# La violència del pensament

*Manuel Carbonell*

NOTA PRÈVIA: El que segueix no és el text de la meva intervenció a la taula rodona que tingué lloc arran de la conferència d'Emmanuel Faye. Al que havia estat preparat per a aquesta ocasió i que plantejava algunes qüestions al llibre del professor francès, se li avortà l'oportunitat de ser pronunciat. És, doncs, la rèplica de la requisitòria que s'hi encetà de bursada. Com a tal, només els assistents a l'acte estaran en disposició de copsar-ne les raons i les al·lusions al que es plantejà. Valgui, però, el remot ressò del que hauria pogut ser dit llavors per sota del que ara és llegit.

En tot allò que té a veure amb valoracions, amb judicis de valor, ja des de Sòcrates, se sap la força, la importància decisiva que hi tenen les pressuposicions i els prejudicis, sobretot els que imposen una separació radical i absoluta, totalitàriament total (H. Arendt), entre dues parts extremes, una incompatibilitat entre allò que s'arrenglera a una banda i allò que s'arracona a l'altra, i que sol expressar-se en l'oposició exclusiva, i excloent de tota altra, entre bo i dolent, entre bé i mal, entre veritat i falsedat. No hi ha termes mitjans. En el camp (P. Bourdieu) que es delimita per a la valoració no hi valen ni imparcialitats ni mitjos compromisos. El terreny on es vol actuar ha d'estar net d'obstacles i de noses que puguin moure o entrebancar l'acció i cal que els factors que hi intervenen siguin tan simples com es pugui. Simplificar és un dels recursos més útils a l'hora d'endegar una acció de la qual es vol treure el màxim rendiment i obtenir la més alta eficàcia. Més efectiu, més fàcil és moure's entre pocs que entre molts. Al mateix temps, les simplificacions són la base de les fabulacions i dels fantasieigs, de les ficcions (Ph. Lacoue-Labarthe) que es concreten en forma de mite. Els mites, per l'exclusivitat que els caracteritza, per l'apodíctica potència tempestuosa (*Sturm*) que els empeny, assuaugen subreptíciament les rugositats i les aspreses del que està en qüestió; als reticents, els dissuadeixen de resistir-se a l'impuls (*Drang*) que ells mateixos, els mites, promouen; als persuasors (V. Packard), els preparen les consciències a convèncer, els aplanen el territori a conquerir.

Manuel Carbonell és catedràtic de Llengua Catalana de l'EOI de Barcelona i traductor de Friedrich Hölderlin (*Himnes*, Quaderns Crema, 1981; *Poemes de l'entenebriment*, Quaderns Crema, 1996), de Friedrich Nietzsche (*En torno a la voluntad de poder*, Península, 1973; *Així parlà Zaratustra*, MOLU, 1983; reeditat a Quaderns Crema, 2007) i de Martin Heidegger (*Fites*, Laia, 1989; *Parmènides*, Quaderns Crema, 2005). A més a més, ha estat el curador dels volums 3 (*Articles. Assaigs polítics, 1921-1936*) i 4 (*Sobre literatura i art*) de les *Obres completes* de J. V. Foix (Edicions 62).

Que això ocorri en l'àmbit que pròpiament hauria de ser el més lliure d'aquests paranys, en el del pensament crític, és doncs una mostra punyent d'allò en què s'han convertit la reflexió serena i la meditació ponderada. La tribuna per al debat equitatiu no triga a remodelar-se en el que pot semblar una tramoia per a obscures intrigues. Si en el camp de la política estricta o en el de les ciències socials distincions tallants com ara dretes i esquerres són pertinents i oportunes per a destriar tendències i intencions que, dissimuladament, volen confondre per tal de controlar millor, aplicades en literatura[1] són prova del dogmatisme més estèril, per no dir exemples d'una penosa curtedat de mires i d'una dràstica reducció de la capacitat de distingir no ja matisos tènues, sinó puigmals i tot, que dirien alguns.

En filosofia, com en totes les manifestacions culturals que treballen amb la llengua, si prou les idees tenen una repercussió pública i social més o menys directa (i en aquest sentit han de sotmetre's a una anàlisi severa però rigorosa), sovint l'aspecte més pròpiament literari de les obres d'aquest àmbit no és pas un element menor o secundari que es pugui deixar de banda. El cas de l'obra de Heidegger n'és especialment paradigmàtic.

Desqualificar-la en bloc pel suport que els textos dels anys trenta-tres i trenta-quatre donen al moviment nacionalsocialista no fa honor a la intel·ligència. Una altra cosa és jutjar el rebuig de Martin Heidegger de reconèixer l'error d'haver-se deixat fascinar pel règim nazi, el seu silenci davant els crims del règim en el moment que es fan públics. D'aquesta pertinàcia, tanmateix, fer-ne la contumàcia d'un reu abjecte, les obres del qual, en conseqüència, s'han de llençar a la foguera, no solament no és un acte crític sinó que és l'impediment principal per a criticar-la judiciosament. La tírria no ha estat mai crítica. Com tampoc l'aplaudiment. L'una i l'altre ballen al so del mite.

Crítica, i precursora, és l'aproximació que Karl Löwith fa de l'obra de Heidegger al novembre del 1946 a *Les Temps Modernes*, n. 14, amb el títol de «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger»,[2] que després amplia el 1953 a *Martin Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Hi demostra que aquest no tan sols s'avingué amb el nazisme sinó que «anticipà amb el pensament i ultrapassà i tot algunes possibilitats del "moviment" nacionalsocialista».[3]

Explica que, en Heidegger, el seu pensament contindria ja a l'origen, en germen, la tendència que conduïa al nazisme. Això seria així perquè ja a *Sein und Zeit* el projecte directiu s'adreça a l'existència, en detriment de l'essència. El principi filosòfic de Heidegger, «l'existència reduïda a ella mateixa i reposant només sobre ella mateixa, davant el no-res, no és una invenció gratuïta. Ans al contrari, correspon a l'estat radical de la situació històrica real amb què s'ha identificat explícitament la filosofia heideggeriana de l'existència compresa en el temps i en la història».[4] És a dir, que Heidegger comprèn l'existència, la vida de tot home, en tant que inserida radicalment en el temps i en la història, condicionada sempre per la circumstància concreta que li ha tocat viure. D'altra banda, els termes que fa servir correntment aquests anys «reflecteixen la manera de pensar catastròfica de la generació alemanya de després de la Primera Guerra Mundial»,[5] manera de pensar que desemboca fatalment en l'homicida història nazi.

Així mateix, l'anàlisi circumspecta i alhora inflexible que Löwith fa de l'obra de

Heidegger el duu a aïllar-ne el tret distintiu: la dificultat del seu llenguatge, que sovint li dóna un to ambigu i políticament capciós. Això ho exemplifica amb el Discurs del Rectorat, el text heideggerià més profundament imbuït de fervor nacionalsocialista. «Termes com "servei de treball" i "servei d'armes" coincideixen amb el "servei del saber", de tal manera que a la fi de la conferència l'oient [com el mateix Löwith] no sap si ha d'obrir els "Presocràtics" de Diels o inscriure's a les files de les SA».[6] Aquesta ambigüitat, que té diverses causes, tensa l'estil heideggerià i, sobretot en el que es coneix com el «segon» Heidegger, l'acosta explícitament a l'àmbit de la poesia.

En relació amb això fou escrit: «Sovint el discurs heideggerià es cabdella en nusos, l'únic desllorigador dels quals no és tant el conjunt de la "cosa" tractada pel pensador com, més aviat, el desplegament, per dir-ho així, autònom d'un mot, generalment clau, en tot el seu tramat derivatiu, com si ara no fos la ment d'un que pensa que en dirigís l'extensió, sinó que fos la llengua mateixa que s'organitzés en una xarxa de relacions pròpies més enllà de tota subjectivitat raonadora».[7] A partir d'aquesta atenció pel mot, pels mots, el subjecte que enraona (podria ser mai d'altra manera?) posa en pràctica tots els recursos de la llengua per afinar al màxim l'elocució. Des del nivell més general, el tema que vertebra un llibre, passant al més concret d'un capítol, concentrant-se en un paràgraf, sintetitzant-se en una frase, fins al més singular, condensant-se en un mot. I viceversa, a partir d'un mot, descloent-se en una frase, expandint-se compositivament en un paràgraf, desplegant-se en un capítol, per acabar component-se en un llibre. I sempre en aquest vaivé jugant amb la complexa substància de la llengua, el so, la forma, el sentit, fent-hi intervenir simultàniament fonètica, morfologia, sintaxi i semàntica. I si privilegia l'etimologia, sovint en discrepància oberta amb els filòlegs, no és pas per descurar o menystenir els mecanismes expressius que ha tipificat la retòrica.

En tot cas, Heidegger pot ser moltes coses, però ni el reduccionisme, predecessor del negacionisme, no pot refutar que el seu esforç per renovar (no pas destruir, mal que com tota renovació introdueixi una certa ab-strucció i sovint aparegui abstrusa) el llenguatge filosòfic vigoritza i enriqueix la llengua en què s'expressa més que no la debilita o l'empobreix. Fins al punt que un dels més conspicus antiheideggerians s'amara del seu estil per produir, recelant de tants lectors manifassers, una poesia celada, hermètica, inviolable per hermenèutiques de tota mena, essencialistes, materialistes dialèctiques o àdhuc psicologistes.

És sobretot pel cantó de la llengua, doncs, que es justifica i és recomanable i tot la lectura circumspecta i la traducció respectuosa, i parca, de les obres de Heidegger, especialment si i quan es tracta de llengües minoritzades, apallissades i amesellades. Tenint-ne en compte, però, el contingut, per reservat prou vegades equívoc, cal saludar i agrair l'aparició d'estudis que s'hi endinsen amb ferma voluntat crítica i tenacitat filològica, com ara el d'Emmanuel Faye, rescatant documents que s'havien mantingut inaccessibles als estudiosos per tal de resseguir minuciosament el moment àlgid de la participació de Heidegger en la instauració de l'estat nacionalsocialista i la seva consolidació.

Tanmateix, la pruïja amb què cuita a ressaltar els passatges que delaten una intenció quasi propagandística d'exaltar les directrius

nazis li fa traspassar a vegades el marc precís que els conté i el duu a descurar la crisi subjacent que els hi fa sorgir i que convindria, com s'espera, que una anàlisi crítica la rellevés i la posés a la llum. Una tal crisi no és patrimoni ni d'un sol home ni d'un sol país. La manera, però, com és sentida cada vegada és el que cal explicar, no pas per justificar uns actes o unes preses de partit sinó amb vista a estar a l'aguait d'evitar que es repeteixin. Per això escau també comparar-ne diverses percepcions i com es tradueixen en reaccions coincidents o contrastades.

És així que Löwith no s'està de subratllar que Heidegger comparteix amb altres intel·lectuals alemanys «un mateix origen» a partir del qual, és a dir, a partir de les respostes que aquests donen als problemes que es fan sentir com a comuns a «la jove generació alemanya», s'ha d'entendre l'extraordinària atracció que després de la Primera Guerra Mundial van exercir sobre aquesta joventut. Arran d'això cita els noms de l'historiador Spengler, el teòleg Barth, i Heidegger. Constata Löwith: «Malgrat la diversitat de les tendències espirituals [és a dir, ideològiques,] de cada un, llur posició comuna es troba en la consciència neta [en el convenciment, en el fet d'adonar-se] que estan situats en una cruïlla entre èpoques, que es troben enmig d'una crisi que marca un tombant, un canvi de rumb històric».[8]

Precisament, arran d'aquest fenomen, Faye, a la pàgina 420 del seu llibre[9] cita el següent comentari de Heidegger sobre Spengler: «Sobre la base d'una interpretació biologística de la "voluntat de poder", ha esdevingut un dels primers i essencials educadors polítics en el decenni entre els anys vint i trenta, quan mirava d'escriure la història per a l'home d'estat i de desenvolupar històricament l'art de ser un estadista».

Deu ser discutible que el terme «educadors», *Erziehrer*, es digui en el sentit positiu que se li sol donar. L'educació també pot ser una mala educació, i a vegades pèssima. Constatar un fet històricament provat no equival a lloar-lo ni a vituperar-lo. En tot cas, Faye no ho veu com una mera constatació d'una de les veus on s'abeura la nazi set de sang i terra; al contrari, recalca que Heidegger no solament no considera aberrant el «biologisme» de Spengler sinó que hi aprecia «l'educador polític», en tant que directament adreçat a Hitler, orientat a avalar-ne el lideratge i a preparar les consciències a acatar cegament les ordres que en rebin. Heidegger combregaria amb el biologisme de Spengler i aquest seria el motiu que l'hauria dut a abraçar els principis racistes nazis. Si això fos així, caldria aclarir per què pren aquesta direcció, com la pren i fins a quin punt la pren.

És que en el curs dedicat a Parmènides,[10] del semestre d'hivern de 1942 - 1943, hi ha moltes al·lusions a Spengler que, no obstant, contrasten amb les que Faye presenta de l'any 1939. En un moment, a la pàgina 117, li ve a tomb de dir de Spengler, amb un to que més de lloança és de blasme: «Al primer terç del segle XX, mantenint-se exclusivament en el terreny de la metafísica de Nietzsche i amb una *manca* absoluta de pensament metafísic original, l'escriptor Oswald Spengler exposà un "balanç" de la història occidental i proclamà la "Decadència d'Occident". Avui, igual que al 1918, quan aparegué el pretensiós llibre que es titula així, un públic afamat s'afanya només a picar l'ham del resultat d'aquest "balanç" sense aturar-se mai a considerar sobre quines idees bàsiques pel que fa a la història s'ha saldat aquest balanç de la decadència, que Nietzsche ja havia calculat

lúcidament, tot i haver-lo pensat altrament i en una altra dimensió». Els qualificatius parlen per ells sols.

A la pàgina 139, indica la contribució de Spengler a la justificació de l'estat nazifeixista, a la fi d'un paràgraf dedicat a discutir la noció de super-home. Aquest terme «designa l'home vigent fins ara (determinat sempre com a *animal rationale*) que ha superat aquesta determinació i que ha passat a l'àmbit essencial de la voluntat de poder en tant que realitat de tot el que és real. Per això Nietzsche pot dir que l'home que encara no ha esdevingut superhome és l'"animal que encara no ha estat identificat", és a dir, l'animal sobre l'essència del qual encara no s'ha pres definitivament cap decisió metafísica. D'acord amb aquesta darrera determinació metafísica de l'home, Oswald Spengler ha escrit en el seu famós text *L'home i la tècnica, contribució a una filosofia de la vida* (1931, p. 54): "En alguns dels seus trets essencials, el caràcter de l'animal depredador en llibertat ha passat de l'individu al poble organitzat, *l'animal amb una ànima i moltes mans*." I hi ha afegit a tall de nota: "I amb *un sol* cap, i no pas amb molts"».

I, encara, per citar només un altre passatge, a la pàgina 224, li etziba: «Quan Spengler, depenent del tot de la metafísica de Nietzsche, però assumint-la arreu grollerament i superficialment, parla de la "Decadència d'Occident", no parla pas de la història, perquè ja per endavant l'ha degradada a "procés biològic" i n'ha fet un hivernacle de "cultures i civilitzacions" que creixen i es panseixen com si fossin plantes. La història, Spengler la pensa, si és que mai pensa, ahistòricament».

A partir d'aquestes rotundes afirmacions sorgeix la sospita que fins i tot en aquells anys negres Heidegger no abandona mai l'ambigüitat.[11] Al mateix temps, però, en allò que té a veure amb la formulació de les pautes bàsiques de l'estat totalitari, no solament marca una distància insalvable respecte a Spengler (i a tot el que aquest representa), sinó que denuncia el paper que hi ha tingut i que no es pot ignorar.

Tal com havia dit Löwith respecte a «la pertinença substancial del filòsof al clima i a les maneres de pensar del nacionalsocialisme»,[12] Heidegger, en sintonia amb moviments com ara l'expressionisme, contribueix per això mateix a aclarir les característiques «substancials» del clima que ha propiciat l'aparició i l'extensió europea del feixisme i del nazisme, i en certa mesura del marxisme-leninisme / stalinisme, del qual, com se sap, aquells són reaccions. Per això pot considerar-lo «de veritat com el "bon" filòsof (per no dir el millor) d'un mal "moment" històric». I que «en el cas que el pensament de Heidegger hagi superat avui el moment històric (en el sentit vulgar del mot), les seves publicacions futures ja no les nodrirà, com *Sein und Zeit*, el *pathos* de la decisió, i així podran fer-lo aparèixer encara més clarament com el millor dels filòsofs vivents».[13]

Qui sap, doncs, si el títol de la sessió «La violència del pensament» (genitiu subjectiu, quedant implícit «el de Heidegger») no és un encert davant la violència d'aquell altre pensament que ho anivella tot, que anihila tota diferència, que redueix l'home a una sola dimensió (H. Marcuse). Potser llavors la violència del pensament seria el principi «esperança» (E. Bloch) posant-se en acte com a pensament de la violència (genitiu objectiu). Però aleshores, perquè el crit d'aquest pensament s'escoltés entre els rengs (R. M. Rilke) dels homes i dones d'avui (es

veuen, es conceben uniformement iguals arreu del planeta?), caldria que hi hagués encara primer una percepció més o menys general, baldament difusa, de la violència de què s'és víctima. I no hi ajudaria que el pensament perfilés, fes albirable què és la violència en la seva essència? Llavors potser es despertaria entre els que pensen la violència essencial un arcaic desesper arcà («només gràcies als desesperats hi ha encara esperança», E. Bloch citat per Marcuse) per a pensar la crueltat necessària (F. Nietzsche) per a desclavar del pit de qui dóna la llibertat a l'home «l'obstinada mandíbula d'aquest tascó d'acer» (Èsquil) amb què l'han clavat al Caucas Poder (*Kratos*) i Violència (*Bia*). Llavors el pensament penetraria la violència fins als seus orígens mateixos i l'arrancaria de soca-rel, seria el pensament de la violència (genitiu objectiu i subjectiu). Per això els pensadors han de portar, de grat o no, al cor, i sovint, la violència suprema. «Però als altres, no» (F. Hölderlin). ❐

1. Caldria veure quan i com G. Steiner, un irònic consumat i rematat, pronuncia l'escandalitzadora frase sobre l'adscripció dretana de la bona literatura.
2. Recollit al número 650, juliol-octubre 2008.
3. LTM, n. 650, p. 38.
4. *Ibid*, p. 25.
5. *Ibid*, p. 20.
6. *Ibid*, p. 17.
7. Manuel Carbonell, «Introducció a Martin Heidegger», *Fites* (*Què és metafísica?*, *De l'essència de la veritat*, *Carta sobre l'«humanisme»*, *L'origen de l'obra d'art*, *La qüestió envers la tècnica*), Barcelona, Ed. Laia, col. Textos Filosòfics, n. 52, 1989, p. 19.
8. LTM., p. 14.
9. Emmanuel Faye, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933- 1935*, Albin Michel, París, 2005.
10. M. Heidegger, *Parmènides*, tr. Manuel Carbonell, Quaderns Crema, Barcelona, 2005.
11. Un exemple d'això, del 42-43, són dos passatges del *Parmènides*, que Faye m'assenyalà. No escau encetar aquí una discussió d'aquests punts, per raons òbvies. Valguin només unes notes com a mers finals de partida, gens beckettians. El primer (vegeu la pàgina 128 de la traducció catalana, corresponent a les pàgines 91-92 de la *Gesamtausgabe*, vol. 54) estrictament no es pot considerar políticament suspecte per l'ús de *Vernichtung*, «anihilació», que s'explica més pel «ja no ser», *nicht mehr sein*, en tant que modalitat de l'ocultació, *Verbergung*, de l'entrada en la latència, *Verborgenheit*, més que no pas com a reivindicació de la «solució final». La *Vernichtung* és pensada fenomenològicament com a exposició negativa de la *Verbergung*; el paràgraf següent n'exposarà la part positiva. El segon passatge, en canvi, és sí una d'aquestes afirmacions d'un encegat que foren ridícules si no fossin contemporànies de la fúria criminal que s'abatia sobre Europa, i sobre el món, i que veia que ja no podria «vèncer». Malgrat això, l'encegament que es manifesta en el paràgraf en qüestió (vegeu final de la pàgina 155 i començament de la 156, *Gesamtausgabe*, p. 114) cerca explicar-se per la causal «per això» i es remet al paràgraf precedent, un dels més problemàtics i discutibles de l'obra, perquè hi arrisca una visió de conjunt de la «latent història essencial d'occident», en la qual qui la té apareix com a fi (el fi i la fi) d'aquesta història. Com Hegel, i alguns d'altres.
12. Vegeu la seva «Réponse a M. de Waehelens» a l'esmentat número de *Les Temps Modernes*, recollit també al número 650, juliol-octubre 2008, pp. 36-41. La primera citació correspon a la pàgina 23 d'aquest mateix número.
13. *Ibid*. p. 41. «Vivents», cal recordar que el text de Löwith és del 1947 i que Heidegger morí el 26 de maig de 1976.