency: 1) to overcome the notion of tolerance with that of reciprocal respect among identities and cultures (a “respect” which, on the one hand, takes into consideration Derrida’s appeal to *responsibility*

understood as a responding-to rather than a responding-of, that is, as an availability to be put into question by the other, and, on the other hand, does not exclude contamination, confrontation, and in the last analysis conflict itself; and 2) to subtract the category of recognition from the patronizing-supremacist as well as relativistic temptations.

Such an argumentative move implies first of all a sharp distinction between *cultural relativism* (the relevant acquisition and point of no return of the great anthropology of the twentieth century) and *ethical relativism*; and second, a dissociation of the notions – often mistaken or improperly assimilated – of *incommensurability* and *incomparability* between hierarchies of different values. Briefly, the fact that there is not a unique parameter of commensurability among symbolic-cultural contexts (as Isaiah Berlin has taught) does not mean *eo ipso* that they are incomparable among themselves.

A public sphere which is built around such premises will have to abide the criterion of a *universalist politics of difference*, sharply marked out, on the one hand, from the universalist identity politics of the Enlightenment kind (which finds its noblest declination in Kant), and on the other hand from the antiuniversalist politics of differences (which are advanced in North America by the communitarians and by some versions of multiculturalism, and in Europe by the “security oriented” ethnopolitics of various localisms and Lega-like movements [*leghismi*]).¹³

The thesis just enounced are based on ten argumentative passages, through which I take up and develop the interpretative reading of the global world I have tried to propose in a recent work of mine, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*.¹⁴

Argumentative Passages

1. *Global Age: Opportunities and Risks*. The title of the book, *Passaggio a Occidente* [Westward Passage], carries the core of the thesis within itself. The heterogeneous set of phenomena we are accustomed to gather in the *passpartout* slogan “globalization” cannot be understood in my opinion either in terms of universal homologation under “one thought alone” (Francis Fukuyama), that is, of the “Westernization of the world” (Serge Latouche),¹⁵ or in terms of the “clash of civilizations” (Samuel Huntington),¹⁶ but rather in terms of a passage to the West. “Passage” should be understood in the dual meaning of *journey* and *change*, of *risk* and *opportunity*. The process which, starting at the end of the 1980s, is occurring under our eyes is in the last analysis nothing else than an impervious *passage* of all culture to *the North-West* – a perilous transit toward modernity destined to produce deep transformations in the economies, societies, and life styles not only of the “others,” but also of Western civilization itself. In the title is thus deposited the thesis that guides the multiple “circumnavigations” of the book. In a sense, it carries *in nuce* my philosophical thematization of that set of often “heterologous” phenomena which is usually summarized in the German and Anglo-Saxon areas under the label “*globalization*” and in the cultural-linguistic romance area, common to neo-Latin countries, under the name “*mundialization*.”

2. *Postmodernity or world-modernity?* In what sense can one discern a difference in two lemmas usually employed as synonyms? *Mundialization* is a term loaded with the symbolic, even more than semantic implications of the Latin *mundus* in its inevitable reference to the idea of “mundanization,” and thus of “secularization.” Expressions such as “worldly” [*mondiale*] and “mundane” [*mon-*

dano] contain an inevitable reference to the notion of *saeculum* and consequently to the field of tension between transcendence and immanence, heaven and earth. Globalization instead carries within itself the idea of the spatial completeness of such a process, the idea of a world that has become a finally circumnavigable globe – this is an idea, however, that has been declined in the most various and controversial manners. Many (Martin Albrow first of all) claim that globalization is a postmodern phenomenon, a new movie with a *toto coelo* script different from all other movies seen so far. It is as if they were to tell us: the movie of modernity is over, and now the global one starts. It is a position I do not share, for the simple but decisive reason that in history stages and epochs do not follow one another giving rise to absolute ends or beginnings. As there are not movies that begin and movies that end, likewise one cannot say that up to a certain point (the First World War? The Second World War? The fall of the Berlin wall?) there has been a modern space whereas today an entirely new space that would be the global has started. I mean that between the two epochs or, if one prefers, between the two spatial orderings there is neither an absolute threshold nor a longitudinal rupture. In sum, one must understand that, in its genesis and structure, the global space is not conceivable if not as *consequence of modernity* (Anthony Giddens).¹⁷ To be clear, to maintain such a claim does not amount to saying that there are not or there cannot be break points. It simply means that, precisely in order to grasp the actual aspects of novelty of the global space, it is necessary to consider it in close connection with the modern process of secularization. From its being endogenous, that is, internal to the developed Western countries of Judeo-Christian matrix, the dynamic of such a process has become exogenous to the point of affecting the most remote socio-cultural realities and religious experiences.

In this sense, rather than the advent of “the postmodern condition” (announced in a homonymous pamphlet by Jean-François Lyotard in 1979), globalization seems to mark a problematic and accident-paved transit from the modernity-nation into the modernity-world.

3. *Standardization and Differentiation.* It is necessary to avoid the paradigmatic alternative according to which globalization is either total homologation or the clash of civilizations. I am instead convinced that standardization and differentiation are two sides of a same process – two lines of tendency that simultaneously integrate and refute each other. When observing things from this perspective, the opposed theses of Fukuyama (universal homologation under the sign of competitive individualism) and Huntington (the post cold war world as the stage of a planetary intercultural conflict) appear not so much as a drastic alternative but rather as two half-truths. On the one hand, globalization is techno-economic and financial-mercantile standardization with the consequent phenomena of deterritorialization and increasing interdependency among the various areas of the planet; on the other hand, however, it is an equally accelerated trend of differentiation and reterritorialization of identities – of relocation of the processes of symbolic identification. Between the two aspects, which the sociological lexicon tends to summarize in the oxymoron of the *glocal*, there is in my opinion an interfacial relation. At the same time, however, there may arise a dangerous short circuit with paralyzing effects.

4. *The short circuit of the “glocal”: a philosophical-political reading.* What is specifically the phenomenon of the short circuit? The short circuit is produced by the break of the intermediary link in

the international modern order that arose out of the slaughter of the civil religious wars between Catholics and Protestants, and that was sanctioned with the Peace of Westfalia in the middle of the seventeenth century. This is the link represented by the nation-state and by the structure supporting it: the isomorphism between people, territory, and sovereignty. Here one should clarify once and for all the issue concerning the long seller on the “crisis of the State” that runs through all the great philosophical and juridical-political disputes from the beginning to the end of the twentieth century. The core of the controversy surrounding themes such as the obsolescence of the nation-state, the erosion of sovereignty, and so forth, cannot be addressed only in a purely sociological site. This is so for the simple reason that the application of the quantitative methods of sociology would provide us with a result diametrically opposed to the diagnosis of the crisis of the state. If one were to analyze the health condition of the state from a numerical perspective and through an exclusive resort to the method of measuring, then it would result that today such a health condition is excellent, since after 1989 the world has observed a real boom in the birth of national and sub-national states (today, many more states are part of the United Nations Organization than before the fall of the Berlin wall), and the instances and functions of the state have not at all shrunk but rather expanded. The decline of the state must be read then not in purely sociological and quantitative terms, but rather in political and qualitative terms – by focusing on the *efficaciousness* of the sovereignty of the individual states. The situation of the state within the global world thus returns to us the paradox of a “deadly health”, of a *decline while increasing* – of a degree of efficaciousness inversely proportional to the rate of quantitative expansion. It is precisely the inexorable shrinking of the effica-

aciousness of territorial sovereign prerogatives to determine the “break” in the intermediary function between global and local, function that during modernity was carried out by the state. The “short circuit” arises because individual sovereign states are too small to confront the challenges of the global market and too big to control the proliferation of the themes, vindications, and conflicts induced by various localisms. Hence derives that which in my book I name the “tongs” of globalization. On this issue too it is appropriate to dissipate some equivocations. It would be too simple to read the dash in “glo-cal” as a mere disjunctive and not also conjunctive dash (thus following the interpretative key advanced by Zygmunt Bauman in his nevertheless meritorious essays) – as a simple border line between cosmopolitanism of the rich, seen as the jet set society indifferent to any border, and localism of the poor, constrained and enclosed in their increasingly marginal and peripheral sites. If things were truly so, the global condition would be very little paradoxical and in the end much more reassuring. What happens instead is the reversal: the paradox with which we have to deal today is a cosmopolitanism of the poor in front of a localism of the rich. This is so to the point that the aptest tool for assessing the intensity level of localistic and autonomistic vindications would seem to be the “rich meter”. Otherwise, one cannot understand how come that devolution politics are more present in the rich regions of the planet (from Italian North East to the other wealthy regions in Europe, from the countries in the Mercosur to those in Southeast Asia), whereas the request for universalism comes from the poorest regions. This does not mean, it should be clear, that the poor are immune to that global virus, to that real “pandemic” which I call identity obsession. I simply say that the drive toward the invention of a communitarian identity recognizable and characterized

per differentiam in relation to all others – with the consequent fragmentation of the global society into a plurality of “diasporic public spheres” – constitutes a reactive phenomenon: a mechanism of defense-reply to *this* globalization. This is a globalization that homologizes but does not universalize, compresses but does not unify. Thus, under the false appearance of the “politics of difference”, it produces a constant proliferation of logics of identity. All meaningful changes in human history have been preceded by great migratory events: by contaminations of cultures (and, obviously, also by allergic reactions to the increasing synergies). This is exactly what today we observe happen both in Western culture plied with migratory processes and in other cultures which, although dominated by the figure of the nomad or the migrant, nevertheless long for a contamination with us.

5. *Redistribution/Recognition: conflict of interests and conflict of identities.* At this point the question inevitably arises concerning the characters of the new dimension of the world-conflict. The nature of the global conflict certainly represents one of the settling issues in our current times. We are moving toward forms of conflict that are very different from the ones to which modernity had accustomed us. In the globalized world, the nature of the conflict is simultaneously postnational and transcultural: it exceeds the boundaries of the nation-state and crosses cultural and linguistic identities. With this I mean that in the globalized world not only cultures but also religions appear as subjects and referents of conflict. Religions, however, complicate and destabilize the geometrical linearity of Huntington’s clash of civilizations. If carefully considered, the form of the global conflict appears much closer to the religious wars that preceded the birth of the modern secular states than to a clash of alleged cultural

monoliths. The fact that religions are an important moment in the global conflict appears to me as a backlight evidence for the thesis which I have tried to delineate in my book and which in the past months I have had the opportunity to discuss, discovering meaningful convergences, with Marc Augé, a great anthropologist and extraordinary analyst of “cultural dynamics” – that religions are by definition identity aggregations of a transcultural kind. The great religions never identify themselves with only one civilization. None of the “world religions” can be reduced to a monocultural dimension and latitude. This is certainly so for the Islamic religion, which we Westerners too often tend to identify with the Arab world, whereas it is a fault line that runs from Morocco to Indonesia and spans over very different historical traditions and cultural realities.

We have to take into account, however, that this phenomenon, very often reduced to stereotypical expressions such as a “return of the sacred”, carries with itself a radical as well as silent change in the function of religion within the globalized world. We no longer have to do either with the “invisible religion”, which a false forecast has too hastily confined to the privacy of the interior forum, or with a “religious” understood as surprising vitality of faith after the death of ideologies; rather, we have to do with religions (in the plural) as factors of symbolic identification and belonging. They are factors of identification and also, for the very same reason, of conflict. This conflict is certainly not reducible to the utilitarian model of rationality of modern individualism; yet, it cannot be understood either by resorting to the pure logic of interest or power. Having said this, one should not think that within such new conflicts the material and strategic component is not present. In any historical stage one cannot observe an inextricable intertwining of the two dimensions of “contract” and

“conversion” (A. Pizzorno), of “redistributive conflict” and “fight for recognition” (Nancy Fraser/Axel Honneth), of interests and identity, of will to power and will to value. As the ethical and identity dimension was present also in the most industrialist and trade unionist class struggle, likewise the dimension of economic interest was far from absent from the religious wars between Catholics and Huguenots in France. Yet, the matter is that of identifying, time after time within the constant aspect of the intertwining, the “dominant feature” impressing its characteristic form to the conflict. In this sense, in order to characterize the nature of the global conflict, in my book I have thought that such a dominant feature could be identified in the identity moment. With this I have not at all meant to hypothesize a sort of “baton passing” from the industrialist dominance of the conflict of interests to the post-industrialist dominance of the identity conflict; rather, I have tried to stress how, in the current stage, the identity moment tends to encapsulate also the utilitarian moment within itself. In our world it seems to be increasingly difficult to ask the classical question of modern individualism “What do I want?” without previously asking “Who am I?” The symbolic interrogation concerning identity thus appears as a *conditio sine qua non* to be able to identify one’s own interests and scale of preferences.

6. *Difference* – not *differences*. What repercussions might all this have on the level of real politics? In my opinion, it has wide ranging repercussions on theory as well as on practice, on the conceptual constellation as well as on the actual reality of the “political”. The new form of the conflict affects at its core the contractualist paradigm of political modernity, which finds its classic symbolic representation in the image of the Leviathan-State as macro-

construct or mega-machine. Because of the “isometric” presupposition inherent in contractualism, the procedural technics of the Leviathan-State (not only of the Hobbesian absolute Leviathan, but also of the democratic Leviathan as theorized by a liberal like Rawls) is capable of ruling only conflicts of interest but *not* – and here is the crucial point – conflicts of identity through compensative measures of distributive justice.

To solve in a liberatory way the prospectively catastrophic antagonism between the neutralizing universalism of the modern State and the identity fetishism of communitarianism and of certain variations of multiculturalism, I have advanced the proposal of a global public sphere marked by a universalist politics of “difference”. I mean *difference* in the singular, and not in the plural (the famous *cultural differences*, about which all or almost all today speak). To explain it better, I understand difference not as particular place, subject, or condition, but rather as “optical summit” capable at the theoretical level of breaking with the distributive and “state-centered” paradigm of politics, and at the practical level of shattering the isometry of democratic institutions structurally incapable of handling the new forms of conflict. Far from being a third way between universalism and differences, liberalism and communitarianism – nineteenth century cemeteries are paved with third ways, as is well known – my proposal aims at reconstructing the universal not based on the idea of a common denominator, but rather on the *criterion* of difference. The reconstructive principle of the universal can therefore only be understood in terms of a *disjunctive synthesis* – based on the presupposition of the inalienable and unappropriable particular difference of each. In my concept of the universal, the relation can be properly thought only as one between *irreducible and mutually inassimilable singularities*. This is exactly at the antipodes of the

conception of a social bond understood as a belonging to a common identity-substance (Community, State, but also Reason, Humankind, Language). By activating the criterion of difference, it also becomes possible to smash another equation: that between incommensurability and incomparability of cultures.

7. *Incommensurability and Incomparability.* Incommensurability and incomparability of cultures – other concepts that must be clarified better. Let us proceed with order. One of the most precious results of twentieth century ethnology has been the acquisition of cultural relativism and the consequent disenchantment concerning the hegemonic and supremacist implications of Western universalism. To take seriously the “Copernican revolution” effected by great nineteenth and twentieth century anthropology means, in brief, to take the rigorously contextual (and thus relative) character of cultures and the destitution of any *a priori* claim to universal validity for our values and life styles as the starting points of any analysis and political project. This is what we find to be already genially foreshadowed, within the climate of the religious world and the conquest of the New World, in that extraordinary *ouverture* to modern disenchantment represented by Montaigne’s *Essais*: it is easy to say “cannibals”. Any culture is a world, a constellation of symbols and values that need to be analyzed first of all *iuxta propria principia*, without projecting our own cultural parameters on that symbolic universe. All this, I repeat, is indisputable – and it is part of the great acquisitions of the century that lies behind us. Yet two aspects need to be considered, which I will now try to introduce in an interrogative form. First, are we really sure that, even or perhaps precisely when we revert the traditional supremacist and colonialist optics into the relativist one, up into the extreme of third world ideologies, we are

not actually looking at the others “with Western eyes”? Second, who has said that the incommensurability of cultures – that is, the absence of only one standard of evaluation – should necessarily amount to their incomparability and incompositionality? On the contrary, it is precisely cultural realities or *cosmoi* responding to different “metrics” that are sometimes capable of giving rise to creative compositions that last longer than many allegedly homogeneous symbolic forms. At this point, however, one should address another issue, which I simply mention: one of the themes *à l’ordre du jour* is the need for a critique of the concept of culture understood as a close system and insular self-sufficiency, and the assumption of the idea of multiple identity as the only possible way of comparative access to the event of civilizations.

8. *Public sphere and rhetoric: between argumentation and narration.* What has been said so far may perhaps be true theoretically speaking. Yet, in practice, how can we arrive to different compositions among incommensurable cultures?

As I mentioned in the Preface, I do not believe in a global civil society under formation; in the present state of things, what is global is only the market-information mix, with the sites from which we are constantly bombarded thanks to real time technologies. And I do not believe in a coming advent of the cosmopolitical republic predicted more than two centuries ago by Immanuel Kant, or of the *civitas maxima* postulated in the last century by a jurist such as Hans Kelsen. Nevertheless, I am convinced that one can work, in a medium term perspective, at a recomposition of the various “diasporic public spheres” (as they are called by Appadurai, a significative representative of *postcolonial studies*) within a global public sphere marked by the universalism of difference. Such a public sphere (which initially will have to develop

from macroregional areas – starting from Europe, but this is only a wish) will not restrict the confrontation among the different groups' *Weltanschauungen* – among visions of life and world – to the negotiation of procedural rules according to the method of intersecting or overlapping consensus as contemplated by political liberalism. Neither shall it limit itself, however, to functioning, as postulated by Habermas, as a ground for confrontation – geared to agreement – between argumentative models and schemes geared toward a justification of the different value options. Although it represents an undisputable progress in comparison with strictly procedural versions of democracy, such a proposal nevertheless has the inconvenience of an explicit discrimination between subjects with and without communicative-argumentative competence. Yet, even those subjects who are strongly deficient as to the logic of rational-discursive argumentation can be capable of accounting for their ethical choices or for the consequences that the autonomous or heteronomous assumption of certain norms and life styles entails for their own existence.

The relational-communicative dimension put into being by the public sphere cannot be argumentative only; it must also be narrative. There may be subjects who, although not capable of producing an argumentative justification for their values, culture, and vision of the world, are nevertheless capable of narrating the experience of those very values that they make on a daily basis – an experience, in all evidence, which is not only rational but also emotive. An Islamic young woman living in a Paris *banlieue* – to make the most obvious, but also dramatically closest example – may not be capable of arguing for her (more or less free) choice of wearing the veil, but not because of this will she be unable to narrate the *emotive-rational experience of the value* that such a decision entails, and its existential implications. In the public

sphere the right of citizenship is due neither only to formal procedures of right (which are certainly essential and inalienable, because without them we could not call ourselves truly free) not to the logic of argumentation. The space of Cosmopolis, of the global city must – contravening Plato's interdict – extend the rights of citizenship also to rhetoric, to the narration of oneself, to the experience of narrating voices. This does not authorize, however – it is good to stress this strongly – accepting narrations without reservations. Nothing grants, in fact, that a narrative strategy may not have self-justifying and self-apologetic implications exactly like an argumentative strategy of an ideological kind. In the inevitable mix of reason and experience, argumentation and narration, which marks the relations among the different human groups within the “glocalized” world, a democratic public sphere can indeed accept rhetoric. Yet, as Carlo Ginzburg has aptly remarked, on condition that it is a matter of *rhetorics with proofs*, not of rhetorics without proofs. This is the step to make if we want to leave behind us the ethnocentric version of universalism as well as the nihilistic drifts of that historical materialism that considers as an *a priori* the forms of self-understanding of each particular culture, thus rendering incommensurability a synonym of incomparability and incompositionability.

To face the “global risks” linked to the current *interim* between the no-longer of the old interstate order and the not-yet of the new transnational order that has difficulties to delineate itself, there is only one way: to engage, as I mentioned earlier, in a reconstruction of the pattern of Enlightenment universalism based on the *criterion*, the discriminating factor, and the optical summit of difference. In other words, the issue is that of delineating a universalist politics of difference by tracing a double line of demarcation: on the one hand, with respect to the universal-

ist politics of identity, which has its noblest expression in Kant's ethico-transcendental program; on the other, with respect to the anti-universalist politics of differences, which in North America is carried out by the communitarians and in Europe by the ethnopolitics of the various regionalisms and league-like movements. Of course, this is not a solution, but rather... a provisional morality. Yet, as I have tried to explain in my book, in this transitional stage of a "passage to the West", which is destined to last still a while, we will have to write with one hand *universality*, and with the other *difference*, and avoid the temptation to write them both with the same hand, since in any event it would be the wrong hand.

9. *East/West: a specular mythologema.* East and West are increasingly often identified as the two extremes of what is now defined as a "clash of civilizations." Yet, it is necessary to go beyond the two specular myths of the East and the West. In my opinion, the fundamental contradiction of the global world is not given, as Huntington hypothesizes, by the clash of the West and Islam, but rather by the confrontation with the Asian giant. I do not mean by this to deny or downplay the extent of the danger represented by Islamic terrorism in the short-medium range, especially as long as that breeding ground of conflict that is the Palestinian question remains open. I simply think that, as fundamentalist tendencies are a sign of identity frustration, likewise terrorist exasperation is a symptom of powerlessness and not of strength within the Islamic world. Despite its atrocity, the global terror of September 11, 2001 (and of March 11, 2004) is a desperate reaction against the process of modernization and secularization. It is a reaction the intensity of which is inversely proportional to the ability of the Muslim multiverse [*multiverso*] to configure a real

global alternative to the West. Thanks to the originary relation with technics inscribed in the genetic code of its civilization, and thanks to its ability to appropriate Western technologies and innovate them deeply, China instead is able to delineate the profile of *another globalization* by promoting a capitalist productive economy based not on individualist-competitive but rather on patronizing-communitarian grounds.

The fact that, in all probability, the twenty-first century will be marked by the challenge between two concurrent versions of the global – the American individualist version and the Asian communitarian one – based on the shared ground of accelerated technological productivity and innovation leads one to revise radically some famous diagnoses and prognoses elaborated by Western science in the course of the last two centuries. I am referring especially to the substantially dismissive judgment of Confucian ethics uttered in the past in Max Weber's *Religionssoziologie*, which still today is the most important comparative picture of cultures we have available. For Weber, Confucianism is a morality of obedience and adaptation to the world that is dysfunctional to the creation of a conduct of practical-active life, and thus of a productive and dynamic socio-economic system. As I have tried to bring out in my book, the optical distortion of Weber's forecast depends on the assumption of Puritan Protestantism's lifestyle – simultaneously ascetic and secularly oriented – as the prototype of capitalist ethics and, at the same time, as the parameter for the comparison between different "world religions". Weber's judgment of Confucianism is thus vitiated by the assumption of "intramundane asceticism" as the optimal way of realization for a productive society. It is not by chance that precisely the features that Weber identifies as passive, adaptive, and nonproductive within Confucianism are producing an

alternative model of globalization, which – let us be clear – I am far from defending. It should not be forgotten that the so-called “Asian values” advertised by the elites of China and the countries belonging to the macroregion of Southeast Asia call with no hesitations for the subordination of the individual to the state authority, the submission of the individual rights to the collective. It would be wrong, however, to underestimate the efficaciousness of some aspects of that message – for example, the need to maintain harmony in the relation between generations – when compared to the marginalization of the elderly and the isolation of the individuals characterizing the “great cold” of our Western civilizations.

In any event, this is a challenge that cannot be faced if one does not subject the traditional stereotypes of the East created by our culture to a critique. As Karl Jaspers declares, the dualism “East-West” is a typical product of Western thinking, and is unknown to Asian civilizations (is it by chance that it is a philosopher of the European crisis like Jaspers who foreshadows the postcolonial criticism of binary schemes – civil/barbarian, colonizer/colonized, racism/antiracism – as forms of stigmatization of alterity that are functional, even in their specular reversals, to the continuation of the hierarchy?). However, at this point, for cultural (even before political) Europe, to assume the radicalness of the criticism of Western dualisms and the logic of symmetrical oppositions implies an ineludible consequence, which amounts to a peremptory call to the assumption of responsibility in front of global challenges. It is the “call” to play finally the role of global player, and delineate its original alternative both to the (allegedly) “American” individualism and to the (allegedly) “Asian” communitarianism. This implies, however, a work of rigorous deconstruction of the oppositional polarity “East-West”

(with the resort to a differentiated analysis capable of identifying the existence of a plurality of “Easts” and “Wests”, as suggested by Amartya Sen), but it also implies the arduous task of redefining radically both terms of the pair – namely, individual and community – which are too often uncritically subsumed under the binary logic, and arbitrarily ascribed to both poles.

10. Cosmopolis and Philosophy: toward a global dialégein? I have thus reached the last step in my argumentative path. Which role can be played today by philosophy in this time suspended between the no-longer of the old interstate order and the –not-yet of the new transnational order? Projected on the global scene, philosophy – understood not generally as way to wisdom or vision of the world, but strictly as form of questioning, Socratic knowledge, focused on dialectic and dialogue – is a sort of “business card” with which Europe (which is the first root of Western civilization) should soberly present itself to the other great cultures of the planet, and confront itself with their specific forms of knowledge, which are different from philosophic knowledge. Only in a general and metaphorical sense can we adopt expressions such as “Indian philosophy”, “Chinese philosophy”, “African philosophy”, and so forth. In the intercultural multiverse of the global, or better, of the glocal, philosophy finds itself stripped of its traditional claims to universality and thus inevitably relativized. And yet, I have the impression that, despite the incommensurably wider space in which it is called to operate, philosophy today finds itself, within the globalized world, in a spiritual situation similar to the one in which it found itself at its beginnings with Socrates in the Athenian *polis* of the fifth century BCE. It is in the need to open up a path, a method, a way of questioning capable of escaping the paralyzing alternative between the wise world

visions of the first so-called Presocratic thinkers (*sophoi*, not *philosophoi*, that is, wise, not lovers of wisdom) and the absolute relativism of great sophistry. To renew “the Socratic moment” today, within this Kakania or global Babel, means to escape the jaws, on the one hand, of the normative claims of the great cosmologists and bioscientists, and, on the other hand, the false disenchantment on truth and universality proclaimed by the postmodernists’ hyperrelativist *bricolage*.

To play today the Socratic game of *dialégein*, of the dialectical confrontation of viewpoints, is even harder when we think that the addressees and interlocutors of such a game are no longer the Athenian citizens, but rather the nomads and migrants who have come to Cosmopolis from the most various regions, languages, and traditions. Yet it is perhaps more worth today than yesterday to bet on philosophy as on a relational practice that employs the *medium* of language to exercise a displacing, dislocating look on our daily realities. This is a dialogic practice of confrontation-conflict which, by operating in a space made of variable geometries and in a multiverse of dissonances, helps us to see that which we all have in front of our eyes, but which we are not capable of observing from a different perspectival angle, that is, from an angle capable of disclosing to us a new horizon of things, and thus liberating us from the unbearable feeling of being caught in a one way or on an eternally premarked path. Only under this condition will the Europe of philosophy (and thus, of right and politics) be able to posit itself as relational and dynamic polarity for a culture of *global constitutionalism* capable of opening welcoming spaces for a multitude of “unexpected guests”. Only thus, thanks to a paradoxical inversion in the path of modern philosophy of history, will Europe, through the identity paradox that wants it made of irreducible and inassimilable

differences, emerge in a not too far future as *the future of America*.

The new universal of the planetary public sphere we are called to build either will be the result of a relational maieutics, of a real *experimentum* of reciprocal “translation” among different experiences and cultures, or – simply – it will not be.

Notes:

- 1 ARNOLD TOYNBEE, *The World and the West* (Londres: Oxford University Press, 1953), p. 1.
- 2 Ibid., pp. 1-2.
- 3 Ibid., p. 85.
- 4 Ibid., p. 86.
- 5 Ibid., p. 87.
- 6 JEAN BOTTERO, *Mesopotamia*, trans. Z. BAHRANI and M. VAN DE MIEROOP (Chicago: Chicago University Press, 1992).
- 7 See CARLO CIPOLLA, *Guns, Sails and Empires* (New York: Pantheon Books, 1965).
- 8 TOYNBEE, *The World and the West*, p. 16.
- 9 Ibid., p. 2.
- 10 DIPESH CHAKRABARTY, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- 11 See ARJUN APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
- 12 E.g. ROLAND ROBERTSON, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in *Global Modernities*, ed. M. FEATHERSTONE, S. LASH and R. ROBERTSON (London: Sage, 1995), pp. 25-44.
- 13 The reference is to the Lega Nord, the Northern League, a right-wing movement and party which advocates the separation and separatism of Italy's northern regions from the center and the south of Italy. [Trans. note]
- 14 See GIACOMO MARRAMAIO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* (Turin: Bollati Boringhieri, 2003); English translation forthcoming (London-New York: Verso).
- 15 SERGE LATOUCHE, *The Westernization of the World* (Cambridge: Polity Press, 1996).
- 16 SAMUEL HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1998).
- 17 See ANTHONY GIDDENS, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

JACQUES RANCIÈRE

The Misadventures of Critical Thinking

I gave to this talk the title: "the misadventures of critical thinking". This title may require a preliminary explanation. I am certainly not the first person who suggests that there is something wrong today with the tradition of critical thinking. Many authors have already declared that its time was over. There would not be anything left for criticism, since criticism implies the denunciation of a bright appearance concealing a dark and solid reality, but there would be no more any solid reality left to oppose to the appearance and no darkness to oppose to the triumph of affluent society. Such was the melancholic assertion of the late Jean Baudrillard, that we can find reasserted today in a more triumphant and aggressive way by thinkers like Peter Sloterdijk. I am not willing to add my voice to that suspicion. Instead I would like to restage the case and suggest that the concepts and procedures that defined the "critical tradition" have not vanished at all, that

they still work, be it in the very discourse of those who make fun of it. Those concepts and procedures are still at work, but in a way which implies a full reversal of their supposed aims and orientations. It is only by taking into account the persistence of this framework and the reversal of its meaning and function that we can hope to engage in a true “critique of the critique”.

So I shall focus on some contemporary manifestations in the fields of art, theory and politics which illustrate the new adventures and misadventures of the procedures of presentation and demonstration that define the tradition of critical thought. I shall borrow my starting point from the art world. A few months ago I visited the Art biennale of Seville. The curator of the biennale, who had also been the curator of the last *Dokumenta* in Kassel, Kozui Enwezor had given to the gathering of the artists and works a far-ranging objective: I quote — “to unmask those machineries that decimate and waste social, economic and political interconnections”. Such a statement affirmed a will to re-enhance, against post-modern scepticism, a “critical” view of art and politics, and of their connection: an attempt to oppose the machineries of dissociation and restore an intelligibility of the interconnections that frame a global world.

So it came as no surprise that the exhibition began with various installations and photographs dealing with the war in Iraq. But the status and meaning of those images soon proved puzzling for the visitors. Close to the photographs of the horrors of the civil war made by a free-lance Iraqi reporter Ghaith Abdul-Ahad, they would see photographs of anti-war protests in New-York and Washington made by the German born and New York based artist Josephine Meckseper. I wanted to show you one those images but I could not get it. So, I am sorry, you have to trust my description. On one of those photographs, the spectators would see some

protesters, holding banners, in the background. As for the foreground it showed an overfilled garbage-can, the content of which fell to the ground. The title of the photograph was “Untitled”, a title which in such a context means: no title is needed because the image is more telling than any discourse.

At first sight, it seems easy to spell out what the trouble with that image is. What is puzzling is the way in which it refers to an aesthetic tradition, well-identified in twentieth century art, the tradition of collage. This photograph is not a collage in the technical sense of the word but its effect is predicated on the same procedure as collage. It consists in playing on the clash of heterogeneous, if not contradictory, elements. That aesthetics was implemented in the times of dadaism and surrealism, as a means of exploding the “reality” of bourgeois everyday life and disclosing the deeper reality that it repressed, the reality of dream, desire and the unconscious. Then it was taken up by Marxist artists, notably under the form of photomontage, as a means of showing the realities of violence and exploitation which underpinned the false appearances of peaceful democracy. Among the artists who used it in that way, there was another New York based artist, Martha Rosler who made in the 70s her well-known series “Bringing war home” by pasting images of the atrocities in Vietnam on advertising images of American petty-bourgeois interiors. For instance this collage called “Balloons” set up a clash between balloons that you can see near the window, which are the toys of the invisible children of an apparently wealthy family and the bullets that stroke the dead Vietnamese child carried by his mourning father. The dead child was the truth hidden by the cosy interior, it was the reality of imperialist violence that allowed for happy American family life. And, the other way around, American happy family life was the cause of the indifference towards

the violence of imperialism. The two images had to be connected in order to produce the connection of two effects: an awareness of the system that tied together American domestic happiness and imperialist violence, and a feeling of guilt, of shameful complicity in this system. On the one hand the image told: this is the hidden reality that you cannot see; you have to be aware of it and behave according to that knowledge. But there is no evidence that the awareness of a situation bring about the determination to change it. This is the reason why the image told something more. It said: this is the obvious reality that you don't want to see because you know that you are responsible for it. In that way, the political effect expected from the critical dispositif was a combination of knowledge of the hidden reality and guilt about the denied reality.

How understand the signification of Josephine Meckseper's photograph in relation to that model of political photomontage? At the first level, the elements are the same: it is still a question of putting together in the same image the war abroad and domestic consumerism. In that sense the photograph was in keeping with the political purpose of the Biennale and with its very title "The Unhomely: phantom scenes in the global world" – a title which alludes to Freud's well-known essay but also to the program of critical art as it was encapsulated in a Brechtian formula: making the familiar, the homely, appear strange, "unhomely" in order to reveal the reality of a world structured by class exploitation. But it soon appeared that, in this case, the combination of the homely and the unhomely worked in a reverse way. Meckseper's photograph does not connect the overflow of American consumerism with the war in Vietnam in order to foster anti-war energies. Instead it pours it into the way of the protesters that want to bring war home. Rosler's collage was predicated on the heterogeneity

of the opposites: the image conflated two opposite worlds, one of which was the hidden truth of the other. But it did so in order to show that they could not go together. The image of the dead shot child could not go with the image of the American cosy interior without exploding it; on the contrary, the effect of Meckseper's photograph is predicated on the homogeneity of the elements: the world of consumption is no more alien to the world of the struggle. Presumably, the cans and packages that overflow the bin have been thrown there by the protesters. And the protest itself appears to belong to a homogeneous process of consumption of commodities and images. The marchers protest against the terrorism of the war on terror waged by the empire of consumption that throws its shells on Mid-eastern towns. Those shells are a response to the terror of the attack of the towers; that attack itself had been displayed as the spectacle of the collapse of the empire of consumption and spectacle. The protesters have consumed the images of the collapse of the towers and the images of the strikes in Iraq; and what they offer on the streets is a spectacle too. Ultimately terrorism and consumption, protest and spectacle are boiled down to the same process, a process governed by the law of the commodity which is the law of equivalence.

So, at a second level, we might draw the conclusion that the logic of the critical dispositif has been entirely self-cancelled: there is no hidden reality to unveil, no feeling of guilt to arouse. But the question thus arises: if it is so, why keep a dispositif that has no more relevance? In the case of Meckseper's photography it might be objected that the photograph is only a photograph and that is my reading that turns it into a collage in order to show that it reverses the logic of political collage. But the same artist, Josephine Meckseper, has made the collage structure of her images and their critical purpose explicit in another part of her

work: her installations which consist in little display cases that put together things that “don’t go together”: here for instance, in this installation, entitled “Selling out” a book on the history of a British group of urban guerilleros amidst fashion items or here a mannequin for feminine lingerie next to a communist poster. Just as in Rosler’s case, it is a question of showing that those things actually “go together”, that they are part of the same process, even though we ignore it, even though we want to ignore it. As the commentators warn us, those images “mirror the nihilist horror of middle class lifestyle” and “examine the phenomenon of radicalism as youth fashion”. They say: this is the way our world is and this is the way in which we try to ignore that our forms of protest contribute to this world of consumerism and spectacle.

So, at a third level, it transpires that the critical procedure has not been cancelled. Instead it has been overturned. The collision of the heterogeneous series of images is still given a power of unmasking an ignored reality which also means a denied complicity. It is still a matter of making what is “ignored” known. And it is still a matter of targeting the point where two forms of ignorance – the incapacity to understand and the desire to ignore – are brought back to the same excess, the same overflow of commodities and images that would make us either ignorant or accomplices or both at the same time. The procedures of critical art and critical thinking are predicated on a basic assumption: let us call it the assumption of the “too much”. There are too many images and the viewers have not the time, not the capacity, to examine them and resist their power of illusion. This is why the critical thinker or the critical artist has to stop the flow of the images and to produce “one image more” that confronts two different images in order to reveal the logic of their connection. In the old fashion, illustrated by Rosler’s collage, the confrontation

brought about the perception of the reality of the empire of the commodities behind the display of the images. In the new fashion, illustrated by Meckseper’s one, the display of images is the same thing as the structure of a reality where everything is displayed in the way of the commodities. But it is still a question of producing the clash of images which stops and congeals the overflow of images in order to show us that even the denunciation of the images in the name of the reality is in tune with the flow of images into which the law of the commodity has entirely turned our “real” world. Needless to say, this clash of images appears to belong itself to the same process. The installation which takes on the form of a shop window in order to demonstrate the equivalence between the display of commodities and the forms of anti-capitalist protest makes no bones about presenting itself as a luxury commodity.

Now there are two ways of addressing this circularity or this equivalence. We can see it as the evidence of a post-modern world in which the critical tradition has lost all its bearings. In such a world, there is no clash between images, no clash between image and reality. There is nothing to disclose since everything has been disclosed, every reality is up for grabs. Nor is there any “misery” to put in the way of the frenzy of consumption. So the content and the form of critical demonstration would have vanished at once. Or rather they should have vanished. If they are still put on the table, it is told to be due to the fact that the belief in the solid reality and the guilty feeling about the world’s misery survive the loss of their object.

Such is for instance the argument pursued by Peter Sloterdijk throughout the book entitled *Foams*. What would define modernity is the joint vanishing of poverty and reality. The process of modernity as he describes it, is a process of “anti-gravitation”.

“Anti-gravitation” first refers to the technical inventions that allow men to conquer space. But, in a more general way, it refers to the way in which life would have lost much of its “gravity” – which means both its weight of poverty, pain or toughness and its weight of reality. We would experience exactly the contrary of what the Marxist schema set up: instead of projecting into an ideal sky the inverted reality of their earthly misery, our contemporaries would project into an illusory solid reality the inverted image of that process of lightening. As he puts it: they would “re-translate the luxury that holds power in the language of misery”. They would do it both from force of habit and out of incapacity to deal with the new “embarrassment of riches”. So there would be a total discrepancy between the effectiveness of the “lightened” world and the old discourse of poverty and victimism that still takes the floor.

Such an analysis sounds as an appeal to get free from the forms and contents of the critical tradition. However it is not difficult to perceive that its denunciation of that tradition is still enclosed in its circle. Once more we are told that there is a structure of illusion which is the result of the ignorance of- and resistance to – a global process of development of the productive forces. This global process is a process of de-materialisation of wealth, which brings about a loss of weight of the old beliefs and ideals. We easily recognize in those assertions the indestructible logic of the *Communist Manifesto*. It is no coincidence that the so-called post-modern turn had to borrow from it its motto “All that is solid melts into the air”. We are told that everything becomes fluid, liquid, gaseous, etc. And the ideologists of course are said to ignore or deny that “fluidification” of everything. They still believe in the reality of reality, poverty and wars and ignore that we are carried along in a celestial machine that releases us from any gravity.

Ironic as they may purport to be, those statements are still in keeping with the premises of the “critical” tradition, still in keeping with the presupposition of a global process, which brings about a reign of general equivalence. Their argumentation is still in keeping with the idea that this process produces a mechanism of ideological inversion that turns reality into illusion or illusion into reality, poverty into richness or richness into poverty, etc. It still denounces an “ignorance” of the global process which means both a lack of knowledge and a will of denial. And it still points out a feeling of guilt at the core of the denial. So the criticism of the critical tradition still puts into play its categories and procedures. The only difference is the following: the critical procedures were supposed to be means of arousing awareness and energies for a process of emancipation. Now either they are disconnected from that horizon of emancipation. Or they are overturned. They become tools against any process or even any dream of emancipation.

This is, in my view, the true lesson of the fable of the protesters and the dustbin. This is ultimately the “little difference” separating Martha Rosler’ collages from Josephine Meckseper’s collages. After all, in the 1960s Jean-Luc Godard already made fun of the “children of Marx and Coca-Cola”. He marched with them however because, when they marched against the war in Vietnam, the children of Coca-Cola were fighting – or at least thought that they were fighting – with the children of Marx. What has changed in the meantime is not that Marx would have disappeared, that it would have been absorbed by Coca-Cola. Marx has not been absorbed. He has shifted places. He is now located in the heart of the system, as its ventriloquist’s voice. He has become the infamous ghost, the infamous father who bears witness to the infamy of both the children of Marx and the children of Coca-Cola. Gramsci

once said that the soviet revolution was a revolution against Marx's *Capital*, because Marx's book had become the book of the Bourgeois scientists. The same thing occurred with the kind of Marxism with which the so-called children of Marx and Coca-Cola grew up: the Marxism of the denunciation of the mythologies of the commodity, the fallacies of consumer's society and the empire of the spectacle. Forty years ago, it was supposed to "unmask" the machineries of domination, so as to provide the anti-capitalist fighters with new weapons. It has turned to exactly the contrary: a nihilist wisdom of the reign of the commodity and the spectacle, of the equivalence of anything with anything, of anything with its image. That nihilist wisdom does not only give a phantasmagorical view of our world, featuring the entire mankind as a population of merry consumers overflowing all bins with the refuse of their frenetic consumption. It also pictures the law of domination as a force that permeates any will to do anything against it. Any protest is a performance, any performance is a spectacle, any spectacle is a commodity, such is the ground thesis of this post-Marxist and post-Situationist wisdom. But is not only a matter of vanity. It is also a matter of guilt. The voice of the ghost tells us that we are guilty. But it tells that we are guilty for two opposite reasons. First we are guilty because we hang on to the old lies of reality, poverty and culpability; we try to ignore that we live in a world where there is nothing more to be guilty about. Second we are guilty because we contribute, through our own consumption of commodities, spectacles and protests, to the infamous reign of commoditization and equivalence. Now the distribution of those two forms of guilt entails a noticeable redistribution of political positions: on the one side, the old leftist denunciation of the empire of commodity and images has turned to a form of melancholic or ironic agreement with their inescap-

able grip; on the other side, the militant impulse has shifted to the right and nurtures a new critique of commoditization identified with the sin of the democratic individuals.

On the one hand, there is left-wing irony or melancholy. It urges us both to confess that all our desires, including our dreams of subversion, obey the law of the market, that we are just indulging, in various ways, in the new game available on the global market: experimenting one's life. We are said to be swallowed in the belly of the monster where even the capacities of autonomous and disruptive practice and the networks of cooperative action that we could use against it are exploited by the monster, where they serve its new power, the power of immaterial production. The beast would put its grip on the desires and the capacities of its potential enemies, as it offers them – at the best price – what is the most valuable commodity, the possibility of experimenting their life as a field of infinite possibilities. So the beast would offer anyone just what they want: reality shows on tv for the idiots, and increased capacities of self-enrichment for the smart guys. A touch of cynicism may then slip into the melancholic discourse: the monster is so sweet. Some people may object that the production of commodities does not exactly identify with the development of the virtuosity of the high-tech workers. Some other people suggest that the shells and the jails of the beast are not always sweet. But they are answered that if the beast sometimes strikes a bit too hard, it does it only to give way to the flood of universal liquidity. This is how Zygmunt Bauman put it: I quote —“the prime technique of power is now escape, slippage, elision and avoidance [...] Blows delivered by stealthy fighter planes and smart self-guarded and target-seeking missiles replaced the territorial advances of the infantry troops [...] What is really at stake in the new type of war in the era of liquid modernity is not

the conquest of a new territory, but crushing the walls which stopped the flow of new, fluid, global powers". This diagnosis was published at the beginning of 2001. It would be hard to state that the events of the five following years plainly confirmed it. But the content of the melancholic prediction does not matter. The message of the melancholic prediction is not about verifiable facts. It is just about the lie hidden in any truth. It only says: things are not what you think they are. Such a proposition will never be refuted. Melancholy thrives on its very impotence. It is enough that it can turn it into general impotence and secure the subjective position of the "smart one" who casts a disenchanting gaze on a world in which the critical interpretation of the system has become part of the system itself.

In front of that left-wing irony or melancholy, there is a new form of right-wing rage, which rephrases the denunciation of the market, the media and the spectacle as the denunciation of the democratic individual. I wish to substantiate this point by focusing on an apparently paradoxical phenomenon that has rocketed among western intelligentsia and most peculiarly French intelligentsia during the last ten years: the development of a more and more violent polemics against a new disease that is said to threaten the future of civilization. The name of that disease is "democracy". This is a strange case indeed. The intellectuals who herald this deadly danger live in countries that call themselves "democracies", a substantive which apparently implies the identity of a form of government based on public liberties and of a way of individual life whose "freedom of choice" is based on the reign of the free market. As long as the Soviet Empire existed, it was commonplace to oppose that idea of democracy to the enemy called "totalitarianism". And at the end of 1989, the collapse of the Soviet system was hailed in the Western World as

the triumph of that consensual idea of democracy. But what happened was exactly the contrary: the consensus on democracy as "human rights + free market + free individual choice" vanished with the collapse of its enemy. In the following years more and more furious intellectual campaigns trumpeted the harm that was done to democracies by an enemy called democracy, more precisely by the disastrous connection between "human rights" and "free individual choice". A number of sociologists, political philosophers and moralists began to explain us that the rights of Man, as Marx had proved it, actually were the rights of the egoistic bourgeois individual, and that, in our days, they meant the rights of the consumers to any kind of consumption – a right that pushed them to overstep and destroy all the limits to their thirst for consumption, thereby to destroy all the traditional institutions and the traditional forms of authority, imposing a limit to the power of the market. This is, they said, what democracy means in fact: the power of the individual consumer who cares for nothing but the satisfaction of his or her needs and desires. What the democratic individuals want is democratic equality. What democratic equality means is the equality between the seller and the buyer of any commodity. Therefore they concluded that what the democratic individual wanted was the triumph of the market in all the spheres of life. And the more egalitarian he was, the more he was keen on pushing for that triumph. In such a way it was easy to prove that the students' movements of the 60s and more specifically the movement of May 68 in France were aimed at the destruction of all those forms of authority that hindered the invasion of the whole life by the law of *Capital*. By disparaging and impairing all those forms of authority, the movement, they said, paved the way for a rekindled capitalism, in tune with the aspirations of the young democratic consumers. It allowed our socie-

ties to become free aggregations of unbound molecules, whirling in the void, deprived of any affiliation, entirely available to the law of the market.

But it was not yet the whole picture: the consequence of the democratic thirst for equality, according to those new prophets, is not only the reign of the market. It is the complicity and ultimately the identity of democratic individualism and totalitarian terror, conspiring together to destroy all the social bonds, all the human bonds. When I was young, individualism was supposed to be the opposite of totalitarianism. According to the new intellectual fashion, it turned out that totalitarianism was the necessary outcome of individualism, which meant the fanaticism of free choice and unlimited consumption. When the twin towers were destroyed, a well-known French philosopher, psychoanalyst and professor of Roman Law, Pierre Legendre, explained in a leading French news paper that the attack was the return of the western repressed, the castigation for the western overthrow of the symbolic order, an overthrow emblemized by same sex marriage. Two years after, a French linguist and philosopher, Jean-Claude Milner gave a more radical turn to that interpretation, as he published a book entitled *The Criminal Tendencies of Democratic Europe*. The crime that he imputed to “democratic Europe” was quite simply the extermination of the European Jews. As the Jewish people is the people faithful to the law of filiation and transmission, it stood up as the only obstacle to the democratic desire of unlimitedness. That’s why democracy had to exterminate the Jews and was the only beneficiary of their extermination. More recently, when violent riots burst out in the poor northern suburbs of Paris, populated mostly by families coming from Maghreb and from Black Africa, the spokesperson of French media intelligentsia, Alain Finkielkraut found it a perfect case

of the democratic terrorism of consumption. This is how he explained it to an Israeli newspaper: “Those guys that are wrecking schools, what do they actually say? Their message is not a call for help or a demand for more schools or better schools, it is the will to eliminate all what stands between themselves and the objects of their desires. And what are the objects of their desires? It is quite simple: money, brands and sometimes girls. What they want is the ideal of the consumer society. It is what they see on tv”. As the same author also assumed that those youths had been pushed to rioting by Islamic fanatics, the demonstration ended up identifying democracy, consumption, puerility, wild violence and Islamic terrorism. So the “critique of consumerism” ended up in the “war on terror”.

I opposed this “right-wing rage” to what I called the “leftist melancholy”. But they can be deemed the two aspects of the same process, the two sides of the same coin. Both put into play the same overturning of the critical paradigm that was supposed to reveal us the law of the commodity as the hidden truth of the display of images in order to provide us with weapons against the power of the capitalist beast. The revelation still goes on. What has changed is that it is no more supposed to foster energies against the law that it denounces. On the one side, leftist melancholy urges us to acknowledge that there is no escape from the power of the beast and to confess that we are ultimately satisfied with it. On the other side, right-wing rage asserts that the more we try to shatter this power, the more we contribute to its triumph. The “disclosure” of the fetishism of the commodity does not lead to the empowerment of any emancipatory process. Moreover this disconnection of the aim and the means of the critical procedure seems to backfire on its own power. The melancholic and the prophets replay the role of enlightened reason deciphering the

symptoms of the state of our civilisation. But that enlightened reason presents itself as deprived of any power. It is still a question of revealing the law of the machine. But the explanation of the system now amounts to the explanation of the reasons why the explanation of the reasons is deprived of any effect.

That dissociation points to the very heart of those diagnoses. If Enlightenment does not empower any more, it is also because it has come itself into suspicion. The same prophets, who bemoan the defeat of Enlightened Reason in front of the terror of “mass individualism”, suspect that enlightened reason itself was the prime cause of Terror. They see “totalitarianism” as the consequence of the free fluttering of the unbound individual atoms, torn away from the links of the collective institutions – family, school, religion, traditional solidarities – that bound them up. That line of argumentation can easily be traced back to its original context. It dates back to nineteenth century counter-revolutionary analysis of the French Revolution. French democratic Revolution, according to that interpretation, meant the destruction of the fabric of the social and spiritual bodies that gathered individuals, educated them and protect them: religion, monarchy, aristocracy, corporations, etc. The Revolution had swept them aside, as a consequence of the spirit of Enlightenment which was the spirit of protestant individualism. As a consequence, the uneducated and unprotected individuals had become available for both mass terrorism and industrial exploitation. The current anti-democratic campaign overtly comes back to that interpretation of the link between democracy, the power of the market and terror. I assume that it is not a particular or a casual shift. The outlines of the “critique of modernity” were drawn in that context. This is why turning the Marxian critique of the Rights of Man into the traditionalist critique of modern protestant individual-

ism is no radical overturning. The very critique of Marx thrived on that context of post-revolutionary, counter-revolutionary interpretation of the democratic revolution as a “bourgeois individualist revolution” that had torn to pieces the harmonious fabric of the community.

So the point is not that the tradition of Marxist social and cultural critique is outdated. Apparently it is more vivid than ever – be it in its reversed forms. The point is that it has been thrown back to its original soil: the soil of the interpretation of modernity as the “individualist” rupture of the social totality and of democracy as mass individualism. It has been thrown back to the original tension between the logic of that interpretation of “democratic modernity” and the logic of social emancipation. The current disconnection between the critique of the market or the spectacle and any kind of emancipation is the last form of the original tension confronting two ideas of emancipation.

What emancipation originally means is the way out of a state of minority. Social emancipation first meant the disruption of the “harmonious fabric of the community” I told about earlier. This harmonious fabric had it that everybody is in its place, performing in its own function, with the sensory and intellectual equipment geared up to that place and that function. As Plato had formulated it once and for all, artisans had to stay in their workshop because “work does not wait” – which meant that they had no time left to chat on the agora, decide in the ecclesia and watch shadows in the theatre. And they had “no time for this” because the divinity had given them the iron soul – which meant the sensory and intellectual equipment fitting their occupation. This is what I call a distribution of the sensible: a relation between occupations and equipments, between being in a specific space and time, performing specific activities and being endowed with capacities of see-

ing, saying and doing that “fit” those activities. Social emancipation meant the disruption of that “harmonious” distribution. It meant the dismantlement of the body of the worker suited to the occupation of the artisan who knows that work does not wait and whose senses are geared to that lack of time. Emancipated workers were workers who constructed for themselves here and now a new body or – in platonic terms – a new soul, the body or the soul of those who are fitted for no specific occupation, but put into play the capacities of seeing and speaking, thinking and doing that belong to no class in particular, that belong to anybody.

Now that idea and practice of emancipation came to be intertwined with and finally subjected to a different idea of subjection and emancipation: emancipation as the suppression of a process of separation between the community and its own power. According to that view, which was epitomized in the texts of the young Marx, subjection was the state of a society whose unity had been split, whose richness had been alienated. Emancipation could be nothing other than the collective reappropriation of a collective loss. It could only be the result of the knowledge of the global process of dispossession. It resulted from those premises that the forms of emancipation of those artisans who wanted to live here and now in a new lived world could only be illusions. They were the illusion of emancipation produced by the process of subjection. Emancipation could only come as the end of the global process which had separated society from its truth.

Such was the promise of science, but it was a promise that could be fulfilled only at the price of being indefinitely postponed. Science promised freedom. But science was the knowledge of a global process which produced automatically its own ignorance. This is why it had to dedicate itself ceaselessly to the task of deciphering the cheating images and unmasking the illusory forms

of human self-enrichment that could only capture a little more the individuals in the trap of illusion, subjection and misery. We know what level of frenzy in the reading of all images and unmasking of every message hidden in the images was reached in the 60s and the 70s in the wake of Barthes' *Mythologies* and Guy Debord's *Society of the Spectacle*. We know how that frenzy of unveiling all biases of the images was overturned since the 1980s with the growing assertion that there is no more any distinction between image and reality. I think that this overturning is still in line with the original view of the global process as a process of self-dissimulation. The hidden secret is nothing other ultimately that the display of the reality of the machine. This is exactly what was entailed in the concept of “spectacle” as it was elaborated by Guy Debord: the spectacle is not the display of images that would hide the reality beneath it. It is just the existence of social activity and social richness as a separated reality. If it is so, it is clear that any form of emancipation inside the society of the spectacle is a form of subjection to the spectacle. The situation of those who live in the society of the spectacle amounts to the situation of the prisoners in Plato's cave. In the cave, the images are deemed realities; ignorance is deemed knowledge, poverty richness or richness poverty. And the more the prisoners imagine that they are able to construct their individual and collective life in another way, the more they get bogged down in the servitude of the cave. But this declaration of impotence backfires on itself. Knowing the law of the spectacle is tantamount to knowing its way of reproducing indefinitely its falsification which is the same as its reality. Debord encapsulates the logic of this circle in one short sentence. “In a world which is actually overturned, the true is a moment of the false.” In other terms the disclosure of “truth” is just the affirmation of the necessity of its falsification. It is pos-

sible to pursue indefinitely the criticism of the illusions of those who ignore the law of the spectacle. But that criticism has no effect. The knowledge of the inversion belongs to the inverted world. The knowledge of the subjection belongs to the process of subjection. This is why the critique of the illusion of the images could be overturned as the critique of the illusion of reality and the critique of the false richness could be overturned as the critique of the false poverty. The so-called post-modern turn is just a turn more in the same circle. The critique of the spectacle already set it up as the identity of image and reality. There is no shift from modernist criticism to post-modern nihilism. It is just a question of reading in a reverse way the same equation. The nihilism that is put on the account of post-modernity may have been from the very beginning the hidden secret of the science that purported to disclose the hidden secret of modern society. That science had to thrive on the indestructibility of that secret, on the indefinite reproduction of the process of falsification that it denounced. The current disconnection between the critical procedures and any perspective of emancipation only reveals the disjunction at the heart of the critical paradigm. It may make fun of its illusions but it remains enclosed in its logic.

This is why I think it is necessary to re-examine the genealogy of the concepts and procedures of that logic and the way in which it got intertwined with the logic of social emancipation. For instance, it would be useful to re-examine the genealogy of the concern with the big display of commodities and images. It would be useful to re-examine the genealogy of the image of the poor consumer overwhelmed by the flood of images and enticed with their fallacies. That concern and that representation did not start with the theorists of the 1960s. Nor did they start with the boom period after World War II, with its overflow of house-

hold, ads and tv images. In the form in which we know it, this theme came to the fore towards the end of the nineteenth century in a very specific context. It was the time when physiology was discovering the multiplicity of stimuli and neural circuits in place of what had been the unity and simplicity of the soul, and when psychology was turning the brain into a “polypary of images”. The problem is that this scientific promotion of number coincided with another one, that of the people as the subject of a form of government called democracy, that of the multiplicity of “unqualified” individuals whom the proliferation of reproduced texts and images, of shop windows in the commercial city, or of lights in the city as spectacle, turned into fully fledged inhabitants of a shared world of knowledge and enjoyment.

It was in this context that the rumor started to swell: there were too many stimuli being unleashed everywhere, too many ideas and images rushing into heads ill prepared to marshal their multiplicity: too many images of possible pleasures were being offered to the poor men and women living in our cities, too many things were being put into the heads of children in general, and the children of the people in particular. This *excitement* of the nervous strength was a serious threat. All that could come of it would be appetites unwisely unleashed, pushing the masses to attack the social order. Lamentation over the excess of images was at first a picture of democracy as a society in which there are too many individuals, too many consumers of words and images. “There are too many images” first simply said: there are too many forms of lived experience, too many ways of representing and naming them, available to the “too many” who make up the democratic people. Such was the great anxiety of nineteenth century elites: the anxiety about that multiplication of new formulas of experience that were made available to anybody and fos-

tered the capacity of anybody to reframe their lived world. It was that multiplication of capacities of appropriation that fostered the movements of emancipation. Emancipation, that is to say the dismantlement of the old distribution of the visible, the sayable and the feasible, was the real target of that anxiety about popular “excitement”. That anxiety indeed took on the form of the paternal concern with the danger threatening those poor people whose fragile brains were unable to grapple with that multiplicity. In other terms capacity was turned into impotence. The denunciation of the enticements and lies of “consumer’s society” first was the fact of the ruling elites confronted with the frightening twin figures of popular experimentation of new forms of life: Emma Bovary and the International Worker’s Association. This paternal concern – and the presupposition of “incapacity” that it entailed – were generously endorsed in turn by those who wanted to help those poor people to become aware of their true condition, disguised by the enticements and lies of the images. They endorsed it because it matched their view of the global process of the production of commodities as a production of fetishes which obscure the minds of those who are subjected to it. This means that they endorsed the bias that turned disquieting abilities into damageable disabilities. Critical procedures were mostly about healing the disabled, healing those who are unable to see, unable to understand the meaning of what they see, unable to shift from knowledge to action. The problem is that the doctors need the disabled; they need to reproduce the disabilities that they heal. To achieve this reproduction indefinitely, it is enough to reframe now and then health as disease and disease as health. Forty years ago, critical knowledge showed us how the idiots mistook images for realities and hidden messages for pleasing images. In the meantime those “idiots” were taught to recognize the

reality behind the image and the messages hidden in the images. And now of course they are stigmatized as idiots because they still trust the old belief that image and reality are different and that there is something to read in the images. The process can go on indefinitely, it can thrive indefinitely on the impotence of the criticism that discloses the impotence of the idiots.

Now it is possible to another assumption, foolish assumption. Let us assume that the disabled are able and that there is no hidden secret of the machine that makes them stay in ignorance of their condition. Let us assume that there is no huge beast swallowing all energies and desires in its belly, and turning all reality into image. There is no lost unity to reappropriate, no reality behind the image. But it does not entail that we are taken in one and the same global process. Instead there are scenes of *dissensus* everywhere at any time. What dissensus means is that there are several ways of constructing reality as a set of givens, including a polemical distribution of capacities. Dissensus is about what is given as our situation, what name can be given to it and what sense can be made of it. It is about who is able to see it, to understand it and to discuss about it. This is what political subjectivization is about: splitting the unity of the given and the evidence of the visible, and consequently of the possible. It is about inventing several conflicting worlds in the one and the same world. The collective intelligence of emancipation is not the intelligence of a global process of subjection. It is the collectivization of the capacities implemented in those scenes of dissensus. It is the enactment of the capacity of anyone, no matter who, or the qualification of those who no qualification. I think that the investigation of that power may prove more interesting and fruitful today than the endless task of unmasking the fetishes and the ghosts or the endless demonstration of the omnipotence of the beast.

PETER SLOTERDIJK

Nature to-be-made. The Crucial Subject of Modern Times

The ancient Chinese are said to have had a curse reserved for people to whom one wished the very worst – it was: may you live in interesting times. Now I have the accursed honour of speaking at the start of an extremely interesting decade at an interesting conference in front of an interesting audience, and if everything goes according to expectations, what will shortly be heard will sadly be interesting as well – because the theme will be none other than but modern times. Here I shall avoid seeking a substantial definition of what constitutes “modern times”: whether it be the epoch of industrialisation or the age of anthropocentrism or the era of inventions and discoveries or the period of globalised information – all of that may remain undecided for the time being. For the moment it will be enough to define the phenomenon of the modern age through the effect whereby people, as they look back into the depths of the ages, are seized by the impression that

the best lies far behind them and their present amounts to an age of great losses. From this perspective what must constitute modernity from an evolutionary perspective began more than two-and-a-half thousand years ago in the very period that we refer to as Antiquity, for it was the Hesiodic age, the Old Testament period that saw the formulation of the stories of the Metal Ages and the expulsion from Paradise which are still remembered today. According to these, what has been new for several millennia are the sexes, their attitudes to life and their phantasms shaped by the suspicion, indeed the conviction, that the present is an age without complete truth, and that it is the fate of the present-day sexes to endure the consequences of an original disruption, a cosmic catastrophe, a Fall, a revolt or a primordial crime. No one in the past few centuries has formulated this better than Friedrich Hölderlin in his tragic reflection:

“We free ourselves from the peaceful hen kai pan of the world, to produce us through ourselves. We have decayed with nature, and what was once, as we may believe, one, is now disputed, and mastery and slavery are changed on both sides. Often it seems to us that the world is *everything* and we are *nothing*, but also often that we are *everything* and the world *nothing*.”

This consideration is quintessentially modern for two reasons, first because it speaks from the position of lost wholeness, of sundered world peace; on the other because it identifies “us”, human beings, without any mythological disguise, as the ones responsible for the break with nature. According to this, anyone who takes as their subject, from a modern position, the world as a whole must always also be speaking of a partly latent, partly manifest world war. For it is the criterion of human history, in

so far as it is modern-age and brings about new things, that it includes the deep-world war [Tiefenweltkrieg] of the pioneering peoples against their old “basis”, their matrix, their natural womb. What Hölderlin puts into words is the battle between an archaic couple that has catastrophically split up after an original symbiosis, to wear itself down henceforth in constant all-or-nothing conflicts.

A historian who wished to describe humanity’s journey into its present paradoxical position would always have to work as a war reporter at the same time; it would be his task to grasp the movement of the fronts in our campaign against nature at the crucial moments. It is part of the dastardly interestingness of the current moment in the world that we should have to report on an apocalyptic irony in developments at the foremost front: our battle of encirclement against the old matrix has also led to a self-encirclement of humanity; it turns out that it is becoming more and more difficult for humanity, in the midst of its total mobilisation, to take its offensive further without hitting its own troops – and as is well known, losses through what British artillerymen call “friendly fire” are still considered professional errors in battle. So it would be one of the most interesting ironies of the present day if the insight began to spread: the mobilization of the human and technical factor on earth must for the sake of man himself lead to a kind of cease-fire with nature – if the race were not to be destroyed by side-effects from uncontrollable industrial gang wars.

But a theory of the modern age cannot amount to nothing more than a diagnosis of the deep-world-war that has been articulated for several millennia as an anti-naturalistic, metaphysical and

technological revolt. Because the same global age presents itself equally as a time of great therapies, of saving syntheses, of comprehensive reintegrations. The chronic experiences of conflict within these times, shaken as they are by bad innovations, generally goes hand in hand with the proclamation of something new and good; this seeks to spread as a message of a turning-point and ending in the continuum of evil within itself. If we inquire into the criteria of modernity in a broad perspective, an element of evangelical romanticism should also be taken into account, the proclamation of the healing wholeness that could be regained through a conversion, a revolution of the soul or the ethos. (This may be observed in organic agriculture even today, at least on a linguistic level, where people speak, not without reason, of a re-conversion of soils – after the chemical Fall.) Since what we call Antiquity, significant “modern” teachers have appeared, offering to meet the sickness of the world with great diagnoses and even greater therapies. Indeed we might go so far as to wonder whether the first rational world-views, along with the religions of salvation, might not have been theories of reparation from the very first, their purpose to make the empirically decayed and dissonant world appear as a totality unharmed to its very depths. Along the line of such healing theories individuals are persuaded to abandon their nature-hostile obstinacy, their so-called egos so completely that in its place the old living ordering power – undisturbed by human intervention – can freely validate itself – and man, like the prodigal son of the Absolute would have returned to the undifferentiated womb. There, polemical difference would have been resolved, and the primal quarrel between the primal whole and the problematic emanation would have stopped completely. The metaphysical dilemma of man, who asserts himself defiantly as a non-homecomer, although he has long known that

he should return home, was most impressively treated in the past century by Dostoyevsky – I’m thinking above all of the magnificent definition of man as a “two-legged, ungrateful anima”, found in the *Notes from Underground*. This formulation is the culmination of a thousand-year tradition of the philosophical critique of egoism. Hölderlin on the one hand, still moving entirely within the schema of early unity and later division, is therefore consistent in his thinking when he refers to the terrible rocking of the battle between man and nature or the world; for in the sphere of such metaphysics of unity only one party can be everything, while the other is inevitably assigned the role of nothing, of unsubstantial opposition, of the parasite on true being. Therefore the primal quarrel, thus interpreted, must always end with the final victory of either one side: God, Being or Nature – or the other: Man, Will and Technology. Below, I shall attempt to show why it is advisable to relinquish the metaphysical form of the philosophy of nature and origin along with its three-beat dramatic plan of primal unity – big division – reconciliation, to replace it with a more appropriate model that would have to speak less harmonistically with reference to origins, and less moralistically with reference to division. One finds the road there by following the thread of an anthropological theory of reproduction, food and work.

1 – Demeter and the artillery

From the viewpoint of historical anthropology, man’s becoming-human was, from the first, an effect of his progressive release from his surrounding environment. People became people because they were able at an early stage of their evolution to escape the absolutism of nature, seen here as an environmental pressure, and to make themselves at home in a niche completely

filled with group alertness, readiness to flee, mobility, empathy and cooperation – the qualities, more or less, which modern specialist consultants see as the optimal management and teamwork strategies. The widespread idea of original complete unity between man and nature is misleading in the light of these findings; it places the stress in the wrong place, emphasizing merger precisely where evolution itself opted for separation and the special path of humanity. We shall see that the emphasis on rising is by and large a late and romantic, holistic gesture which itself belongs to the age of longing, while the real history of early man should rather be understood as a long march into biological extraordinariness, even anti-naturalness. The most compelling example of this tendency towards the biologically daring and extraordinary is provided by the prematurity of human birth, which from the strictly natural point of view will always represent an absurdity, not to say a perversion. At the same time the mystery of humanity's openness to the world and capacity for culture lies in the very fact that human children are born in a state of extreme immaturity and helplessness. One can sum up reflections of this kind in a formula according to which human evolution itself incorporates the natural history of unnaturalness.

Nonetheless, those who evoke the great unity between man and nature will be hard to shift from such positions – and for understandable reasons. Because as far as they're concerned memory of the wholeness of man and earth is to do neither with palaeo-anthropology nor with the nature of biologists, but with the venerable image of the Great Mother, to whose cosmic fecundity all life on earth, human and non-human, may be retraced. So we have a reason at this point to undertake a digression into the precarious field of philosophical gynaecology, and therefore to speak

of Demeter – the great goddess of the earth, the gentle mistress of the cornfields, the protectress of marital secrets and food. It is not needless effort to weigh words about her carefully, on the one hand because one should not trifle with Great Mothers in general, and on the other because Demeter is now, so to speak, our host – indeed at the moment we are sitting where one tends to sit on a great mother, namely on her lap, and seek to attempt, as sons and as gynaecologists, to understand what the significance of such a position might be.

The Greek Demeter is, if I read the texts about her correctly, already a late and darkened version of the Great Mother, because she appears on the stage of the Eleusinian Mysteries as the goddess of female depressions, as the dark woman in eternal mourning, the robbed and insulted one who could never again be happy after her daughter's abduction – although capable of passing cheerfulness. She incarnates the melancholy of agriculture in historical time – indeed after certain mythical interpretations from a feminist perspective, the early catastrophe of the feminine as such is thought to be reflected in her, since the abduction of her daughter to the underworld is thought to mean nothing but the subjection of women to the patriarchal order; beginning with the kidnap of her daughter Persephone¹ the feminine has, in this view, forfeited its sovereignty over births, and reduced to the role of bio-factory, or, as Aristotle puts it, of oven for embryos; in it the workers required for agriculture are produced – in the form of her own children, this intra-family proletariat that sprouts from the weary field of mothers; it populates, joyless and ungrateful for a life imposed upon it, in a majority both irksome and inevitable, an earth that is poor and growing poorer.² Thus our Demeter, considered in the first reading, may be seen as

a goddess of female depression who drifts through the ages like the Queen of the Night, from Eleusis to Rio de Janeiro, and whose basic text, as we can read in Schikaneder and Mozart, is: “Zum Leiden bin ich auserkoren” – I have been chosen for suffering... This bleak picture, as I have said, cannot represent the whole truth about the original figure of the Great Mother. In order to reveal its outline, as a mythologist one would have to take heed of the same rules recommended in the treatment of depressions, namely returning through the series of internal images of origin to the next model of the unbroken, glowing woman. In these psycho-archaeological digs we soon encounter a pre-Eleusinian layer in which another Demeter, this time actually a figure of sovereign femininity, comes to light. She corresponds completely to the type of the wild woman, devoted to the joys of marriage without marriage, and bent on descendants, without seeking a bond with a man – we recognise immediately that these states form the fabric from which the matristic Paradises are woven. When she was still young and happy, the myth says, she gave birth to Kore, later called, in her Underworld times, Persephone; this oldest Great-Mother mythology sees no need to mention a father. Later she also had a son, Iakchos, by her own brother Zeus – there is not much to be said about this child either, because the sovereign maternity of the older Demeter has traits of sexual hunter-gathering, and the treat mother of the earliest version has no need to assert that her belly belongs to her. Finally, the happy Demeter is striking as one of the first protagonists of free love, since at the marriage of Cadmos and Harmony she fell in love with one of the unmarried dinner guests, the Titan Iasion, to whom she gave herself in the open air on a thrice-ploughed field – whereupon, as one might already have guessed, the lover comes to an unhappy end, and a thorough end on top of that, for which

the myth provides three versions, because the unhappy suitor of the great mother is, according to one vision, struck by a lightning flash sent by the furious Zeus, according to the second he is murdered by a jealous brother, in the third he is torn to pieces by his own horses. Thus we can convince ourselves three times that the Great Mother in her cheerful period quickly gets rid of her lovers, as if the proliferation of life were only a matter between mothers and daughters – that mysterious axis of births around which the male, superfluous sex flutters like a swarm of doomed insects. I mention these stories to reveal that every appeal to the Great Mother has its price. Because either one risks infection by the boundless mourning of the defeated nature goddess, condemned to thankless work, or one approves of subjection to a maternal absolutism, the symbol of which is human sacrifice, or more precisely the sacrifice of youths and men. twentyeth-century contemporaries should know that the first risk is typical for certain varieties of lamenting feminism, and the second for the fascist or triumphalist approach towards the phantasm of the Great Mother.

To refer to the ambivalence of holistic matriarchal models of thought, it would seem enough to recall the mythological conflict and the deep rift in the image of the Great Mother herself. But I should like to show along a second path that we do well to assume a double and antagonistic naturalness in man from the outset. Appropriate access to a properly contemporary philosophy of nature is only a possibility if we pay the appropriate attention to the second face of nature as a non-mother. I should once again recall the theory of the human “special path” on which the distance animal *homo sapiens* frees himself from the environmental embrace in order to evolve into a luxurious, theoretical,

speaking, tool-using, weapon-carrying and city-building outsider of the cosmos. Because even if we could assume a homogeneously benign Mother Nature, there would still be a source of another connection with her, one that did not drive for attunement in a successful lap-relationship, but for a happy sadism leading to an awareness of his own power in the face of an excessive violence finally overcome. In anthropological terms, man can only be defined as a distance animal because he is the flight creature that can stand its ground and move into counter-attack. Man's distance from his environment is the integral from the capacity for flight and counter-attack. Only along the line of flight-reversal have human beings become the culture-producing creatures of improvement and progress as which the genus impresses us even in its most questionable excesses. So here it is important to have a sufficiently deep understanding of the anthropogenic function of counter-attack. As soon as we have this movement that makes humans human - stopping mid-flight and switching to aggression - with sufficient clarity before our eyes, we also know that and why the members of this genus had to develop a polemic relationship with nature not only in secondary falls, but from the very beginning and in principle. The counter-attacking nature of our active connection with the world is the source of what in other contexts one would call objectivity. Not only are we lap-children of a Great Mother, who even in extra-uterine lap-relations wish to fit in with or enclose ourselves within a great whole; we have also been, since the first minute of the history of the genus, counter-attackers, throwers, runners and hunters, who were able violently to celebrate our micro-victories over the killed or imprisoned representatives of the rest of the great whole. In this context I should like to point out that the most violent expressions of human pleasure that we see nowadays in the

media do not appear in erotic contexts, even if the current wave of sex pictures seems to have developed a monopoly in the depiction of sexual climax. Anyone who knows even a little about body language can have no doubt that the orgasms of our porn-queens are shallow little comedies compared to those of our goal-scorers, as shown on our televisions on Saturday or in reports of big tournaments. One must seriously study the gestures of heroes on the pitch after successful attempts at the goal to understand that wild forms of ecstatic satisfaction are breaking through here, for which there is hardly an equivalent in the whole spectrum of other expressions of civilization. If we looked correctly, we could see that these are outbreaks of an almost sacred obscenity, not only among Mediterranean or Latin American men, who sometimes collapse on the pitch after a successful shot, cross themselves and whimper, before thanking, eyes rolling, some higher power for their artilleristic mercy. These are the Saturday prayers of modern humanity - wept along with by the millions in the stadiums and at home; they are spontaneous prayers of stored-up early history, next to which the rites of Sunday morning look stale. I am of the opinion that these masculine goal-scoring orgasms are reproductions of the primary and sadistic jubilation with which the first throwers and hunters celebrated their original, if occasional, victories over nature. The entire history of human skill essentially follows this sadistic axis, on which the subject comes into his own in triumph over the defeated or destroyed object; all power that seeks to be subjective experience strives towards this absolute pole of attraction, it longs desperately for the elation that comes from finally being able to gain some victories over a nature-as-a-whole that seemed unconquerable on all other fronts. The Premier League goal-scorers are, from this perspective, the most valuable witnesses to an other-

wise gently veiled fundamental truth. It is their therapeutic and hence highly remunerated ability to send whole populations into orgies of and civilised people into excesses of primitive gratification over such an apparently simple matter as a goal. In fact the goal-scoring ecstasies of our football players hold open a tunnel to the evidence for another, unofficial and yet all-pervasive relationship with nature that we should only call archaic if we have previously established that it is precisely archaisms that develop the greatest thrust in modern-day conditions. So anyone wishing to form a relationship with the image of the Great Mother today, to remind the modern world of a more primal and healthy relationship with nature, be it gentle or robust, should not forget that the agrarian world of the Great Growth-Mother is secondary compared the much older stage of throwers and hunters, from which the ego-forming energies of the counter-attack were developed. So one could say that the essence of nature is revealed not least in its partial conquerability by marksmen; for that reason the essence of man cannot be described without an element of artillery. Certainly those philosophers who teach that we only recognise what we love know what they are talking about. The second face of nature has always revealed itself to the counter-attackers – to human beings, insofar as they are not children and lap-creatures, but artillerymen, hunters, throwers and long-distance fighters. Behind the agrarian, mythological image of the triumphant Great Mother there now appears the outline of the great hunters whose legacy lives on in a yet more hidden, but no more ineffective, form than that of the supposedly disempowered and insulted mother.

2 – On alchemists, obstetricians, engineers and nature designers

The above reflections seem to leave little room for a discussion of nature to-be-made. For even in the doubled primal relationship with nature discussed above – the holistic, masochistic relationship with the feeding and carrying great mother and the isolating and sadistic relationship with the hit and defeated object – we still see no sign of the production of nature by man; at the outside we are dealing with a nature that is quintessentially to be copied, in so far as it is grasped as the absolute womb, or with a nature to be brought low, in so far as it is present in defeatable individual objects. The idea still seems to be remote that human practice might itself become a womb or a factory, from which human works would be brought into the world like the spawn of a productive nature. But it can be shown that demiurge dreams, phantasms of breaking the natural monopoly on productions, are older than modern technology, even though this may now, as operative genetics, actually have reached for the secrets of reproduction in plants, animals and human beings. There is an ancient line of prototechnical phantasms bent on emancipating man from the position of a creature only ever produced, begotten and born, to place him on the other side of creation, in the oven of creations, in the generative centre of the world. If it is a matter of thinking of nature in a precise sense, namely a birth-power, as something to be made, we enter a field where the generative process itself is at stake. Human effort is all directed at the switch in sides that turns the begotten into the begetter, the born into the bearer, the produced into the producer. For long stretches the history of technology, along with its predecessors, is longing but an account of the human becoming uterus, or, as one would now correctly have to say, the male head and his workshops, smith-

ies and labs. These connections are well substantiated for the very oldest world of metallurgy. Historians of ideas have demonstrated a continuity of thought lasting over millennia, extending from the ancient smiths and metallurgists to the medieval and early modern alchemists, to lead a curiously cryptic afterlife. We know that in many cultures work on the transformation of ore was surrounded by a complex system of ritual and magical ideas, based on the churning experiences of human labour and the transformative effects of fire and knowledge. Early on it had been guessed that in smithies and alchemists' kitchens something had been set in motion that could no longer be interpreted in analogy to the quiet growth of plants in the fields. The old smithies must have been centres of feelings of demiurgical elation – surrounded by the ambivalent shiver reserved for the sacred devil's work of radical transformations of nature. In fact many ancient texts reveal how concerned the first metallurgists were to reach the other side of reproduction. Their ovens were seen as wombs and the metals as embryos, subjected to a magically rapid maturity within the artificial innards. What the mountain seemed to take thousands of years to bring about within its womb, namely the quiet delivery of metal children, particularly the incubation of gold which took place, in the old view of things, within a few weeks in the workshops of the smiths and in the crucibles of the alchemists. If there were something like a precisely identifiable origin of the idea that natures are makeable, it would certainly lie in the obstetric phantasms of the early metallurgists and mineralogists who saw themselves as assistants to the mountain wombs and consummators of the works of nature. The crucial emphasis in these demiurgic practices, which sought to bring life from the workshops and spawn from the ovens, always fell on the aspect of time; for the original engineer is an accelerator

of imaginary pregnancies, a manipulator of the tempo of natures. From this perspective, the smiths and alchemists are at first not real makers of nature, but at best masters of another, speeded-up time; they understand themselves as obstetricians and consummators, who pick up the latent tendencies of mountains and earth-wombs to promote them in sacred and dangerous procedures in line with their intentions – more quickly, admittedly, than any old nature could have done if left to its own devices. Of these initial magical bridge-buildings between technologies and pregnancies, between the power of knowledge and the capacity to give birth, now draws a more or less clear trail through the whole history of human working powers. Wherever the idea of the great work and perfect skill becomes powerful, people want to come on to the active side of nature and appropriate parts of the competency to create, which had previously been a monopoly of the *natura naturans*, the absolute womb or the earth. As soon as the typically modern combination of skill and knowledge arises, people, meaning men once again, are no longer satisfied only to be stewards on the ship of evolution – they develop an ambition that wishes to do more than bring a cocktail to the Great Mother's seat from time to time. This ambition is initially expressed in obstetric symbols; but at his core his sole concern is not the services of an obstetrician, but the power of creation as such. Anyone who wants to make nature is concerned with the ability to be a beginning for new being; he strives for a share of the competence that flows into the primal foundation of life. From this alchemistic oven of attraction emerge such ultramodern sentences as this from Novalis: "Our calling is the formation of the earth". – Yes, there are good reasons to wonder whether the crucial phantasm of the Marxist movement was not a half-obstetric, half-demiurgic programme; because the word revolution in its most challeng-

ing sense meant nothing other than bringing forth miracle children, meaning productive forces, out of the womb of relations of production, that is, that hellish mother the bourgeoisie, entirely in the spirit of the motto of the alchemistic engineer: "All corn means wheat, all metal means gold, all birth means human beings". We should be wary of adopting a solely sarcastic attitude about such conceptions; because whether in Marxist coding or in a liberal-capitalist or a scientific or neo-holistic key, the motif of the recreation of the earth and the ambition of getting behind the natural and birth mechanism of bio-production is also powerful in a post-Marxist global situation, indeed it may be more irresistible than ever. Admittedly, at the moment it seems as if the active demiurges are going on the defensive in their view of the ecological crisis. Man as maker is currently in the dock and is being forced to listen to the papers of the nature-lawyers, calculating his frivolous, meaning unskilled ability, and his semi-criminal semi-competence in the technological assumption of power on earth. But precisely at this point in the rhetorical situation we cannot allow ourselves to be misled. The dream of coming on to the side of *natura naturans* through a technical knowledge of creation will become more virulent than ever under the pressure of ecological disaster, even if it is still overlaid in the public consciousness with the feeding-panic concerning the human reproduction avalanche that is spreading across the informed globe.

3 - The human monoculture and the nature reserve within it

If the question of nature yet to be made arises today, it generally refers to something that lies far below the demiurgical attempt to seize the power of creation. Anyone who utters such a formulation with a positive charge is reacting to the pressure, typical of

the era, that weighs down upon us, to keep himself responsible in some way for major difficulties, in so far as these come back to us as effects of the European project of world civilisation. Making nature – that is not least a formula for people who volunteer for the solution of vast and complex crises, a kind of development aid-working impulse. It is true, never has a generation of adults on duty had to work its way into such a fatally intricate problematic landscape as those who are now in their supposedly best years. It is obvious, given a certain amount of good will and instincts of family continuity to engage in field-work in the new continent of complexity. In other contexts that is also called global thinking, and it refers to a willingness to take on jobs in the big-problem zone. This new voluntary work in the macro-sphere addresses psychical predispositions previously to be found only in the most severe cases of megalomania, but which are now part of the social-psychological basic equipment of every environmentally conscious schoolchild; what is meant is the habitus of being able to think of oneself as part of a focused whole – which meant, *ad personam*, nothing other than the precarious gift constantly to refer the whole to oneself. What the course of the world seems to demand of us in psychological terms is therefore the mass production of operative megalomaniacs – an ecological variant on Foreign Minister syndrome. Within this horizon, making nature means: understanding that, whether one wants to or not, one is taking part in a planet-wide landscape gardening project. I think the previous century of ecological enlightenment must have brought the adult populations of the First World countries to this point. No one today can claim that he or she knows nothing of the fifty things we can do to save the planet. At this level, making nature means no more and no less than knowing one is responsible, in the age of globalization, for the interior ar-

chitecture of the biosphere – and that corresponds more or less precisely to the awareness of global internal affairs of the more lucid minds of all nations. At this spot a wide spectrum of new nature-processing professions opens up, from HCFC-buster via hydrotechnology consultant to climate engineer. The establishment of local eco-police forces and green blue helmet units should not be ruled out in the longer term. A practice following this line would end up in a kind of generalised nature management; it would have to strive to find an adult middle way between the extremes of demiurgy and consumerism, one might even say between hubris and nihilism. Of course such a development also costs a philosophical or religious price – a kind of farewell to the very Great Mother. Because now nature is declared to be a portfolio, and identified as an area of responsibility of regional and global authorities. How this trend asserts itself, we can observe in the world-wide improvisation of so called environmental ministries in all the countries of the world.

But alongside this obliging, if always inadequate, eco-pragmatism, the distinguishing feature of which is a helpless globalism, in technologically advanced countries, namely in Western Central Europe and North America, another trend may be distinguished, which characteristically remoulds the attitude of many classes towards everything that – how should I put it? Perhaps: comes from the life of earlier times – I mean the omnipresent syndrome of musealisation. We are experiencing, along with the waves of museums and exhibitions rolling over the west, a profound change of status in everything old. That indicates a reordering of cultural memory with regard to all the countless things shifted aside by the course of the uninterrupted industrial revolution and the innovatory dynamic of urban cul-

tures as old, outdated, dysfunctional. No contemporary cultural diagnostician, I believe, can provide properly sweeping explanation of the incredible museum boom of the last few decades, and yet it is clear that the overall trend must have something to do with the mounting speed of the change in the world to which present generations in the First World see themselves exposed. It would be illogical if nature, now no longer seen as a basis but as a sector, escaped this general trend. But nature, which is as a whole subjected to the effect of musealisation, we call reservations. This expresses two things, first of all that these are zones which have been placed under the rule “Do not touch!”, and secondly that the protected zones represent a treasure kept in reserve for possible later uses. That modern evolution management cannot succeed without a reservation policy is easily understood; what must be borne in mind is that in a modernizing, that is, an experimenting culture spaces of modernization are spaced against the background of spaces of non-modernization, to be able to work with the difference between the two. To that extent the reservation, which here means: the zone of fenced-in old nature, is related as a counter-world and control reality to the zones unconditionally abandoned to the half-blind, half-seeing experiment of modernization. In order to keep such counter-worlds alive, in today’s conditions an effort is required which often goes far beyond what would have to be achieved in mere modernization. This indication should be enough to remind us how important it would be for the semantics of global civilization to gain a positive concept of the reservation, indeed of the museal in general as a form of care and preservation of the old, the tried and tested, the possibly only temporarily suspended.

Now, we all know that even Great Mothers cannot escape the fate of ageing. Demeter herself, whether a sombre mother or a wild woman of the corn, has few devotees in the century of agricultural chemistry; she has become the protector of an agrarian and spiritual enclave whose characteristics include, for all her sympathetic characteristics, not being capable of expansion beyond relatively narrow boundaries – corresponding to the reservation character of numerous forms of organic and alternative farming. Demeter is a goddess of a gap in the market, she is a Great Mother in a niche who is forced to seek a gap among her modern grandchildren, not least on a spiritual level, in order to make herself intelligible at least from time to time. The economic data of alternative farming speak a clear language. In Germany, the overall sales volumes of alternative agriculture are more or less equivalent to those from the consumption of psychiatric drugs. Surrounded by fully modernised agriculture, much of it subjugated by the agricultural-chemical-industrial complex, activists of organic cultivation, reform-gardeners and alternative cattle-breeders understandably observe the changes in range of their reservation economy. They have good reasons to study the movements at their sector boundaries – as for example when duplicates of products with their profile appear on the shelves of international wholesale chains. This kind of thing can only be assimilated ambivalently by the parties concerned because – on the one hand as a success for a broad-based dietary enlightenment, on the other as the penetration of monsters into the sensitively cross-linked reservation which requires for its stability more than mere sales figures, in fact a broad scene of sympathisers; the customers within this field are, so to speak, visitors to the alternative food museum, and they are, as one can easily understand, interested in old flavours, old diets and old chemical-free standards – those

new parameters of true luxury. The organic farmer has for a long time been more of a nature-curator than a producer, or more of a producer than a curator of a mode of production currently not suitable for majorities. In Austria, a certain class of organic farmers is said to be about to accept public sponsorship under the title of “landscape-carers”. What the general public is concerned about is a non-ambivalent, entirely positive investment for these reservation-economy phenomena – but this, conversely, suggests the insight that there is no way of reforming the majority economy starting from the reservation. What remains important is that the reservations of agricultural skill and knowledge take their reserve functions sufficiently seriously and keep their powder dry for the critical moment; then it might turn out that a society’s reserve life-forms are what helps to decide its chances of survival.

In the research into the final causes of the current crisis in nature and the world, most diagnosticians’ interpretations tend to conclude with the formula that humanity today, particularly the humanity of the so-called First World, must recognise nothing in the threats of the future than the come-uppance for its own excessive successes; modern civilization is winning, so to speak, a Pyrrhic victory over its own basis. If the phrase “to be defeated by one’s own successes” is a logical one, then the prognosis suggests an age of tremendous ironies. In fact the new leading science of ecology is less a tragic than an ironic discipline. From a historical perspective it deals with the attempt to impose a human monoculture upon a diversified small planet – whereby the imperial species is defined by the fact that it, whether wittingly or not, obeys a principle of inexorable biological and symbolic population-growth – a population-growth that finds its bound-

ary not at some internal adjustment factor, but at a catastrophe of marginal conditions. At the root of the ecological crisis we discover, according to these diagnoses, the growth dynamic of a hybrid species whose humanistic imperialism means war against other life-forms.

In all likelihood these dramatic interpretations will hardly be refuted entirely. In fact the successful genus of humanity now has powerful reasons to grant itself a more precise account of the deep dimensions of its big campaign. What is striking is that among the conscious projects of Europeans and their successors it is not so much nature-to-be-made as history-to-be-made that has been in the foreground. History, as something makeable to be made, is a sabotage of fate. It was based on the Christian and classical-humanist idea of encouraging humanity into a reconciled end-state of universal mutual respect, for which states based on the rule of law and founded in human rights would have to form the universal criterion. Thus, then, the European idea of making history and establishing the human realm would actually be a comprehensive anti-ecological conspiracy that could unfold against the background of a metacosmic religion such as Christianity or an acosmic psychology such as gnosis; this conspiracy would be based on the principle of not resting before biological selection has been rescinded for humanity *toto genere* – and selection is only a scientific name for the old fate in one of its darkest aspects. In nature, selection acts as a regulatory principle of mortality – and this is the very spot touched by the metaphysically competent genus which developed an early interest in such ideas as life after death. The phrase “making nature” could assume an uncanny sense in this context – namely if it were to mean restoring nature; because in that case it would mean a rad-

ical neo-naturalism or biocentrism demanding from man a new subjection to the old principle of fate, the law of selection. If I am hearing correctly, such notes are not absent from the contemporary concert of ecological voices – and fatal lower voices are heard in the plausible reminders of human self-limitation, wishing the genus as a whole if not death, then the strength for partial suicide. I am not sure whether such perfidious naturalisms do not secretly underlie the attitude of the rich countries to the misery of the poor continents. In view of such temptations it strikes me as important to declare one’s support for a lucid and explicit conspiracy of humanity against selection, whether it be conveyed primarily through biology or politics. What may at the moment look like an ecologically illegitimate monoculture of humanity goes back to an inevitable human revolt against the terror of selection along with its cultural intensifications in sacrificial systems. If one clearly identifies this source of human emergence into history, one can also understand that man is more holistic than nature. His dream of a universal rights-based commensality is the best thing that the earth has produced – even if it seems currently to be suffering the consequences of the anti-selective revolt beyond any endurable degree. Perhaps this is the moment to break with a further obsession that preoccupies contemporary humanity – an idea which has doubtless seeped into everyone’s thought and feeling in the wake of old and renewed grandmother phantasms – the idea, namely, that humanity is ancient and has reasons to look back upon its evolution from the perspective of the twilight years of world history. By contrast, I think the genus would do well to understand that it is more like a baby just learning to walk. Perhaps nature itself is not a Great Mother, but a young girl? Such an image would make it easier for us to believe in extraordinary developments in future intelligence. Such intel-

ligence would perhaps convey the parts of nature and history to be made over long periods of time more thoroughly than we can guess today.

Notes:

- 1 Sometimes her name is traced to phero and phonos
– “The bearer of doom”.
- 2 Cf. ADRIANA CAVARERO, *Platon zum Trotz* (Rotbuch Verlag, 1992), “Demeter”, pp. 91-141.

Copyright the author. May be printed only with written permission from the author.

FUNDAÇÃO SERRALVES

Museu de Arte Contemporânea de Serralves

Rua D. João de Castro, 210

4150-417 Porto

Portugal

tel: +351 22 615 65 00

fax: +351 22 615 65 33

email: serralves@serralves.pt

www.serralves.pt



política
politics

29 março · march

giacomo marramao

12 abril · april

jacques rancière

3 maio · may

peter sloterdijk

28 junho · june

giorgio agamben

educação
education

15 maio · may

eric mazur

29 maio · may

john r. jungck

12 junho · june

tom schuller

26 junho · june

william schmidt

biologia
biology

18 outubro · october

jaume bertranpetit

15 de novembro · november

michael krawczak

29 de novembro · november

tim crow

13 de dezembro · december

rosalind harding

Nas obras destes quatro filósofos, a reflexão política é indissociável, no mais alto grau, da análise das questões sociais, culturais, estéticas e éticas que dão uma configuração (sempre em movimento, difícil de apreender) ao mundo em que vivemos. O horizonte em que se move o pensamento destes filósofos não é o de uma disciplina bem delimitada, mas o de um saber que atravessa fronteiras disciplinares e procura chegar a uma legibilidade das condições e das regras em que vivemos, e das grandes transformações que se têm dado nas últimas décadas.

In the work of these four philosophers, it is completely impossible to separate political reflection from the analysis of social, cultural, aesthetic, and ethical issues that impart a (constantly moving and elusive) configuration to the world in which we live. The thinking of these philosophers is not constrained by a perspective confined to a well-delimited discipline, but stems from a knowledge that spans across disciplinary borders and hopes to render legible the conditions and rules that govern our life, and the major changes that have occurred in recent decades.

ANTÓNIO GUERREIRO