

A n a l e l e
Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 21 (1/2008)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA

13 rue Al. I. Cuza, Craiova

ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du
pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA

Al. I. Cuza street, no. 13, Craiova

ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and
abroad

Colegiul de redacție:

Redactor șef: Nicolae Mătășaru – conf. univ. dr., Univ. din Craiova

Membri: Alexandru Surdu – academician, Gheorghe Vlăduțescu –
academician, Alexandru Boboc – membru corespondent al Academiei
Române, Tudorel Dima – membru corespondent al Academiei Române,
Giuseppe Cacciatore – prof. univ. dr., Univ. „Federico II”, Napoli, Italia,
Giuseppe Cascione – prof. univ. dr., Univ. din Bari, Italia, Gabriella Farina
– dr. în filosofie, cerc. șt., Univ. Roma III, Italia, Giovanni Semeraro –
prof. univ. dr., Univ. Federală Rio de Janeiro, Brazilia, Tibor Szabó – prof.
univ. dr., Univ. Szeged, Ungaria, Vasile Muscă – prof. univ. dr., Univ. din
Cluj, Adriana Neacșu – conf. univ. dr., Univ. din Craiova, Adrian Niță –
conf. univ. dr., Univ. din Craiova

Secretar de redacție : Lector univ.dr. Cătălin Stănciulescu

Responsabil de număr: Conf.univ.dr. Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mail: filosofie_craiova@yahoo.com

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in European Reference Index for the Humanities
(ERIH, Philosophy) and meets on the list of scientific magazines established
by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur
(AERES)

CUPRINS

MODERNISM ȘI POSTMODERNISM ÎN FILOSOFIE
(LUCRĂRI PREZENTATE LA SIMPOZIONUL CU ACELAȘI NUME
CRAIOVA, 16 NOIEMBRIE 2007)

The Emergence of the Postmodern Mind and Its End BRUCE A. LITTLE	5
Între modernitate și postmodernitate ANGELA BOTEZ	13
O filosofie a diversității. R. G. Collingwod și Lucian Blaga RICHARD T. ALLEN	26
What means ontology of the human? (Following some remarks of Derrida and, via Habermas, of Foucault) ANA BAZAC	39
Postmodernismul etic GHEORGHE DĂNIȘOR	49
Tipologia discursului postmodern HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN	55
Presupoziții moderne ale postmodernismului din filosofie MARIUS AUGUSTIN DRAGHICI	80
„Ființă anonimă” și „ipostază” la Emmanuel Levinas ADRIANA NEACȘU	92
Conceptul de lume la Merleau-Ponty ADRIAN NIȚĂ	108
Postmodernismul: relativizare și umanizare a discursului LORENA PĂVĂLAN STUPARU	118

FILOSOFIA LIMBAJULUI ȘI A ȘTIINȚEI

Philosophie du langage: une critique du contextualisme
FRANÇOIS RIVENC 134

Relativism and scientific rationality
ȘTEFAN VIOREL GHENEA 166

FILOSOFIE MORALĂ

Le spectacle humain dans *Les Caractères* de La Bruyère
MARTA (RIZEA) ALBU 175

Autori/Contributors 186

The Emergence of the Postmodern Mind and Its End

BRUCE A. LITTLE

Résumé : Pendant le moyen âge, l'Europe avaient compté sur l'Église comme le gardien de vérité. Pourtant, en partant du 14^{ème} siècle, cela a commencé à changer et au 17^{ème} siècle les événements en Europe (en incluant la Réforme et la Renaissance) avaient créé une situation décrite comme une complète angoisse épistémologique. Cela a marqué le début de la période moderne et sa réponse à cette angoisse épistémologique causerait ce qui serait finalement connu comme la période de post-modernité à l'ouest au milieu du 20^{ème} siècle. Dans la période moderne, sous l'influence des philosophes et du développement de la science, l'esprit occidental a détaché la science de la religion, la métaphysique de la nature, et a considéré la science comme la source unique de vérité de la nature. En outre, peu à peu, on a abandonné les universaux et les réalités transcendantes et on a déclaré que la nature soit la réalité toute entière. Mais, sous l'action du scepticisme et du rationalisme kantien, on a conclu que n'est pas possible une connaissance de cette réalité. Donc, ce qui avait commencé au 17^{ème} siècle comme une promesse de certitude épistémologique absolue conclue, avec un relativisme radical connu comme la Post- Modernité, qu'il n'y avait aucune théorie unifiée de vérité, aucune réalité objective indépendante de l'esprit. Il n'y a aucune Vérité et il n'y a aucune Réalité. En un mot, ça c'est la post-modernité, dont la vue est une de fragmentation, n'offrant aucun principe unifiant. Pour sortir de cet embarras, il faut postuler à nouveau l'existence des universaux, donc de la réalité et de la vérité absolues, indépendantes de l'esprit, et unifier ainsi l'ontologie avec l'épistémologie.

Mots-clé : modernité, post-modernité, ontologie, épistémologie, angoisse épistémologique, vérité, relativisme, universaux

The 17th Century marks a sharp divide in how the western world approached the matter of epistemology. For over 1300 years people in Europe had looked to the Church as the guardians of truth, both of this world and the world to come. In the mind of Europe, what the Church believed was certain and could not be questioned. However, beginning in the 14th Century, this began to change and by the 17th Century the events in Europe (including the Reformation and Renaissance) had created a situation best described as an epistemological angst throughout. This marked the

beginning of the modern period and its response to this epistemological angst would lead to what eventually would be known as the period of post modernity in the west by the mid 20th Century.

In the 17th Century three men stand out as foundational thinkers for what would follow. They are Francis Bacon, René Descartes, and Pierre Gassendi and all three were theists. The cumulative force of these three men did much to propel the western world in not only a renewed search for epistemological certainty, but also the development of the two-circle theory of truth.¹ It is this development of the two-circle theory of truth that would conclude in the postmodern mind. Bacon, an empiricist, believed absolute certainty about nature could be achieved by the inductive method while Descartes believed that certainty of knowledge about *nature* was possible through rationalism. Bacon is now considered to be the father of modern science and Descartes the father of modern philosophy. Gassendi, a moderate skeptic, thought Bacon had promised too much and suggested that religion had nothing to say to science and science had nothing to say to religion. In this way, Gassendi pushed the metaphysical world further into the domain of faith alone, a place where knowledge did not require justification.

There is no doubt that Bacon was a major intellectual force in the 17th Century. Lewis Beck quotes 19th century English historian Thomas Macaulay as saying, "Bacon blew the trumpet and all the wits gathered."² Furthermore, Bacon put science on a new track, one that used science to overpower nature for the betterment of mankind. He wrote:

"I (like an honest and faithful guardian) may hand over to men their fortunes, their understanding now liberated and come of age. And from this an improvement of the estate of man is sure to follow, and an enlargement

¹ I will use the phrase "two-circle theory of truth" as a way of speaking about the epistemological shift that has its beginnings in the 17th Century. The basic idea here is that creation was open to public investigation and man could gain certainty of knowledge about nature by rational process and the proper application of the senses. This meant that there was a '*faith-truth*' circle and a '*science-truth*' which meant that the '*faith-circle*' had nothing to say to the '*science-circle*'. The metaphysical world was a world that was to be taken by faith and required no justification. Because knowledge claims in the faith circle did not require justification, when what was claimed in the faith circle conflicted with what was claimed in the science circle people were inclined to believe what science said because it claimed it had sufficient justification for its claims. In the end, the universals were separated from the particulars and then eventually the universals were denied altogether.

² Lewis Beck, ed. *Philosophies of the 18th Century* (New York: Free Press, 1966), p. 3.

of his power over Nature. For man by the Fall fell both from his state of innocence and his dominion over creation. Both of these, however can even in this life be to some extent made good; the former by religion and faith, the latter by arts and science”¹

In the preface to his *Novum Organum*, he writes, “That the sciences are in an unhappy state, and have made no great progress; and that a path must be opened to man’s understanding entirely different from that known to men before us, and other means of assistance provided, so that his mind can exercise its rightful authority over the nature of things.”² As a theist, however, Bacon never intended that science should replace religion or be set over against religion. Of course, Bacon could not foresee what would happen as his ideas were put in to play within the powerful matrix of history and the western turn to naturalism. In time, however, science became so successful that induction seemed the only path to true knowledge. Furthermore, because science offered humanity so much, when there was a conflict between science and Christianity in the middle of the 19th Century with Darwinism, the western mind began to turn decisively to science as the sole source of truth about nature. In time, nature was declared to be all there is to reality, hence leaving science as the sole arbitrator of truth.

Descartes, however, and more importantly, split knowledge into two spheres (quite unintentionally I think) or what I have named as the two-circle theory of truth. Eventually this led to separating the universals from the particulars. This had extreme epistemological consequences as it separated science from the universals so that all man studied were the particulars for their individual contribution without any relationship to the whole. In other words, eventually this meant the denial of a unified theory of truth. It split apart ontology (metaphysics) from epistemology. Descartes expressed this separation clearly when he wrote: “Having thus provided myself with these maxims, and having put them on one side along with the truths of faith, which have always held first place in my belief, I judged that, as for the rest of my opinion, I was free to undertake to divest myself of

¹ Francis Bacon, *The New Organon* Translated and edited by Peter Urbach and John Gibson. (Chicago: Open Court, 1994), p. 292.

² *Ibidem*, p. 7.

them.”¹ In other words, *faith-truths* were not under scrutiny as they needed no certification of truthfulness – they were just true because they were true and one should not question. One did not need reasons to believe the existence of that which transcended experience.

By the 18th Century David Hume demonstrated that empiricism does not lead to absolute epistemological certainty, instead it leads to skepticism. Immanuel Kant, a rationalist, read Hume and declared that rationalism failed as well, but would not accept the skepticism of Hume. So, steering a middle way, Kant tried to solve the problem by applying both rationalism and empiricism to his epistemology. For Kant all that is needed is *freedom*. And the freedom in question is the most innocuous form of all—freedom to make *public use* of one’s reason in all matters.²

However, while he manage to bring the western mind back from the precipice of skepticism, he denied that one could know the transcendent—the universals or the *thing-in-itself* so the faith circle and science circle were pushed further apart. All that can be known with certainty, according to Kant, was what could be observed—nature. It is true that God (the transcendent one) could be talked about, but not known. However, Fredrick Nietzsche (1844-1900) arguing in a more consistent way that if there was nothing transcending experience, if there is no God, then there is no inherent meaning to life. He took the loss of the universal to its abysmal end and declared there is no meaning in life and all that is left is the will to power, in the end.

By the time, however, the western mind enters the middle of the 20th Century, the idea that one could come to objective and unquestionable certainty about nature was being questioned. But, by this time, it was rapidly being agreed upon that all there was, was nature or only the particulars. The denial of universals, which meant the denial of anything transcending human experience, subverted the idea of a reality independent of the mind. This meant that man (who is a particular) was left to understanding each particular only in relationship to himself or another particular. As Edward O. Wilson notes, “The Enlightenment, defiantly

¹ Rene Descartes, *Discourse on Method and the Meditations*, trans. F. E. Sutcliffe (London: Penquin Books, 1968), p. 49.

² Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is the Enlightenment?* in *From Modernism to Postmodernism*, ed. Lawrence Cahoon, (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996), p. 53.

secular in orientation while indebted and attentive to theology, had brought the Western mind to the threshold of a new freedom. It waved aside everything, every form of religious and civil authority, every imaginable fear, to give precedence to the ethic of free inquiry.”¹

What had begun in the 17th Century as a promise of absolute epistemological certainty concluded with a radical relativism known as Post Modernity. What Richard Weaver had warned of in the middle of the 20th Century, “The denial of universals carries with it the denial of everything transcending experience. The denial of everything transcending experience inevitably leads—though ways are found to hedge on this—the denial of truth. With the denial of objective truth there is no escape from the relativism of “man the measure of all things”² began to become obvious in the western mind. This is precisely what happened as the western mind, under this impulse concluded that there was no unified theory of truth, no objective reality independent of the mind. There is no Truth and there is no Reality—in a word, this is post modernity.

Edward O. Wilson, an opponent of post modernity, noted: “Reality, they [postmodernists] propose, is a state constructed by the mind, not perceived by it. In the most extravagant version of this constructivism, there is no “real” reality, no objective truths external to mental activity, only rivaling versions disseminated by ruling social groups. Nor can ethics be firmly grounded, given that each society creates its own codes for the benefit of the same oppressive forces.”³ Post modernist Richard Rorty (1931 -2007) approvingly notes: “The tradition in Western culture which centers around the notion of the search for Truth, a tradition which runs from the Greek philosophers through the Enlightenment, is the clearest example of the attempt to find a sense in one’s existence by turning away from solidarity to objectivity. The idea of Truth as something to be pursued for its own sake, not because it will be good for oneself, or for one’s real or imaginary community, is the central theme of this tradition. . . By contrast [to the realists], those who wish to reduce objectivity to solidarity---call them

¹ Edward O. Wilson, "Back to the Enlightenment: We Must Know, We Will Know," *Free Inquiry* Fall 1998, Questia, 28 Apr. 2004 <<http://www.questia.com/>>.

² Richard Weaver, *Ideas Have Consequences* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 4.

³ Edward O. Wilson, "Back to the Enlightenment: We Must Know, We Will Know," *Free Inquiry* Fall 1998, Questia, 28 Apr. 2004 <<http://www.questia.com/>>.

‘pragmatists’--- do not require either a metaphysics or an epistemology.”¹

Fatigued by unsatisfactory results in the search for Truth, in due course, many philosophers called off the search for some totalizing metanarrative that could bring certainty of knowledge. For them, certainty was impossible because Truth and Reality did not exist.²

This was a major shift in thinking giving evidence that a new paradigm was about to emerge. What many intellectuals³ had struggled for during the first half of the 20th Century was now on the verge of making its celebrated debut. In time, as Richard Tarnas says, “The basic a priori categories and premises of modern science, with its assumption of an independent external world that must be investigated by an autonomous human reason, with its insistence on impersonal mechanistic explanation, with its rejection of spiritual qualities in the cosmos, its repudiation of any intrinsic meaning or purpose in nature, its demand for a univocal, literal interpretation of a world of hard facts—all of these insure the construction of a disenchanting and alienating world view.”⁴ Earlier Tarnas had praised the postmodern mind saying, “There is an appreciation of the plasticity and constant change of reality and knowledge, a stress on the priority of concrete experience over fixed abstract principles, and a conviction that no single a priori thought system should govern belief of investigation. It is recognized that human knowledge is subjectively determined by a multitude of factors; that objective essences, or things-in-themselves, are neither accessible nor positable; and that the value of all truths and assumptions must be continually subjected to direct testing. The critical search for truth is constrained to be tolerant of ambiguity and pluralism, and its outcome will necessarily be knowledge that is relative and fallible rather than absolute. . . . Reality is not a solid, self-contained given but a fluid, unfolding process,

¹ Richard Rorty, “Solidarity or Objectivity?” in *From Modernism to Postmodernism*, ed. Lawrence Cahoon (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996), p. 574.

² This is not true, however, of those in the hard sciences, as reflected in the writings of Edward O. Wilson. He is a premier biologist at Harvard who has authored two Pulitzer Prize-winning books, *On Human Nature* (1978) and *The Ants* (1990, with Bert Hölldobler) and is the recipient of numerous fellowships, honors, and awards. His 1998 book, *Consilience: The Unity of Knowledge* and his signature to the *Humanist Manifesto 2000* testify to the disavowal of postmodernism by the hard sciences.

³ Some of the names included in this group are: Michel Foucault, Jacques Derrida, Richard Rorty.

⁴ Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 431.

an open universe, continually affected and molded by one's actions and beliefs."¹As a promoter of postmodernism, Richard Rorty says, "For now the question is not about how to define words like 'truth' or 'rationality' or 'knowledge' or 'philosophy,' but about what self-image our society should have of itself."²

The postmodern view is one of fragmentation, it offers no unifying principle. As Richard Tarnas, a proponent of post modernity, writes: "Properly speaking, therefore, there is no 'postmodern world view,' not even the possibility of one. The postmodern paradigm is by its nature fundamentally subversive of all paradigms, for at its core is the awareness of reality as being at once multiple, local and temporal, and without demonstrable foundation."³ Tarnas, approvingly writes of the postmodern mind, "Despite frequent congruence of purpose, there is little effective cohesion, no apparent means by which a shared cultural vision could emerge, no unifying perspective cogent or comprehensive enough to satisfy the burgeoning diversity of intellectual needs and aspirations."⁴ In fact, there is no center nor is there any defining circumference for the particulars for all that transcends experience has been discarded.

Post modernity, however, after several decades is faring no better than modernity. In turn, the call is now a return to what might be called post post modernity or a Neo Enlightenment. Paul Kurtz critiques post modernism's failures and presents his case for returning to the Enlightenment with certain qualifications. He writes: "Scientific naturalism holds a form of nonreductive materialism; natural processes and events are best accounted for by reference to material causes."⁵ The affirmation is that "Scientific naturalism enables human beings to construct a coherent worldview disentangled from metaphysics or theology and based on the sciences."⁶ Kurtz admits that the failure of the Enlightenment was that it understood the role of "Reason as an absolute rather than as a tentative and

¹*Ibidem*, pp.395-396.

²Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity?" in *From Modernism to Postmodernism*, ed. Lawrence Cahoone (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996), p. 581.

³Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 401

⁴Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993), p. 409.

⁵ Paul Kurtz (drafter), *Humanist Manifesto 2000* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), p. 25.

⁶ *Ibidem*, p. 24.

fallible instrument of human purpose was overdrawn.”¹ Edward O. Wilson, speaking for post post modernism writes, “Science offers the boldest metaphysics of the age. It is a thoroughly human construct, driven by the faith that if we dream, press to discover, explain, and dream again, thereby plunging repeatedly into new terrain, the world will somehow come clearer and we will grasp the true strangeness of the universe.”² Wilson believes that it is possible to build a coherent worldview beginning only with the particulars and that all can be reduced to science. He notes: “We are approaching a new age of synthesis, when the testing of consilience is the greatest of all intellectual challenges. Philosophy, the contemplation of the unknown, is a shrinking dominion. We have the common goal of turning as much philosophy as possible into science.”³ But, while he acknowledges the need for a worldview, a metanarrative, or a unified theory of knowledge he fails to understand that beginning this way makes the same mistake of the Enlightenment, namely the denial of the universal. Working from the two-circle theory of truth, both post modernism and post post modernism fail to see the fundamental flaw in Enlightenment epistemology. Post modernity simply gives up the notion of some totalizing metanarratives, while post post modernity believes it can still be done legitimately from science with some modifications of modernity.

However, as long as the assumptions of the Enlightenment remain the starting point, then there is little hope to move beyond the present epistemological relativism. It is not until ontology is united with epistemology, the notion there is a reality independent of the mind, are once again part of the epistemological equation, little progress will be made out of the mire of man the measure of all things.

¹ Paul Kurtz, *Humanist Manifesto 2000* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2000), p. 23.

² Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (New York: Alfred A. Knoff, Inc., 1998), p. 12.

³ *Ibidem*, pp. 11-12.

Între modernitate și postmodernitate

ANGELA BOTEZ

Résumé : Dans cet article, pour le commencement, l'auteur met en revue les acceptions diverses du terme « modernité », depuis le VI^e siècle jusqu'à nos jours. Puis, il met en évidence les caractères de la modernité comme *pattern* culturel qui donne prééminence à la science expérimentale, et qui s'oppose ainsi à l'antiquité et au moyen âge, orientés premièrement vers les valeurs métaphysique et morales. Mais à cause de l'absolutisation de ses valeurs, la modernité a atteint quelques limites cognitives et créatives, ce qui exprime sa crise. La crise de la modernité a été signalée par une série de concepts intégratives, comme : déconstruction, décentralisation, dislocation, qui, conjointement avec des autres, comme : différence, diversité, pluralité, altérité, ont annoncé la naissance d'une nouvelle paradigme : celle de la postmodernité. Elle exprime le changement d'accent entre les concepts, par exemple : de l'unicité à la diversité, de l'universalisme au pluralisme, de l'absolutisme au relativisme, du réalisme à l'instrumentalisme, de l'identité à l'altérité, du rationalisme épistémologique au constructivisme socio-psychologique, de l'historisme progressiste à la concurrence multiculturelle. Cela fera possible la naissance d'un nouveau *eon* spirituel. Mais, ainsi que les vraies valeurs de l'antiquité et du moyen âge ont résisté aux attaques de la modernité, à leur tour, les valeurs authentiques de la modernité resteront intactes après la déconstruction postmoderne.

Mots-clé : modernité, postmodernité, *pattern* culturel, concepts intégratives, crise, déconstruction, relativisme, altérité.

a. *Paradigma modernității*¹

Modernitatea ca noțiune a fost folosită încă din secolul al VI-lea d. Ch. sub forma **modernus**, provenind de la cuvântul latin **modo** (recent, nou). Cu unul din sensurile principale va circula din secolul al X-lea d. Ch. în polemicile religioase și filosofice ce având fie un subtext laudativ (libertate a spiritului, cunoaștere a lucrurilor celor mai recent descoperite sau a ideilor nou formulate, absență a închistării și rutinei), fie peiorativ (spirit superficial, preocupat de modă, de schimbări de dragul schimbării, tentat să abandoneze fără o judecată inteligentă tot ce aparține trecutului în favoarea unor impresii de moment). R. Eucken releva dubla utilizare a conceptului de modernitate: pe de o parte pentru transformările reale, progresive și necesare ale gândirii, pe de alta pentru ignorarea tradiției, supralicitarea și

¹ Vezi Angela Botez, *Între modernitate și postmodernitate*, în „Revista de Filosofie”, 5-6/2003

reclama noutății cu orice preț (*Flachmoderne in Geistige Strömungen der Gegenwart*). Despre începuturile Modernității s-au purtat discuții îndelungate. Dicționarul Lalande înscrie printre multiplele semnificații ale termenului modernitate și pe aceea de „perioadă istorică actuală, contemporană, posterioară evului mediu, începută cu Căderea Constantinopolului în 1453” și, de asemenea, pe aceea de caracteristică a filosofiei, începând cu Bacon și Descartes, până astăzi, și a științei întemeiată de Galilei și Newton. De modernitate se vorbește mai ales în țările dezvoltate ale evului mediu, unde ea denumește fapte istorice cum ar fi descoperirea Americii, a tiparului, reforma lui Luther etc. O delimitare între tradiția medievală și modernă are loc și în limbajul scriitorilor și artiștilor; în 1688 Perrault scria lucrarea *Parallèle des Anciens et des Modernes*, iar Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*. Astfel de autori caracterizează modernismul drept unificare a raționalismului cu naturalismul și cu moralismul. În 1750, Rousseau, în *Dissertation sur la musique moderne*, va descrie romantismul ca modernism radical¹.

În evoluția omenirii, pe baza unor valori și concepte integrative, putem detecta existența paradigmelor culturale, cum ar fi: Antichitatea greacă, Evul Mediu european, Modernitatea. Criza lumii ideilor metafizice și religioase exacerbate în Antichitate și Evul Mediu târziu a dus la nașterea unei noi „paradigme de gândire și de creație” opusă spiritului medieval, impusă o dată cu Renașterea, dezvoltată de Iluminism și Enciclopedism și ajunsă în criză în secolul al XX-lea. Dintre multiplele sensuri cu care a fost folosit termenul de modernitate timp de un mileniu, trebuie spus că semnificația în care apare el astăzi în majoritatea demersurilor filosofice, antropologice, istorice, sociologice, estetice este cea de caracterizare a unui *pattern* cultural. Există însă și al doilea sens folosit în artă. Să amintim doar de așa-numitul *modernismo* care evocă o orientare a scriitorilor de limbă spaniolă, mai ales din America Latină, care, în jurul anilor 1890, au hotărât să schimbe temele și formele de exprimare și să propage estetismul idealist împotriva materialismului și tehnocratismului pozitivist nord-american. Ca și în cazul lui Baudelaire, este vorba în literatura hispanică de o modernitate care rupe cu regulile și rutina artei clasice. Avangarda literară și alte curente în muzică și pictură, numite moderniste, vor deconstrui sistematic ordinea

¹ Vezi, André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1960.

paradigmatică rațional empiristă a chiar modernității în sens *de pattern* socio-cultural. Confuzia între cele două sensuri provoacă deseori neînțelegeri teoretice majore. În sensul de paradigmă, modernitatea a devenit deja tradiție, în cadrul ei semnele de schimbare sunt numeroase, fiind denumite (mai ales în aria artei) tot moderniste, dar în al doilea sens. De aceea credem că folosirea termenilor „postmodernitate”, „modernitate târzie”, „a doua modernitate”, „geomodernitate” pentru astfel de manifestări de tranziție ar favoriza clarificările conceptuale în *analiza* fenomenelor reale.

Ca *pattern* cultural, modernitatea a însemnat: triumful asupra principiului după care adevărul prim este adevăr dat, revelat, în jurul căruia rațiunea umană are doar dreptul și puterea să se învârtască în mod superficial, triumful Renașterii cu gândirea independentă a individului care s-a eliberat de concept și s-a scuturat de "jugul gândului", după cum scrie Hegel¹.

În Renaștere, pilonii spirituali sunt mutați din metafizică în știință. Autoritatea speculației este înlocuită cu autoritatea experienței. Omul, cu simțurile sale, „care nu se înșală”, devine acum principala forță cognitivă (*contemplatio rerum*). Domnia sa (*regnum hominis*) se întemeiază pe cunoașterea empirică, dar și pe activitatea utilitară (*invenția fructus*). Umanismul, individualismul, realismul, senzualismul constituie un cvartet în care fiecare aspect interferează cu toate celelalte. Omul se proclamă el însuși asemănător divinității, crezând că poate forța toate limitele întrucât este născut liber și creator. Kepler și Galilei sparg sferile cosmosului grec, Columb și Magellan deschid orizonturi geografice nebănuite. Vesalius și Servet îndrăznesc să calce în zone interzise ale cunoașterii corpului omenesc: Rabelais, Erasmus și Montaigne zdruncină siguranța cogniției și credinței, lăsând locul îndoielii. *De omnibus dubitandum* devine esență a metodologiei filosofice. Omul se vrea independent de autoritate, o individualitate și o personalitate cu viață interioară intensă, cu percepție directă prin simțuri asupra realității².

Se impune explicit și problematica progresului, a libertății voinței și a acțiunii umane, a istoricității. Totul are și este acum istorie: natura,

¹ G. W. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. II, București, Editura Academiei, 1963.

² I. Burckhardt, *Cultura Renașterii în Italia*, traducere în limba română, București, Editura pentru literatură, 1969, și P. P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, București, Editura Eminescu, 1986.

societatea, ideile. Condorcet scrie în 1793 *Schiță a unui tablou al progresului spiritual uman*. Orice progres se realizează prin acțiune.

Două orientări diferite, empirismul englez și apriorismul matematic, și-au putut da mâna în modernitate întrucât reprezintă în ultimă instanță aceeași paradigmă spirituală în care comparația și măsurarea întemeiază întregul studiu al naturii. Noua știință nu se mai bazează pe „calitatea percepută”, ci pe „cantitatea măsurată”. Noțiunea de *fenomen* apare frecvent în diferite arii științifice, ea este o abstracție cantitativă a unei realități existente. Explicarea cantitativă a lumii duce la conceperea naturii sub forma unui automat uriaș, *machina mundi*, de unde amploarea cercetărilor de mecanică ce dau naștere nu numai fizicii mecanice, ci și biologiei și psihologiei mecaniciste. O dată conceput și omul ca o mașină, încercările lui Hobbes, d'Holbach, Bentham de a stabili o aritmetică morală care măsoară intensitatea, durata, siguranța, fecunditatea - însușiri cuantificabile ale plăcerilor și durerilor - nu mai apar atât de bizare. Calculul matematic este folosit în fundamentarea moralei de Spinoza și de J. St. Mill.

În aceeași perioadă se conturează o nouă perspectivă filosofică preocupată primordial de fundamentarea cunoașterii științifice ca reprezentare empirică a realității. Întreaga problematică a filosofiei unui Bacon, Descartes, Locke sau Hume se circumscrie preocupărilor de a găsi și justifica sau nega corespondența între gândire și obiectul gândit, apoi apare și tema judecării critice a proceselor mentale care, devenită clasică o dată cu Kant, se păstrează până astăzi în cadrul școlii analitice și fenomenologice. Întrucât rigoarea și certitudinea științifică sunt proclamate valori culturale supreme, filosofia se contaminează de dorința de a deveni și ea o astfel de valoare (Husserl, Russell). Mai toți reprezentanții de seamă ai filosofiei secolelor al XVII-lea și al XIX-lea cred în existența unor criterii „suprastructurale”, „fenomenologice”, „gramaticale”, „logice” sau „conceptuale” în diverse sfere ale universului spiritual.

Dacă Descartes prevestește apariția în filosofie a unei matrice de gândire newtoniene, Kant a devenit filosoful ei. Secolul al XIX-lea va strecura însă în cugete și îndoiala cu privire la valabilitatea paradigmei universului-mecanism. Pe de o parte, teoriile câmpului magnetic, descoperirile din chimie, biologia cu Darwin și Mendel implicând evoluționismul, probabilitatea și modelele stochastice în lumea vie, zdruncină viziunea mecanicistă, pe de altă parte, extinderea pozitivismului

scientist în sociologie și psihologie caută să o salveze. Neliniștile gnoseologice duc la nașterea convenționalismului reprezentat de H. Poincaré. Neliniștile economice, sociale și politice vor impulsiiona nașterea unor filosofii vizionare care vor caracteriza prin specificul lor lumea secolului al XX-lea.

În secolul al XX-lea, spiritul newtonian se manifestă încă influent în cadrul școlii filosofice analitice. Dincolo de consecvența cu care slujesc principiul „Fizică, ferește-te de metafizică” analiștii își fixează atenția asupra cadrului lingvistic al filosofiei, iar prin ceea ce s-a numit „cotitura lingvistică” se pasionează doar de individualele logice și de entitățile lingvistice. În 1929 *Manifestul*, „Cercului de la Viena” stabilește explicit ca țel al celor care hotărâseră să fundamenteze o reală „concepție științifică despre lume”: știința lipsită de metafizică. Se caută un sistem neutru de formule, un simbolism lipsit de „zgura” limbilor naturale. Se caută realizarea corectitudinii și clarității și se resping adâncimile insondabile și profunzimile impenetrabile. În Știință nu există „adâncimi”; există peste tot suprafață. Toate experiențele formează un sistem complex care nu poate fi întotdeauna trecut în revistă putând fi sesizate numai părți din el. Totul este accesibil omului - susțin adepții „Cercului de la Viena”. Concepția Științifică despre lume nu cunoaște enigme de nedezlegat. Clarificarea problemelor filosofice tradiționale duce la demascarea din ce în ce mai completă a pseudoproblemelor. Sarcina activității filosofiei constă exclusiv în clarificarea lingvistică a problemelor și ipotezelor și în excluderea pseudoproblemelor.

În cadrul paradigmei modernității, arta nu va fi niciodată total ruptă de știință, cum nu fusese nicicând separată de metafizică în Antichitate. Individualismul pasionat se manifestă și la nivel de popoare, națiunile doresc să aibă cât mai multe genii pe care le stimulează și le impun. Ridicarea omului până la Dumnezeu prin artă constituie o temă predilectă a numeroaselor discursuri teoretice ale epocii, alături de discuțiile care preamăresc lumea naturală a sunetelor, formelor și culorilor în mișcare și continuă descătușare de energii. Antropocentrismul impune indivizi-titani care au talentul, forța și curajul de a reinventa lumea în arta lor. Ca și omul de știință, artistul vrea să judece, să simtă, să înțeleagă și să spună totul în mod personal.

Individualizarea, mișcarea, temporalitatea și accentul pe senzație sunt caracteristici generale ale curentelor artistice din întreaga epocă, ele dovedesc similitudini evidente cu concepțiile științifice și filosofice. Ies la iveală legături stilistice între un Copernic, Newton, Huygens, Kepler, Fermat, pe de o parte, și un Rafael, Tizian, Dürer, Rubens, Rembrandt, pe de alta. Din Renaștere începând, conținutul conceptelor ce se referă la creație și geniu apare schimbat. Propoziția *Creatura non potest creare* lasă locul celor ce exprimă divinizarea geniului uman. Prin creație, se susține în epocă, omul se poate ridica deasupra muritorilor de rând, el poate deveni nemuritor. Prin meditațiile asupra artei, omul își manifestă aceeași încredere paradigmatică în capacitățile sale de a cunoaște și a schimba lumea, de a stăpâni destinul. Discursurile estetice se referă în toată această perioadă la scopurile specifice artei: reflectarea vieții reale, palpabile a oamenilor (transcendentalul este trecut pe planul doi, iar realismul impune natura ca „stăpână excelentă” a tuturor lucrurilor, creatoare a tuturor formelor) și autenticitatea ca un fel de atracție spre adevăruri empirice. Astfel, realismul în arta secolului al XIX-lea apare și el ca un ecou indirect al materialismului științific, iar impresionismul realizează întâlnirea dintre individualismul extrem și cuceririle științei. Să ne gândim doar la teoria „eului absolut” a lui Fichte, la teoria senzației a lui Mach și la „durata” lui Bergson, comparativ cu mișcarea din pictura lui Delacroix și nuanțele senzoariale din operele impresionistilor, cu care de fapt se și finalizează paradigma scientist-dinamică a culturii modernității.

În concluzie, putem spune că, dacă în Antichitate metafizica și morala dădeau tonul spiritualității, în modernitate știința experimentală vine în poziție dominantă între subsistemele culturii, fapt semnalat și de frecvența cu care apar termenii născuți în câmpul științei - cauzalitate, metodă, experiment, exactitate, rigoare - în întreaga cultură. Punctualitatea, legalitatea, egalitatea, criteriile empirice sunt termeni ce invadează toate aceste domenii culturale.

Realitatea pământească (și nu cea cerească) este considerată acum drept obiect perfect, cognoscibil, putând fi suprins de subiectul care cunoaște la nivelul senzorialității și raționalității mecanismele și legile de tip matematic ale lumii. De aici formularea frecventă de reguli algoritmice și construcția teoriilor științifice și tentația modelelor universale de cunoaștere, acțiune și creație (vezi *mathesis universalis*). Se naște astfel ideea cunoașterii

științifice perfecte, mitul raționalității integrale. Spiritul scientist pozitivist se autonomizează, impunând obiectivismul care descrie o lume exterioară, admisă, reflectată și controlată de lumea interioară a omului.

Dacă lumea antică căuta esența meditând, modernitatea impune un mecanism de constatare empirică în scopul acțiunii constructive. Matematica nu mai rămâne în zona speculației, ci e transformată în grila de citire a realității. Ea dă impresia simplității și a raționalității care exclude orice mister metafizic. Logica se vrea ea însăși instrument matematic. Cunoașterea categorială este pusă în inferioritate față de cunoașterea prin senzații. Lumea simțurilor domină lumea așa-zis parazitara a ideilor metafizice. Conceptul este înlocuit cu legea, cauzalitatea cu faptul empiric, în diversele sfere ale culturii, în știință, filosofie, artă se impune concepția naturii ca mecanism din care se desprinde o logică a identității. Noțiunile folosite - adevăr, verificare, obiectivitate și imparțialitate - semnifică locul privilegiat ocupat de știința naturii în câmpul culturii și interinfluența dintre câmpurile spirituale conexe în care materialismul se îmbină cu etica hedonistă, empirismul, determinismul, temporalismul, individualismul și pragmatismul. Exacerbarea unora dintre aceste trăsături specifice spiritualității moderne pe linia scientismului, antispeculativismului, experimentalismului, pragmatismului și individualismului au produs însă și criza pe care o străbate lumea astăzi în multe domenii, dintre care amintim doar dezastruoasele modificări ale naturii, pe care omul a încercat să o supună ca stăpân exterior sau tot atât de periculoasa dominație totalitaristă a unor state și conducători care au crezut că au dreptul să-și folosească semenii drept instrumente pentru asigurarea eficienței acțiunilor lor.

b. Criza modernității naște postmodernitate

Ca pattern ontologic și gnoseologic carteziano-kantian-analitic, ca organizare socio-politică tehnocratică, ca spiritualitate logist-scientistă, ca matrice culturală istorist-progresistă, modernitatea a atins anumite limite cognitive și creative prin dezvoltarea exacerbată și absolutizarea unor valori. Criza și deconstrucția acestei paradigme au fost anunțate de un Spengler, Nietzsche, Heidegger și denumite prin expresii plastice - cum ar fi „sfârșitul sau moartea” filosofiei, istoriei, religiei (a lui Dumnezeu), științei, artei, umanismului în general – „sfârșitul sau moartea” modernității. Astăzi

clarificările semiotice cu privire la astfel de susțineri și cercetarea unor astfel de teme merită și are toată atenția filosofilor și teoreticienilor în domeniul umanist și nu numai, întrucât ea poate contribui esențial la punerea și rezolvarea problemelor începutului de mileniu.

Criza modernității este semnalată de o serie de concepte integrative ale domeniilor culturale contemporane cum ar fi: deconstrucție, descentrare, dislocare. Împreună cu altele cum ar fi diferența, diversificarea, pluralitatea, alteritatea, ele anunță nașterea unei noi paradigme. Faza aceasta de tranziție a căpătat numeroase denumiri: a doua modernitate, neomodernitate, modernitate târzie, modernitate globală, geomodernitate, postmodernitate. Toate acestea se referă la etape ale modernității caracterizate cu seturi de trăsături nu întotdeauna aceleași. Sub o formă sau alta apar în toate critici și încercări de depășire ale modernității clasice. Întrucât nici etimologia termenului post (după) modernitate, nici multiplele sale utilizări nu presupun iraționalismul sau desființarea spiritualității umane, putem utiliza denumirea de postmodernitate pentru finalul modernității.

Privită în sine, postmodernitatea, mai ales cea radicală, poate fi acuzată, pe bună dreptate, de aceste „cusururi”, privită însă ca demers critic chiar deconstructiv pentru unele aspecte ale modernității, „cusururile” pot fi luate uneori drept „merite” pentru că ele semnaleză criza. Critica raționalității unice și a sacralității științei, a adevărului absolut, a universalismului și fundamentalismului ce duce la totalitarism, a tehnocratismului și esențialismului în structura cunoașterii și comunicării și înlocuirea lor cu holismul, instrumentalismul, relativismul contextual, liberalismul, globalismul, complementarismul, fluidizarea granițelor și înlăturarea dogmelor de orice natură, nu pot fi nici ignorate, nici taxate drept aberații iraționale. Absolutizările postmoderniste ca și cele moderniste rămân desigur păcate.

De altfel, numeroasele concepte inedite născute de-a lungul timpului cu privire la procesul evoluției și trecerii modernității „spre altceva” iau în considerare calitățile, dar și limitele acestui pattern și nevoia de depășire a lui. Iată de pildă cum este caracterizată o nouă fază a modernității, numită „modernitate globală” de către Mircea Malița: „ca trăsături generale ale modernității globale au fost evidențiate predominanța riscului și contingenței, fluiditatea și incertitudinea, o nouă relație cu spațiul și timpul. Dacă raționalitatea strictă a scientismului nu mai este actuală, o raționalitate

lărgită care a înlocuit determinismul cauzal cu probabilismul, care nu deține nici un adevăr absolut sau dogmatic, ci afișează un scepticism prudent oferă cadrul mental și conceptual al actualei faze a modernității¹.

Chiar dacă prin termenul inedit introdus de autor, acela de geomodernitate, se definește o fază de avânt al modernității, caracterizarea etapei nu este departe de trăsăturile frecvent prezentate de filosofii, să le spunem, postanalitici sau postpozitiviști (în fond postmoderni).

În cele mai multe cazuri constatăm că postmodernitatea se referă de fapt tocmai la schimbarea accentelor de pe anume concepte și idei pe altele (în același mod ca și la nașterea modernității din scolastică) de la unicitate la diversitate, de la universalism la pluralism, de la absolutism la relativism, de la realism la instrumentalism, de la determinism liniar la organizaționalism sistemic, de la sectarism la holism, de la identitate la alteritate, de la raționalism epistemologic la constructivism socio-psihologic, de la narativ la autonarativ, de la istorism progresist la concurență multiculturală. Toate acestea vor face posibilă nașterea unui nou *eon* spiritual. Cum valorile autentice ale Antichității și ale Evului Mediu nu au dispărut după atacurile modernității, tot așa valorile autentice ale acesteia nu vor dispărea după deconstrucția postmodernă. Criticile nu fac altceva decât să semnaleze punctele slabe în care apar crizele rezultate din absolutizări și extremisme ale spiritualității umane, într-o anumite perioadă. Analiza filosofică critică a modernității, chiar atunci când a produs exagerări, a semnalat realitatea procesului de erodare a unei paradigme impusă pe o perioadă de aproape cinci sute de ani. Nu degeaba se vorbește despre sfârșitul filosofiei, al epistemologiei, al științei, al artei, al religiei, al istoriei moderniste, care semnalează de fapt crize, care pot fi și de „creștere”.

c. Criza filosofiei moderniste

Evoluția exagerată a modernității pe direcții inițial pozitive pentru spiritul uman a determinat elementele de criză ce se anunțau încă din critica *weltanschauung-ului* modern al Occidentului începută de Hegel și Spengler,

¹ Mircea Malița, *Zece mii de culturi, o singură civilizație (spre geomodernitatea secolului al XXI-lea)*, București, Editura Nemira, 1998.

Husserl, Nietzsche și continuată de Wittgenstein, Heidegger, Polanyi, Foucault, Vattimo, Derrida, Habermas.

După părerea lui Habermas, Hegel nu este filosoful modernității, ci primul filosof pentru care modernitatea a devenit o problemă, el este cel care, proclamând legătura dintre timp, subiectivitate și raționalitate, aduce în atenție perspectiva relativistă. Nietzsche vine cu ideea că raționalitatea nu reprezintă decât un instrument de adaptare a speciei, idee continuată de Foucault. O altă idee nietzscheană preluată de Heidegger și Derrida este cea care transformă metafizica occidentală extrem de raționalizată, în poezie și în construcție, prin critica filosofiei conștiinței abstracte. Răspunzând criticilor care văd în apărarea idealurilor iluministe (raționalitate, autonomie, consens) o raliere la discreditata „raționalitate occidentală modernă”, Habermas demonstrează „că orice critică radicală a rațiunii duce la aporii, paradoxuri, absurdități autoreferențiale”, de aceea el este exemplul cel mai semnificativ că o critică a modernității nu înseamnă și anihilarea valorilor ei autentice.

Una din cele mai semnificative critici filosofice ale modernității apare la Heidegger¹. După părerea sa, gândirea tehnică *reprezintă* o „livrare la comandă” și o „situație disponibilă a omului” la un sistem de comenzi care-l și domină. Omul se lasă manipulat de ceea ce el manipulează. Heidegger vorbește despre o înstrăinare a esenței adevărului, de o abatere de la lucrarea misteriosului păstor al ființei care aduce uitarea rosturilor fundamentale ale omului. Heidegger nu cere abolirea tehnicii, ci o întoarcere la gândirea originară, care asigură dăinuirea ascunsului și nesecătuirea izvorului de adevăr. Inșul trebuie să stea față de timp în poziția de tăcere și așteptare. Analiza nemijlocit materială și calculat cognitivă cât și demiurgia tehnicii abandonează ființa în favoarea acțiunii și rațiunii. Năzuința de înstăpânire asupra lucrurilor naturii, asupra entităților rațiunii și asupra limbii, mergând până la utilitățile morale și organizarea mecanică tehnicizează lumea, o transformă în lumea calculului rațional.

„Scrisoarea despre umanism”², scrisă în 1946, concentrează ideile lui Heidegger despre raportul ființei cu esența omului în modernitate. Omul nu

¹ Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, capitolele: *Ce este metafizica* (1929), *Despre esența temeiului* (1929), *Scrisoare despre umanism* (1946), traducere și note T. Kleininger și G. Liiceanu, București, Editura Politică, 1988.

² *Idem.*

mai este, ca în umanismul tradițional, stăpân al ființei, ci gânditor și rostitor al ființei, în gândire, ființa vine înspre limbă, limba fiind locul de adăpost al ființei. Interpretarea tehnică a gândirii se cere înlăturată. Teoria apare de la început în interiorul gândirii ca *tehné*, de aici continua nevoie a filosofiei de a se justifica în fața „științelor”. Ea este hărțuită de teama de a-și pierde prestigiul dacă nu este știință. Într-o astfel de interpretare, ființa fiind sacrificată, gândirea va fi judecată după o măsură improprie – „capacitatea peștelui de a trăi pe uscat”. Gândirea trebuie să-și păstreze pluridimensionalitatea proprie, ea nu trebuie să caute exactitatea tehnico-teoretică artificială. Rostirea trebuie să rămână în dimensiuni variate. Când gândirea iese din elementul ei și trece în *tehné*, filosofia devine o tehnică de explicare prin cauze prime. Îndeletnicirea cu filosofia creează atunci „ismele” ce se concurează reciproc. Limba ajunge astfel sub dictatura spațiului public care stabilește ce e inteligibil și ce nu. După opinia lui Heidegger, limba cade în afara domeniului său din cauza dominației metafizicii moderniste a subiectivității. Negarea umanismului înseamnă la Heidegger că gândirea trebuie plasată în fața unicului obiect autentic, ființa. Esența omului stă în situarea lui în deschiderea ființei prin limbaj și gândire eliberată de tehnică.

Referirile filosofilor postmoderni la pluralism interpretativ, liberalism lingvistic și relativism contextual nu sunt străine de conceptele emise de Wittgenstein în partea a doua a vieții. „Formele de viață” ale lui Wittgenstein sunt un fel de modele funcționale de tip kantian-husserlian, între care diferențele lingvistice și culturale sunt atât de mari încât mai mult diversifică decât unifică. Există la Wittgenstein un holism semantic, dar și un apriorism istoricizat și relativizat preluat de la Spengler și lăsat moștenire urmașilor - cum ar fi Dufrenne, care vorbește de „stiluri de viață”, sau Kuhn, care introduce entitatea „paradigmă”. Pentru Wittgenstein, în partea a doua a vieții, „jocul de limbaj” și „forma de viață” nu sunt termeni exacti, ci „ceva mai vag”, asemănător cu ceea ce se înțelege prin paradigme. Sunt sintagme care trimit la incomensurabilitate și intraductibilitate din cauza distanței între limbaje și forme de viață specifice. Paradigmele sunt legate de culturală, iar culturile sunt incomensurabile. Putem spune că holismul și contextualismul relativist au fost moștenite de postmoderni prin Wittgenstein. Cu privire la rolul filosofiei, lucrările lui devin izvoare pentru postfilosofie întrucât susțin că filosofia trebuie să fie o cale spre obținerea înțelegerii culturale, a autocunoașterii, a unei alternative la neînțelegerile din

știință. Filosofia științei își schimbă și ea orientarea, noutatea fiind deschiderea spre interpretare, intenționalitate, contextualitate.

Pe aceeași linie va merge în zilele noastre Derrida la care regăsim cele două teme principale – „sfârșitul filosofiei” și critica umanismului. Gândirea, arată el, trebuie să evite metafizica, chiar structuralismul lui Saussure și Lévi Strauss mai păstrează, după părerea sa, elemente metafizice care se cer înlăturate. Vorbind despre „sfârșitul umanismului”, Derrida arată că, afirmând esența universală a omului, se face metafizică antropologică fără sens. După Derrida, nu există „eu transcendent”, cum nu există filosofie ca știință riguroasă. În aspectele sale de ontologie (metafizică) și de epistemologie, filosofia e moartă. Sfârșitul ei reprezintă totuși o filosofie care se reduce însă la hermeneutică. Heidegger și Derrida încearcă să realizeze ideea nietzscheană care cere transformarea metafizicii occidentale, extrem de raționalizată, în poezie și demers deconstructiv al modernității tehnico-științifice și în critică a filosofiei conștiinței abstracte.

c. Criza epistemologiei și științei moderniste

După cum arătam, paradigma modernității s-a născut în Evul Mediu din criza credințelor morale și religioase exacerbate. La rândul ei, paradigma modernității intră într-o criză ce va afecta însă valorile cunoașterii și rațiunii pe care ea le absolutizează prin scientism și tehnocratism. Susținerea raționalității unice ca aspect crucial al modernismului reprezintă una din principalele idei atacate de postmodernism. Deoarece viziunea modernă asociază știința cu noțiunile de rațiune și adevăr unice, postmodernismul este direct implicat în detronarea științei de pe poziția care îi permitea să monopolizeze rațiunea absolută. Știința va fi considerată drept joc de limbaj ca și celelalte forme ale spiritualității umane.

Nu există cale privilegiată de a ne adevăra credințele, nici metodele speciale universale pentru obținerea cunoașterii. Noi trăim în contexte socio-psihologice ce nu pot fi transcendente. Rezistența la dominația științei și la impunerea ei prin metode unice reprezintă principalul motiv al nașterii postmodernismului ca semn al crizei modernității. În arhitectură a devenit mai repede evident că natura umană nu se mulează pe imperativele științei (și ale concretizărilor tehnologice). De aceea, arhitectura postmodernă, prima, schimbă patternul, împrumutând modele din epoci diverse și

urmărind diversitatea mai mult decât coerența. Așa cum filosofic nu se mai acceptă dictatul metodei științifice și un unic sistem exclusivist occidental conform căruia o clădire nefuncțională este și incorect construită.

Postmodernismul neagă existența unei naturi umane constante în timp și în diverse culturi, susținând imposibilitatea omului de a ajunge la esența realului. Pretenția științei de a fi deținătoare de adevăr despre natura esențială a lucrurilor și fenomenelor îi apare suspectă. Se pierde încrederea în existența surselor unice de legitimare a modalităților reduționiste ale explicației.

Înfruntarea între cele două tipuri de filosofie a științei apare în așa-numitul „Scandal Sokal”. În 1966, Alan Sokal¹, profesor de fizică la Universitatea din New York, a dat la revista „Social Text”, o revistă postmodernistă nord-americană, un text-parodie cu privire la gândirea postmodernistă în știința naturii. Lucrarea a fost considerată postmodernă și publicată imediat. În „Lingua Franca”, Sokal a dezvăluit gluma și a susținut că a vrut să demonstreze prin aceasta că știința nu poate fi înțeleasă de cei din afara ei. A publicat apoi împreună cu profesorul Jean Bricmont² din Belgia o lucrare, *Intellectual Impostures*, la Editura Profile Books, U. K., și cu titlul de *Fashionable Nonsense* la Picador Press din S.U.A., în care au prezentat numeroase idei cu privire la știință susținute de autori postmoderni, încercând să demonstreze ignoranța acestora și poziția lor fără sens. Este vorba de susținerea istoricității constantelor universale și de așa-zise încercări de a folosi terminologia științifică fără a înțelege sensurile ei adevărate și, mai mult, de credința că ar fi pierdere de timp ca ele să fie înțelese. Două tipuri de abuzuri sunt constante: 1) Folosirea conceptelor din științele exacte în psihanaliză, semiotică, sociologie, fără nici o justificare conceptuală. 2) Disprețul erudiției și jocurile de cuvinte pentru a discredita știința. Răspunsurile date de tabăra postmodernistă au susținut că această critică ar fi marginală și irelevantă pentru că nu sunt prezentați autori fundamentali, Lacan de pildă, ci comentatori ai săi ca: Leplin, Nasio, Vapereau, și nu se prezintă contextul real al afirmațiilor ridicularizate. Se cere totuși recunoscut faptul că lucrurile sunt mai complicate decât apar ele în științele naturii și că există adevăruri mai profunde decât cele științifice.

¹ Alan Sokal, *A Physicist Experiments with Cultural Studies*, în: „Lingua Franca”, 6/4/1996.

² Jean Bricmont, *Exploring the Emperor's. New Clothes. Why we Won't Leave Postmodernism Alone*, în „Free Inquiry”, 18, nr. 4/1998.

O filosofie a diversității culturale. R. G. Collingwod și Lucian Blaga

RICHARD T. ALLEN

Résumé : L'évidente diversité culturelle de l'humanité peut être un argument pour l'idée que la philosophie de la culture, qui ait comme objet la nécessité et l'universalité des formes culturelles, soit impossible et que les seules études sur la culture soient de nature historique. Toutefois, l'analyse des œuvres philosophiques de Collingwood et Blaga prouve qu'il est possible une philosophie de la culture, capable de concilier le contingent de l'histoire et le nécessaire de la philosophie. La philosophie de la culture conçoit la culture comme une traite universelle et nécessaire pour la vie de l'homme et détermine ses activités nécessaires et universelles. En même temps, elle prouve que, bien que les formes fondamentales de l'activité humaine soient nécessaires et universelles, leur « matière » peut être contingente et locale. Sans avoir aucune connaissance l'un de l'autre, Collingwood et Blaga ont mis en évidence le rapport complexe entre la philosophie et l'histoire, entre universel et particulier en culture. Tous les deux convergent dans plusieurs aspects, par la manière de poser et de résoudre les problèmes soulevés par la diversité culturelle.

Mots-clé : philosophie, histoire, philosophie de la culture, diversité culturelle, nécessité, contingence, universel, particulier

1. Introducere

Diversitatea culturală este un fapt cert atât în spațiu, cât și în decursul timpului. Ea este pe cât de profundă, pe atât de extensibilă, manifestată prin concepțiile fundamentale pe care omenirea le are despre lume și despre propriul loc și destin în sânul omenirii. Ar părea că singurele studii posibile asupra culturii sunt cele istorice, în sensul larg al investigațiilor empirice, care nu intenționează formularea unor legi universale, ci, cel mult, numai obținerea unor generalizări, în mod explicit limitate în ceea ce privește aplicarea lor în spațiu și în timp.

Pentru a arăta că lucrurile nu stau chiar așa, și că o filosofie a culturii este posibilă, mă bazez pe lucrările lui R.G. Collingwood (1889-1943), cel mai important filosof britanic din perioada interbelică. Collingwood a fost și arheolog, și istoric, propunându-și ca scop al vieții să investigheze raportul între filosofie și istorie. Voi menționa pe scurt cele mai relevante aspecte ale acestui raport și le voi și ilustra cu anumite idei cunoscute din opera contemporanului său Lucian Blaga (1895-1961).¹ Acest fapt în sine va da un exemplu de convergență culturală. Blaga îi era cu siguranță necunoscut lui Collingwood, și presupun că așa îi era și Collingwood lui Blaga. Înțeleg că fundamentul filosofic al lui Blaga era reprezentat de filosofia post-kantiană, mai ales de Cassirer, în timp ce pentru Collingwood acesta era reprezentat de filosofia empirică britanică și de reacția idealistă la aceasta, așa cum apare ea mai ales la F.R Bradley și în filosofia neo-hegeliană italiană la Croce, Gentile și de Ruggiero. Collingwood și Blaga erau asemenea în sfera interesului lor pentru toate temele filosofice, cele două diferențe notabile fiind date de faptul că autorul britanic a scris și a ținut mai multe prelegeri pe teme legate de etică și politică decât Blaga, în timp ce Blaga a insistat mai mult decât Collingwood pe teme sinoptice de cultură și antropologie în filosofie. În ceea ce privește studiul de față, Blaga furnizează exemplificările pentru reconcilierea pe care Collingwood o face între ceea ce este contingent și particular în istorie și aspirațiile filosofice către ceea ce este necesar și universal. Acest lucru a fost posibil pentru că ambii au refuzat o concepție pasivă despre minte, fie ca în empirism, fie ca în presupunerea kantiană că există numai un set posibil de categorii și numai o singură schemă mentală pentru ordonarea experienței. Mințile noastre sunt active; desfășurăm în mod special presupuneri legate de lume și de experiență; aceste presupoziii variază în timp, și de la o civilizație la alta. Este tocmai această convergență cea care clarifică problema legată de posibilitatea studiului filosofic al culturii.

2. O „filosofie a...”

Acum cincizeci sau poate patruzeci de ani filosofia analitică britanică a scos o serie de „filosofii ale ...”. Și astăzi, mulți dintre filosofii analitici,

¹ Cunoștințele mele privind filosofia lui Lucian Blaga sunt limitate la extrasele care au fost până acum traduse în limba engleză și publicate. Vezi bibliografia.

auzind despre filosofia culturii, probabil că ar echivala-o cu estetica, încă membru de rând din familia filosofiei. Și a explica centralitatea acesteia în antropologia filosofică probabil că ar stârni perplexitate. Acestea pentru că filosofia analitică încă este mult prea strict compartimentată și mult prea deficientă în investigațiile sale sinoptice privind viața umană și lumea.

Totuși, cu douăzeci de ani înaintea acestor serii de studii - gen o „filosofie a ...” - Collingwood adresase deja în mod explicit întrebarea privind posibilitatea unor „filosofii a ...” în pamfletul său „Filosofia istoriei”. El arăta că:

(a) Filosofia are de-a face cu lumea ca întreg, privind caracteristicile necesare și universale ale lucrurilor (ceea ce afirmă contrastul dintre filosofie și istorie, deși într-un mod implicit, în termenii cei mai tranșanți).

(b) O filosofie a ceva trebuie să aibă de-a face cu acele caracteristici necesare și universale, care se aplică tuturor persoanelor și lucrurilor și nu doar unora (așa cum fac subiectele de studiu ale științelor speciale).

Din moment ce filosofiiile artei și ale istoriei, spre exemplu, sunt posibile numai dacă arta și istoria sunt niște interese umane universale și necesare, și din moment ce toți oamenii, într-un anumit fel și la un anumit nivel, sunt artiști și istorici, întrebarea nu este „Cine este istoric și cine nu?”, ci „Cât de bun istoric să fiu?”. Istoria devine un interes intelectual de tip special, atunci când „ia forma unui corp de gândire anume”.¹

Urmând exemplul lui Collingwood, o filosofie a culturii ar căuta să arate că una dintre caracteristicile universale și necesare ale vieții umane este cultura. Ar reieși de aici că, în sens filosofic, nu poate exista o persoană „lipsită de cultură”: cu toții suntem și trebuie să fim considerați într-o anumită măsură ca având cultură. Altfel spus, „cultura” trebuie înțeleasă în sensul extins al dezvoltării naturii noastre umane și al formelor în care și prin care ne dezvoltăm și ne cultivăm ca oameni.

Nimeni nu poate fi cu totul lipsit de cultură fără a cădea la un nivel subuman de existență.

Este simplu de demonstrat că regăsim în cultură o caracteristică universală și necesară pentru viața umană. Astfel, deși s-ar putea identifica niște urme vagi posibil de asimilat cu un simulacru de cultură, la unele

¹ „Philosophy of History”, p. 4. Vezi și lucrarea nepublicată „The Idea of a Philosophy of Something, and, in particular, of a Philosophy of History” (1927) în ediția revăzută a lucrării *The Idea of History*.

animale - niște practici pe care animalele le învață unele de la altele, așa cum învață felinele să vâneze, cum învață unele păsări să cânte anumite cântece, sau cum învață unele gorile mari practici sociale - ființa umană este caracterizată prin libertatea sa în raport cu natura și prin capacitatea de cooperare pentru propria realizare și, într-o anumită măsură, pentru propria creare. Dacă lucrurile nu ar sta așa, atunci nu am avea acea uriașă diversitate a vieții umane. Existența umană este deschisă către lume și către viitor, nefiind conținută într-un univers limitat, într-un mediu înconjurător dat de „nevoi” implementate printr-un set de obiceiuri sau instincte prestabilite (desigur că le avem totuși pe acestea două: să sugem ceea ce ne atinge buzele și să apucăm ceea ce ne atinge palma mâinilor). Trebuie să învățăm ce înseamnă a fi uman de la semenii noștri. Omul este în întregime o ființă culturală, istorică și socială.

Filosofia culturii - stabilind și elaborând aceste caracteristici universale ale existenței umane și apărându-le, în fața abordărilor reduționiste ale existenței umane, care neagă libertatea și creativitatea umană - formează partea centrală a filosofiei antropologiei în tentativa de a articula în mod sistematic toate caracteristicile necesare și universale ale umanității. Și, pentru a repeta ceea ce deja am citat din Collingwood, filosofia culturii ar arăta ca urmare că acele activități în și prin care ființa umană se exprimă și se dezvoltă - limbajul, moralitatea, guvernarea și politica, religia, arta și știința, meșteșuguri și tehnologii, joc și jocuri, educație - nu sunt niște activități cu totul speciale desfășurate de către specialiști, ci, într-o anumită măsură, și în moduri specifice, sunt activități în care ne angajăm în mod necesar cu toții.¹ Numai în acest fel pot exista și niște filosofii ale lor, în plus, față de studiile empirice ale unor grupaje restrânse de date particulare.

Totuși, dacă libertatea umană în raport cu natura ar fi luată drept absolută, așa cum o fac Sartre sau Rorty, atunci rezultă, așa cum Rorty și argumentează, că filosofia nu poate nici argumenta și nici explora structurile esențiale ale existenței umane, deoarece nici nu există așa ceva, în afara

¹ Collingwood consideră că aceasta înseamnă că fiecare act uman trebuie să-și aibă aspectele sale religioase, istorice, morale, politice, economice și altele dacă e ca aceste activități să fie necesare și universale. Consideră că, astfel privind lucrurile, cerem prea mult. Aș spune, mai degrabă, că fiecare dintre acțiunile și credințele unei persoane, gândirea unei persoane, în întregime, au toate aceste aspecte, chiar dacă nu le are și fiecare dintre activitățile umane, luată separat.

acelei absolute și goale libertăți. Rorty propune ca un grup de filosofi să stabilească ce trăsături ar fi esențiale, pentru ca un alt grup să le poată descalifica.¹ Dar de ce? Pentru a da publicului general impresia că filosofia, altfel falimentară, este încă în plină activitate? Libertatea umană este una structurată și nu una goală, care ar face atât gândirea, cât și acțiunea, imposibile.

3. Necesarul și contingentul, universalul și particularul

Prima sarcină a unei filosofii a culturii este de a stabili care dintre activități sunt caracteristici necesare și universale ale existenței umane, chiar dacă acestea apar adesea într-o formă compact-nediferențiată. În același timp, este un adevăr necesar acela că o cultură trebuie să fie diversă - ceea ce rezultă din libertatea și creativitatea noastră, precum și din faptul că ceea ce le exprimă nu pot fi lucruri monotone sau uniforme. Formele fundamentale ale activității umane sunt necesare și universale, dar „materia” din care sunt făcute se poate să fie contingentă și locală. Poate filosofia culturii să administreze într-o cât de mică măsură această diversitate a detaliului concret?

În acest stadiu al argumentării putem găsi la Collingwood un indiciu, valorificând insistența lui asupra importanței studiilor istorice într-o „istorie a istoriei”. Cineva responsabil, nu se poate arunca imediat („cu capul înainte”) într-o direcție de cercetare istorică, ci trebuie să afle mai întâi ce anume s-a descoperit deja și ce anume s-a aflat deja în ceea ce privește acea direcție. Numai așa poate cineva să înțeleagă care dintre întrebări trebuie puse, care re-deschise și care ar fi direcția în care ar trebui să se îndrepte studiul. Toate investigațiile umane sunt în istorie, și o aceeași procedură le este aplicată (exceptând faptul că, poate în științele naturii destul de mult din istorie este deja parte a stării curente a teoriei științifice și a manualelor). Din moment ce însuși Collingwood a ținut prelegeri despre istoria conceptelor și metodelor fundamentale din științele naturii și din istorie, dar privind și reflecția filosofică asupra acestora, prelegeri publicate postum ca *The Idea of Nature/Ideea de natură* și *The Idea of History/Ideea de istorie*, acestea sunt preliminariile necesare oricărui studiu personal și constructiv, care să se

¹ *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton U.P., 1979.

configureze ca o schiță personală a unei cosmologii filosofice – se arată în „Notes on metaphysics/Note asupra metafizicii”, rămase nepublicate, și în lucrarea neterminată, *Principles of History/Principii de istorie*, în timp ce *Principles of Art/Principii de artă* conține un scurt sumar despre modul în care a fost înțeleasă arta în trecut - ca „magie” sau ca „divertisment” - și cum este ea înțeleasă astăzi, ca „expresie”, ceea ce *Principiile despre artă* urmăresc să expună și să exploreze. Orice altă procedură sfârșește în a obține niște abstracții aerate, fără contact cu realitatea. La fel, Blaga, în *Eonul dogmatic* recuperează momente precedente ale gândirii și, mai ales în științele naturii, pentru a defini mai bine sarcinile filosofice ale prezentului, același respect pentru științele naturii fiind arătat și în *Știință și creație*.

O filosofie a culturii necesită sau ar trebui ca ea însăși să furnizeze mai multe studii de acest tip, privind mai ales modul în care este experimentată lumea în viața zilnică și investigând principiile fundamentale care sprijină și se întrupează chiar în diferitele forme de activitate umană și nu numai în teoriile elaborate despre acestea. Spre exemplu, Lucian Blaga a studiat diferite concepții despre timp, nu doar pe cele circulare și lineare, care sunt de obicei citate, dar și „fântâna timpului” concepută de evrei, preocupată de realizările și împlinirile viitoare, și, în mod similar, ca o acumulare, conceptul hegelian de „scară a timpului”, dar și „cascada timpului” de la Platon, neo-platonici și gnostici, cu privirea întoarsă în timp, spre un moment din care totul ar fi început să decadă, sau „timpul ca flux” în care toate momentele sunt la fel de importante. Tot așa se întâmplă și în ceea ce privește concepțiile despre spațiu: infinitul, cupola și concepția din arta indiană, unde nu există spații goale ca expresie a unei reacții împotriva infinității spațiului. În *Spațiul mioritic* el a făcut un studiu complet a ceea ce a considerat a fi specific pentru experiența românească, și anume, spațiul ondulatoriu. Pentru aceasta, a examinat poemul folcloric *Miorița* (*The Ewe Lamb*) care se petrece pe culmi și văi transilvănene care alternează și a căutat confirmarea tezei sale în modurile de așezare ale satelor românești din câmpiile valahe.

Asemenea studii sunt niște istorii care sunt filosofice în conținutul lor pentru că au de-a face cu niște concepții și cu niște principii fundamentale, și sunt și o filosofie care este istorică pentru că relevă atât universalitatea anumitor forme de activitate și experiență umană, cât și diversitatea

modurilor particulare în care acestea au fost concepute, experimentate și practicate.

Filosofia culturii, astfel înțeleasă, nu este pur și simplu o ramură a filosofiei, ci un aspect definitoriu pentru filosofie în întregul său, o modalitate în care ar trebui să se procedeze în fiecare ramură a filosofiei. Există trei erori importante de care această manieră de lucru ne poate proteja:

(a) Pozitivismul, care neagă că există niște concepții fundamentale, niște cadre conceptuale pentru ceea ce Collingwood numea „presupoziții absolute”, sau care afirmă că acum acestea ar trebui date la o parte și că toată știința este deținută de științele speciale - științele naturii și științele exacte. O filosofie istorică sau o istorie filosofică a culturii vor refuza pozitivismul în baza fundamentului său: apelând chiar la experiența și practica umană, mai ales cea din științele naturii, arătând că există aceste caracteristici universale și fundamentale ale practicii și experienței umane, atât în, cât și dedesubtul diversității de detaliu.

(b) Ceea ce, pentru simplificare, voi numi aici „kantianism”, care confirmă că trebuie să avem și că avem niște convenții și niște principii fundamentale, dar care presupune sau și argumentează că acestea sunt uniforme până la detaliu. După cum remarca odată Collingwood, un copil crescut printre cocioabele rotunde care reprezentau singurele clădiri din Britania pre-romană, probabil că nu va reuși să capete acea concepție precisă, euclidiană, despre spațiu pe care presupune Kant că o avem cu toții.

(c) Relativismul și perspectivismul postmodern, care afirmă diversitatea detaliului, dar neagă orice universalitate și necesitate în afara celei a diversității. Într-adevăr, o asemenea interpretare a condiției noastre umane trimite la un „kantianism multiplu”, mai ales dacă se mai afirmă și că suntem închiși în propriile noastre perspective, mutual exclusive. O filosofie care să fie cu adevărat istorică, precum și o istorie cu adevărat filosofică, prin studiul atent al faptelor ar putea din nou să arate unitățile unificatoare din spatele diversității lor aparente și faptul că, fiind capabili să își schimbe perspectivele de apreciere a lumii, oamenii sunt capabili și să le înțeleagă și pe cele ale altora (așa cum a făcut-o și perspectivismul, ajungând să afirme că există perspective diverse) și astfel oamenii nu sunt limitați și prinși în capcană în propria perspectivă.

O adevărată filosofie a culturii poate să ne protejeze de aceste erori. Mai ales prin contrast cu (b), putem generaliza această abordare a filosofiei ca gândire concretă, opusă constructivismului. Gândirea concretă, așa cum o înțeleg, este permanent conștientă că are de-a face cu abstracțiuni - concepții, principii, scheme care trebuie să fie mereu exprimate și căutate pentru a se potrivi cu situația concretă a cuiva. Spre deosebire de acestea toate, gândirea constructivistă presupune că abstracțiunile sale sunt în sine suficiente, prin ele însele, pentru înțelegerea lumii și pentru a acționa în mod eficient în lume: adică, așa cum observ că este el aplicat, constructivismul este „ideologie”. Filosofia culturii, cu meditația sa asupra jocului dintre ceea ce este necesar și ceea ce este contingent și asupra universalului și particularului, joacă un rol central în a păstra filosofia concretă și în a evita constructivismul.

O aplicație particulară și o accentuare specială a cuvântului „cultură”, constau în sublinierea că nici o practică umană și nici o instituție nu pot fi pur și simplu transplantate dintr-un mediu într-altul. Întotdeauna vor fi necesare anumite modificări, poate chiar radicale, și este posibil să fie dovedite ineficiente sau să fie subminate de către cultura locală - de cultura politică, educațională, academică, economică sau tehnologică - a noii „locații”, prin modul de a face și a înțelege lucrurile, care este specific acelui loc, și mai ales de către atitudinile locale și modurile de comportament ale unora în raport cu ceilalți. Este prostesc și arogant să ignorăm locația concretă.

4. Alte ramificații ale filosofiei culturii

Studiul istoric al concepțiilor și al principiilor fundamentale ridică întrebări profund filosofice, cum ar fi cum și de ce le putem dezvolta, cum de putem înțelege niște concepții și niște principii diferite de cele ale noastre. Pozitivismul neagă că am avea asemenea cadre de gândire care să ne cauzeze asemenea probleme, kantianismul insistă că nu avem decât un singur cadru de gândire, implicând astfel că, ceea ce nu reușim să asimilăm, trebuie să ne rămână necunoscut - sinele, libertatea, lumea ca întreg, Dumnezeu (în cazul lui Kant însuși), iar postmodernismul pare că ar nega faptul că există vreo realitate de cunoscut și afirmă astfel că totul este o construcție mentală și nimic mai mult, iar uneori, că un anume set de

construcții mentale (fiecare "perspectivă"), îi este incomprehensibil oricui altcuiva.

Este interesant faptul că, deși Collingwood era el însuși istoric, a insistat prea puțin asupra acestor aspecte în *Essay an Metaphysics/Eseu asupra metafizicii*. Singura relatare, de fapt, era aceea că fiecare constelație de presupuneri absolute va conține anumite elemente incompatibile în raport cu altele și astfel va deveni instabilă. În timp, pentru soluționarea instabilității, elementele dominante vor deveni recesive, iar cele recesive, dominante. Dar el n-a spus nimic despre motivul pentru care s-ar întâmpla chiar așa sau că ne putem crea elemente noi, spunând doar că o facem, dar nu printr-un proces de gândire conștientă, și că acestea nu pot fi schimbate prin raportare la fapte, căci asemenea elemente determină tocmai ceea ce va fi considerat drept fapt.¹

În relație cu aceste chestiuni, Lucian Blaga, unul dintre primii filosofi care a reflectat asupra semnificației mai profunde pe care o are fizica de dată mai recentă, cea a relativității generalizate și specifice, precum și cuantica mecanică, a propus concepția sa despre „antimonia transfigurată”, care, dacă o înțeleg corect, este o schimbare radicală, o trecere de la un impas conceptual către un nivel superior (de înțelegere), o ieșire dintr-un anumit tipar de gândire și efortul de a construi unul nou, care ar putea cuprinde atât vechile cât și noile concepții. Aici este relevantă și concepția lui Blaga despre „plus” cunoaștere, caracterizată prin acumulări de lucruri cunoscute de același fel și „minus” cunoaștere, care deschide domenii ale necunoscutului, cum ar fi concluzia lui Wundt că într-o cheie muzicală „întregul este mai mult decât suma părților”, ceea ce este „anti-logic” în cadrele de gândire curente, deschizând misterul realității unui nou mod de a fi.² Tot așa,

¹ Cu privire la acest ultim aspect vezi nota 8 de mai jos. Abilitatea de a transforma problemele și de a forma niște concepții radical noi, presupune puterea tacită, pe care ne somează Michael Polanyi să realizăm că o posedăm, puterea de a ajunge dincolo de toate formulele articulate și de concepțiile tacite, pentru a aborda realitatea pe care încercăm să o înțelegem cu ajutorul lor.

² „Minus cunoașterea”, în: *Cunoașterea luciferică*. Vezi și distincția pe care Blaga o face între metafore „manufactură” produse pentru a corela două sau mai multe fapte similare, care sunt și niște simple „figuri de stil”, și metafore „revelatoare”, care sporesc semnificația lucrurilor la care se referă și în același timp aduc la lumină ceva care până acum stătea ascuns, un „mister” (ceva ce nu poate fi exprimat în limbajul existent, iar a utiliza un termen cu totul nou pentru acesta ar fi cu totul inutil pentru aceia care încă nu știu nimic despre el), așa cum reiese din lucrarea *Geneza metaforei și sensul culturii*. Aceste idei contrastează cu cele expuse de către Wittgenstein în *Tractatus*: „tot ceea ce poate fi gândit poate fi gândit în mod clar. Tot ceea ce poate fi spus, poate fi spus clar” (4.116); „*Limitele limbajului meu* înseamnă limitele lumii mele” (5.6), adică nu pot gândi despre lucruri pe care nu pot să

cunoașterea de tip I aplică niște categorii obișnuite dar variabile de date sesizabile, pe când aceea de tip II creează și folosește categorii „abisale”, mult mai variabile, mult mai locale, privind atât persoanele care le posedă și le folosesc, cât și lucrurile asupra cărora sunt folosite. Un grup de asemenea categorii structurate formează un „câmp stilistic”, cadrul specific pentru o ramură a științei, ceea ce aplică aceia care lucrează în acel domeniu în calitate de subiect de studiu.¹

5. Istoricism

Orice accent pus pe natura istorică a filosofiei ridică problema istoricismului: să fie unica sarcină a filosofiei aceea de a descoperi ce anume s-a gândit și s-a presupus, fără a întreba și, spre exemplu, „Este adevărat ce a spus Platon?” Acest aspect a fost imputat cel puțin unora dintre ultimele scrieri ale lui Collingwood, mai ales lucrărilor *Autobiography* și *Essay on Metaphysics*.² Extrasele din Bлага, care au fost traduse în engleză, precum și

le numesc, în consecință limba neputând fi extinsă să exprime niște gânduri încă neavute sau care nu sau ivit de la bun început. Din această perspectivă poziția lui Wittgenstein nu a fost semnificativ schimbată atunci când el a identificat ulterior înțelesul cu „folosirea”, cu ceva public, ceva „exterior”, sau ceva operând de sine stătător.

¹ „Două tipuri de cunoaștere”, în: *Știință și creație*.

² Spre exemplu, T.M. Knox în Introducere la *The Idea of History* și A. Donagan, *The Later Philosophy of R. G. Collingwood* (Oxford. Clarendon Press, 1962), argumentează că începând aproximativ cu anul 1938, Collingwood a dizolvat filosofia în istoria filosofiei. Ei citează pasaje ca cele din cap. VIII din *Autobiography* sau din *Essay on Metaphysics*, dar acceptă faptul că lucrarea *The New Leviathan/Noul Leviathan* este o lucrare de excepție. Spre deosebire de aceștia, L. Rubinoff, în lucrarea *Collingwood and the Reform of Metaphysics/Collingwood și reforma metafizicii* (Toronto, University of Toronto Press, 1970) argumentează faptul că există o continuitate profundă caracteristică scrierilor lui Collingwood. Consider că acesta de pe urmă greșește. Există o serie de schimbări importante în gândirea filosofică a lui Collingwood, așa cum se arată și în *Autobiography*, dar acestea nu se ordonează regulat într-o ordine cronologică. Mai degrabă, avem diferite straturi - empirist sau realist, creștin, hegelian, augustinian-anselmian-presupoziționalist, istoric – care nu numai că se succed, dar dispar și reapar (spre exemplu, teoriile empiriste pe care le vedește atunci când discută despre imaginație în lucrarea *The Principles of Art*). Aș interpreta aceste declarații explicite, ce par a fi istoriciste, ca pe niște sublinieri de moment ale importanței înțelegerii istorice (și în scrierile de mai târziu Collingwood era înclinat spre asemenea exagerări ale unei idei particulare) sau ca pe niște interpretări greșite ale unor comentatori a căror idee despre istorie rămâne la cea de cronică, de compilații privind un fapt concret și care nu au reușit să cuprindă implicațiile a ceea ce Collingwood numește „re-constituire”.

Cât privește pasajele istoriciste din *The Autobiography* și din *Essay on Metaphysics*, din logica întrebării și a răspunsului, așa cum apare la Collingwood, rezultă că sunt legate de o doctrină a presupunerilor absolute. Înțelesul fiecărei propoziții stă în aceea că este răspunsul la o întrebare

titlurile de capitole din lucrările sale filosofice (cele pe care am reușit să le cunosc) nu indică și faptul că Blaga ar fi confruntat această întrebare. Dar Collingwood a răspuns la aceasta, prin intermediul doctrinei sale a gândirii istorice ca re-constituire. Acțiunea umană diferă de evenimentele naturale prin aceea că are un „miez”, gândul pe care îl exprimă sau pe care îl execută. Din probele pe care le are la dispoziție, istoricul încearcă să regândească ceea ce a gândit la un moment dat un agent istoric - modul în care și-a apreciat situația în care s-a aflat și posibilitățile de acțiune, precum și scopul pe care și l-a fixat. Odată surprinsă, acțiunea agentului este înțeleasă și nu mai rămâne nimic de făcut. Reconstituind ce au gândit Platon sau Cezar, istoricul apelează și trebuie să apeleze la propriile sale cunoștințe legate de filosofie, război și politică. Fără o asemenea cunoaștere nu poate lega probele, nu le poate da sens, nu poate re-constitui ce au gândit Platon sau Cezar. Iar odată cu re-constituirea el le și critică gândirea, își formează propria opinie despre aceasta și își și corectează unele erori de gândire proprii, căci gândirea este mereu și auto-critică. În consecință, nu este o separare riguroasă între sarcina

(explicită sau implicită) ce a fost adresată și poate fi înțeleasă cu referire la acea întrebare. În consecință, propoziția este adevărată sau falsă numai ca răspuns la acea întrebare. Fiecare știință specială procedează la organizarea unui sistem de întrebări și răspunsuri. Fiecare întrebare presupune ceva sau altceva, ceea ce este în sine un răspuns la o întrebare care l-a precedat, în succesiune logică. La un moment dat, cei angajați în cercetarea științelor exacte încetează a mai chestiona presupuzițiile obținute datorită unor întrebări prealabile: o asemenea presupuziție este ceea ce iau ei drept bună, de aceea e și o presupuziție *absolută*, o presupuziție legată de toate întrebările precedente și nu mai este un răspuns propriu-zis la o anumită întrebare. De aici decurge observația că, nefiind răspuns la vreo întrebare, nu poate fi nici adevărată, nici falsă. Studiul adecvat al metafizicii implică identificarea și formularea explicită a presupuzițiilor absolute obținute în decursul dezvoltării științelor exacte, un studiu de natură istorică, care nu caută să pună sau să obțină un răspuns la întrebarea: „Ceea ce a presupus atunci această știință este adevărat la modul absolut sau fals?” (*Essay on Metaphysics*, I, IV-VII). Această relație, după cum au arătat criticii, ridică mai multe probleme și necesită unele modificări făcute în lumina acestora. În ceea ce privește acest „istoricism” aparent, criticii tind să neglijeze faptul că însuși Collingwood folosea anumite proceduri dialectice în exemplele date în Partea a III-a a lucrării *Essay an Metaphysics*. Ce face el acolo este să formuleze niște justificări și niște respingeri mascate, ale presupuzițiilor absolute alese: filosofii de la A la N pledează în sensul acceptării rezultatelor științelor exacte. Ei pledează în același timp și pentru menținerea unor anumite principii filosofice. Collingwood demonstrează că acestea de pe urmă *nu* sunt presupuse și de către știința modernă, ci tocmai acelea contrare lor. Ca urmare, inferă el, acești filosofi au trei posibilități: să renunțe la aceste principii, să renunțe la metodele și rezultatele științei moderne naturale, sau, acum că o anumită incompatibilitate a meseriilor lor a devenit explicită, ar putea și să perpetueze confuzia creată ca pe un fel de schizofrenie. Cel puțin în acest fel rezultă că adevărul și falsitatea pot fi atașate presupuzițiilor absolute: până la urmă le ținem de adevărate așa cum au fost presupuse în mod absolut în virtutea a ceea ce credem că este adevărat într-o „proximitate filosofică”.

cuiva de a evalua ce a gândit și făcut cineva și sarcina altcuiva de a determina dacă a fost adevărat sau fals.¹

6. Concluzie

Multe ar mai putea și ar mai trebui să fie spuse și multe alte întrebări ar fi potrivit să fie adresate cu privire la o filosofie a culturii, dar mă voi opri aici pentru moment. Cred că am spus suficient pentru a arăta modul în care filosofia poate și trebuie să fie și istorică tocmai pentru a putea fi, într-adevăr, o filosofie autentică și ca urmare și faptul că poate exista o filosofie a culturii și cât de importantă este aceasta tocmai datorită și nu în pofida diversității culturale, un aspect cu așa o mare „greutate”. Am arătat și modul în care, fără a ști unul despre celălalt, Collingwood și Blaga în multe aspecte converg, prin modalitățile în care au ridicat și au apreciat niște probleme fundamentale puse de către diversitatea culturală.

¹ *Idea of History*, p. 213-6. Vezi și *Essay an Metaphysics*, p. 115 și urm. Despre gândirea auto-critică și, în consecință, „criteriologică”: adică, gândind, noi nu suntem în situația simplă în care fie îndeplinim fie eșuăm să îndeplinim niște standarde necesare pentru o gândire adecvată, ci suntem în mod activ atenți la aceste standarde, și ne judecăm chiar noi, propria gândire, după aceste standarde (eu aș spune că, mai degrabă, am putea să facem așa, fiindcă este evident că adesea nu reușim să gândim în acest mod). Și putem spune că sunt măsuri diferite în care adresează și răspund istoricii la întrebarea „Ce este adevărat sau corect?”. Adesea, ca în viață, acest lucru se face în mod implicit: presupunem că ceea ce se spune și se face este adevărat, corect și plin de succes, până când avem și motive să credem că s-ar putea să nu fie așa. De aici termenii pentru acțiunea umană au totodată conotații de succes, exceptând termenii care în mod explicit confirmă un eșec: "interpretare greșită", "eroare de auz", "omitere", "trecere cu vederea" etc. (Descrierea unei acțiuni este și evaluarea ei. evaluarea în raport cu *succesul* acesteia.) Folosind cuvintele obișnuite, proprii, un istoric în mod tacit și evaluează acțiunea agentului ca succes. Mai mult, cu cât un istoric studiază un curs al acțiunii dat, cu atât este presat de aspecte ca succes și eșec, adevăr și falsitate, corectitudine și incorectitudine, chiar dacă el le poate adresa, mai ales pe cele la care le găsește un răspuns pozitiv, pur și simplu folosind termenii pozitivi obișnuiți și fără vreun comentariu explicit.

BIBLIOGRAFIE

Collingwood:

The Philosophy of History, London, The Historical Association, 1929

Autobiography, Oxford, Clarendon Press, 1939

An Essay on Metaphysics, Oxford, Clarendon Press, 1940, ediție revizuită și re editată în 1998

The New Leviathan, Oxford, Clarendon Press, 1942

The Idea of Nature, Oxford, Clarendon Press, 1945

The Idea of History, Oxford, Clarendon Press, 1946, ediție revizuită și reeditată în 1993.

Blaga:

Cunoașterea luciferică, 1933

Spațiul mioritic, 1936

Geneza metaforei și sensul culturii, 1937

Știință și creație, 1942.

Traducere Anișoara Mitrea Șerban

What means ontology of the human? (Following some remarks of Derrida and, via Habermas, of Foucault)

ANA BAZAC

Résumé: En questionnant le concept d'ontologie de l'humain, l'article suggère la raison ouverte de philosophie, la recherche intégrée des problèmes humains. Il y a trois parties (inégaies). La première parle de la critique de Derrida de l'anthropologisme. La deuxième souligne un lien entre la mise entre parenthèses du monde et l'ontologie. La dernière accentue le développement post-moderne de la compréhension de l'humain, en faisant usage de l'interprétation d'Habermas de l'analyse de Foucault de discours dans la relation avec les pratiques sociales. Là sont montrées quelques exigences de l'ontologie de l'humain.

Mots-clé: Derrida, Habermas, Foucault, la compréhension d'homme, post-modernisme.

1.

The entire history of philosophy – as well as the entire history of sciences, of the thinking as such – emphasised the historical character of the concepts, so of the understanding of the world. Deciphering the meanings of man's-existence-in-the-world, the content of concepts did send at the same time to dry descriptions and profound expectations: this constitutes "the conscience of the present where the historic thinking and the utopian thinking fusion."¹

As we know, in the course of time the old philosophical analyses became sciences. Through deep specialisation, the human and social sciences arrived to a fragmented image of the world of man. Not very far from the common conscience, have these sciences approached the complexity of the existence of human beings – in limited, "sliced" contexts and under the influence of fragmented educational messages – in the same pattern of fragmentation and isolation. As a reaction, philosophy insisted on the

¹ Jürgen Habermas, „ La crise de l'État-providence" (1984), in Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 124.

significances of the human interrelated with his world, thus on the interpretations which suggested an integral vision. As concerns as for the human and social sciences, even if an integrative approach appeared at the midst of the 19th century, only with the trans-disciplinary trend from the last decades of the 20th century this direction re-appeared.¹ Philosophy influenced this, as the development of the human and social sciences as well had a certain role in the evolution of philosophy. But in my opinion, there is rather a separation between these two lines, the impulse of a holistic approach by the sciences being the result of their development and of the proofs given by a fragmented and isolated scientific approach of the human being. The same is for philosophy. It was sometimes a game of reciprocal substitution of different schools of philosophical thinking, when they finished by weakening themselves: on one side, some problems and aspects became independent sciences; on the other side, the importance of a philosophical school appeared to a great extent as response to the exaggerations of another one: for example, hermeneutics towards positivism, phenomenology towards hermeneutics.

Nevertheless philosophy not only was, but is a forerunner for the integrative approach of the significances of the human action and existence.

There is no such a philosophical domain as the “ontology of the human”. The main object of philosophy is just the human. The human is both the mediating term and the object upon which the philosophical reflection practiced. If ontology is the decrypting of what belongs to the human existence (what means also the human understanding and representations),² “ontology of the human” is rather a metaphor for the main analysis and object of philosophy. From this standpoint and in this broad sense, ontology of the human means putting the man first, i.e. philosophical

¹ See *World views: From Fragmentation to Integration* (1994) by Diederik Aerts, Leo Apostel, Bart De Moor, Staf Hellemans, Edel Maex, Hubert Van Belle, Jan Van der Veken, VUB Brussels 1994, <http://www.vub.ac.be/CLEA/pub/worldviews.html> (2-II-2002) Although philosophy is more than a world view provider – as Heidegger observed, *The Basic Problems of Phenomenology. Introduction* (1927), <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/index.htm> - it nevertheless followed the tendency of integration.

² Jacques Derrida, „Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique” (1971), in Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 218: „Aristotle tended to re-conduct the analysis to the place of the turning up, or to the common root of the couple language/thinking. This place is of the ‚being’...But also how the *being* is said, how is said what is it, by the fact that it is, as it is.”

humanism. In a more strict acceptance, the ontology of the human configures what phenomenology, ethics, the social philosophy, the political philosophy, (at least a part of) the philosophy of knowledge elaborate. The metaphor of ontology of the human suggests and presupposes rather an integrated representation on the human complexity, composed by so many fragments.

But this suggestion reflects that the manner to treat the human is always topical.

In this respect, the analysis Derrida made about the logic of anthropocentrism in the post-war French philosophy¹ is two-fold emblematic: for the contextual reactive behaviour of philosophy towards its own evolutions, and for its critical capacity.

The focus of Sartre in *Being and Nothingness* (1943) on the human-reality, so the structures of the human reality, was a reaction against the intellectualist, or spiritual, humanism that dominated the French philosophy, a desire to neutralise any metaphysical, speculative thesis about the human being. But, according to Derrida, because the unity of the being was defined as the unity of the human reality (this type of analysis of the totality of *Seiende*, as Heidegger formulated before, being just the phenomenological ontology), Sartre has not yet detached from a metaphysical anthropocentrism.²

What would has this detachment meant, for Derrida? A questioning of the concepts – of man and being – and their critique from a historical standpoint,³ just for achieve the understanding of the unity of being-*nous*-language.

Just because anthropologism showed to be the common ground of different philosophies, as the speculative metaphysics and existentialism, after the IIWW it was possible (to continue) a metaphysical reading of Hegel, Marx, Husserl and Heidegger,⁴ namely to impose a speculative

¹ Jacques Derrida, „Les fins de l’homme” (1968), in Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

² The representation of Derrida is that Sartre would have presupposed a model of man and that he would have analysed every problem in function of this model/putting the model and the human problems face to face.

³ The accent on origin, the historical, cultural, linguistic limitations of the concepts was Derrida’s post-modern meaning of philosophy.

⁴ Jacques Derrida, „Les fins de l’homme”, p. 138.

humanist presupposition as being their invariant assumption and to deduce conclusions from this presupposition.

But during the 60s, a new phenomenon manifested as a challenge for the critique of philosophy on itself: “the present questioning of the humanism is contemporary with the prevailing and fascinating extend of the ‘human sciences’ inside the philosophical field.”¹

In fact, in this new historical moment Derrida made a magnificent correction of the traditional reading of philosophy.

The Phenomenology of Spirit (1807), Derrida insisted, was not anthropology but “the science” of the experience of the conscience, the “science” of the structures of the phenomenality of the spirit related to itself. At his turn, Husserl did not analyse the man as being-in-the-world, but the conscience. Nor Heidegger was not less reductively seen by the philosophers who have somehow assumed the metaphysical humanism; although Heidegger carried on the *concept* of being as to appear that “conscience is the truth of the man, for here man appears as being from the surpassed and conserved past, interiorised and pointed out (i.e. de-placed, raised up, substituted, promoted even in present)”,² phenomenology being the truth of anthropology.

Following Heidegger, Derrida underlined that - if phenomenology emphasises the end of the finite man, or the finite as self-surpassed, and if as being as we are we are open questions – the strategic bet of philosophy, as well as its jolt, could come only from outside metaphysics: from the confrontations of the Western philosophy and from the human sciences about being (linguistics, ethnology). The future will see a disjunctive scheme of evolution: either continuing de-construction, by repeating implicitly the founding concepts and the problematic *ab origine* (that would be a

¹ *Ibidem*, p. 139.

² *Ibidem*, p. 143. See also Jacques Derrida, “Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit” (1968), in Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 74: „with the theme of time, all the themes that are depending on in *Sein und Zeit* (and especially the ones of Dasein, of finitude, of historicity) will no more constitute the transcendental horizon of the problem of being, but will reconstituted starting from the theme of the epochality of the being.” And p. 75: „The delimitation of Heidegger consists in...climbing on from the present to a more original thinking of the being as presence.” And p. 76: „In this way the difference between the being and being, just that which would have been ‚forgotten’ in the determination of the being in presence and of the presence in present, this difference is hidden to the point it does no more remain a trace.”

consolidation), or the change of the ground of philosophy in discontinuous and irruptive manner, by asserting the rupture and the absolute difference.¹

Thus, philosophy is not yet over. To question the concepts – as the one of self-foundation, which is specific philosophical² - and to transform the concepts in themes, or problems (I dare to add, by confronting the philosophical traditions and present debates with the present problems of the human, not only to remain in being but to better question the being): is a consistent ground of philosophy. In this way, “the self, the *autos* of the legitimating and legitimated self-foundation was to come (*reste à venir*), not as a *future* reality but as which will always keep the essential structure of a promise and cannot come but as such, as is to-come (*à venir*).”³

2.

Bracketing the world (Husserl), or some parts of it, was and is a main procedure of knowing it. By sciences, as it is well-known, but first and foremost, by philosophy. And this happened, just because philosophy started by questioning the “first principles”, the reason of the existence. Just for this reason, philosophy seems to be nowadays rather an artefact following the successful effort of different sciences, including the ones which approach reality in a trans-disciplinary manner. So, why still philosophy in front of the human?

From the beginning of humanity, it was perceived the strong relation between everyday practices and the ability to express them. The evolution of this relation was the ground of its questioning: and because the external data seemed to be more important and obscure than the human endeavour to survive and to act, the first manifestation of the human need to know was (realist) ontology. By putting ontological questions (what is reality/existence and which are their characteristics, for they would describe the real state of things, and as to be appropriated in concepts), philosophy – as the first elaborated human wisdom – proved the level humankind attained but also the historical limits of the solutions. They all belonged to a metaphysical view, i.e. to one that transferred the position of consequence of the human judgement into a root and a place of the beginning. And even though

¹ Jacques Derrida, „Les fins de l’homme”, p. 162.

² Jacques Derrida, *Le droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 39.

³ *Ibidem*, p. 41.

metaphysics did not stop after the Socratic turn, this one warned about the limits of forgetting the intimate interdependence between the exterior existence (exterior toward the human beings) and the interior existence: the feeling, the understanding, the explanation as internal precondition of the action, and thus of the human existence. More – that the subjective world would be the exciting urgency of philosophy.

In this respect, one could observe the intermittent (temporary) substitution of the situation of philosophy focusing on ontology with the one of philosophy focusing on different ways of feeling-perceiving-thinking-speaking-understanding-knowing, *and vice-versa*. The present philosophical language could define ontology of the human as research of the existence of the human being with the help of basic categories as man (he and she, obviously), purpose, freedom, constraints, contingency, action, attempt, error, individual, community, society, relationships, responsibility, issues, acceptance, revolt, submission, domination, human knowledge and so forth. If still Aristotle defined the matter of ontology as the Being which one is speaking about (so the relationships between the being, the thinking, the *logos*), ontology as such is by all means related to the human: only the technical requirement in the philosophical knowledge imposes “the bracketing”, the separation. Consequently, the present ontological field of philosophy is linking to the fields of phenomenology, logics, hermeneutics and ethics: there are more sophisticated manners to put the human (as individual and collective) understanding and action between brackets. What are we seeing is rather the inertia of the tradition of fragmenting the human reality beyond the requirements of the philosophical specialisation.

And the last observation here: bracketing the world was and is a common “pragmatic” technique of philosophers and ordinary people. The difference is that if common people were and are pushed to “forget” the complexity of the world and the necessary integrative vision on it, philosophy requires from philosophers to never do this. However, this requirement faced a historical realisation.

3.

The relationship between ontology and the human is therefore not difficult to understand. But why (this type of) philosophy, if there are so

many social and human sciences focusing more precisely and effectively on the human?

There are at least two answers. One belongs to Michel Foucault, as this one was analysed by Jürgen Habermas. Foucault made a critique of the reason of human behaviour¹ – and this reason was emphasised and developed by the human sciences (or by their *mainstream*, in fact the one that imposes the contents of concepts and narratives) -: so just these sciences were “exposed”.² Foucault took over the theme of critic of the reason from Nietzsche, mediated by Heidegger. But he applied this theme in his works of history of the human sciences.

Concretely, it is about the genealogical history of discourses used in the constitution of modernity, and constitutive to the relationships of power. Foucault constructed a philosophy focused on the critique of power, just as effort to surpass the metaphysical search of the “first principles” and the speculative humanism.

Foucault showed that the modern institutions have developed on the basis of mainstream discourses about (and against) the marginal situations. In this respect, madness was conceived by him as “complementary phenomenon to the reason.”³ Just this focus on the problem of the extension, i.e. the limits of the human sciences, is done: the counter-position of different human worlds is the result of the aim of Foucault to “make a history of the limits...with which a culture rejects something that, for it, will be the Exterior.”⁴ The human and social sciences have thus to transcend these limits and to be “the history of rationality”.⁵ That means the human and social sciences have not to study the society inwards the frame of the mainstream discourses.

This history of rationality is following from the permanent analysis of the relation between the discourses and practices. As Habermas observed,

¹ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences par Jürgen Habermas)* (1985), Paris, Gallimard, 1988, p. 301: „Foucault raises the notion of power to the rank of a historic-transcendental category inwards the frame of a historiography that critiques the reason.”

² Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences par Jürgen Habermas)*, p. 281.

³ *Ibidem*, p. 282.

⁴ Michel Foucault, *L’histoire de la folie à l’âge classique. Folie et déraison*, Paris, Gallimard, 1961, p. IV.

⁵ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences par Jürgen Habermas)*, p. 283.

Foucault did not rest only with the counter-pose of opposed discourses in concrete contexts, for the “mute practices with which the discourses are linked are more important for the development of the human sciences.”¹

By insisting on the necessary relationships of the human sciences and the practices issuing the isolation and supervision (discipline), Foucault underlined in the concept of practice “the asymmetric, violent phase and exerted upon the freedom of other participant to an interaction.”²

In this way, Foucault gave his own original meanings to the methods he used: that of genealogy and that of archaeology. Archaeology cleans the documents from the commentaries, but it looks for a pluralist supply of documents, and “reconstructs the stratification of the rules constituting the discourses”.³ At its turn, just because the mainstream human sciences consist in the supporting of contradictory discourses and practices – ones which legitimise the relationships of domination-submission and ones which sustain in an abstract manner that the human being would be their aim -, genealogy distances itself from this type of “humanist” suppositions.⁴

This “anti-humanism”, or better this critique of the abstract and separated meaning of the concept of human being, is connected to the critique of the modern conscience of temporality: instead of focusing, in the traditional modern way, on the problem of origin – i.e. on the frozen structure that would be the precondition of a frozen trajectory – genealogy “has to go towards the discovery of contingent beginnings of discursive formations, to analyse the multiplicity of effective histories of the provenience and to dissolve the appearance of identity.”⁵

It means that identity does exist neither between the historian and people he write about: the historical discourse is no more hermeneutic, for better understand (and accept) the status quo, but destructive of the old suppositions, critique and self-critique as well.⁶

¹ *Ibidem*, p. 289.

² *Ibidem*, p. 287.

³ *Ibidem*, p. 303.

⁴ *Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences par Jürgen Habermas)*, p. 312 : „Foucault assimilates the human sciences to this anthropocentric thinking, from Kant on, which muddled with its utopias into the practice of subjugation.”

⁵ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences par Jürgen Habermas)*, p. 295-296.

⁶ *Ibidem*, p. 298: „he puts between brackets this self-comprehension.”

Therefore, if Foucault cancelled the dependence of history of a precondition made by the interested subjective way, he had at the same time to critique the concepts offered by this “philosophy of the subject.” This critique consisted in and led to the rejection of a global historiography that “conceives secretly history as a macro-conscience.” On the contrary, the critical theorist “takes into account a plurality of histories”, by pointing out “the false continuities” and keeping attention “on the ruptures, the thresholds and the changes of direction:”¹ “he gives up to the principles of chaining, as the progress and the evolution”.² Thus Foucault warned about the necessity to surpass both the ideological (mainstream) framing of the analyses/of the scientific discourses and the anthropocentric (speculative) perspective.

As Heidegger and Derrida who tended to follow Nietzsche’s programme of critique of the reason, Foucault also did: the first ones – attacked metaphysics through a new type of understanding the being, he himself – opposed the human sciences through the analysis of discourses.

According to Foucault, the human sciences are pseudo-sciences because they do not express the fact that they themselves are compelled by the subject they discuss but who is self-referencing,³ by their will of self-knowledge⁴ and self-reification,⁵ and by the power. In this way, modernity is contradictory in itself.

Thus, even though the human and social sciences developed, one always needs philosophy: not only as epistemology of the human and social sciences or as philosophies of domains as economics, politics, but as integrative transcending and emphasis of connections and significations of

¹ *Ibidem*, p. 300: „The event – one has understand by this not a decision, a treaty, nor a reign, nor a struggle, but a relation of forces which inverses itself, a confiscated power, a vocabulary took over and returned against their users, a domination that is weakening, relaxing, empoisoning itself, another one which enters, masked.”

² All the quotes from this paragraph, *ibidem*, p. 297.

³ *Ibidem*, p. 309: „, the subject representing to himself becomes the unique basis of the last certitudes.” And p. 311: „,Since Fichte, the Self understood as reflecting the subject does this double experience, on a side to find itself in the world already as something opaque, something which became contingent, but on the other side to put itself to deal with...to make itself transparent and conscious of itself.”

⁴ *Ibidem*, p. 310: „,this will of truth (AB, linked to the incitation of renewing the production of knowledge) is the key of the internal relationships between Knowledge and Power.”

⁵ *Ibidem*, p. 310: „,The Self cannot posses itself, cannot ,putting’ itself but putting unconsciously a non-Self.”

the human. At least - until new epochs and new transformations in the field of science appear.

By questioning the concepts and the consequences of the human thinking and action, the philosophical approach opens new problems / emphasises the problems for the conscience of man. Therefore philosophy contributes to the greater extend to the construction of man as an intellectual, so a human being who problematises the existence and puts under doubt the taboos, the mainstream discourses, the “eternal” data of the *Seiende*, including the “bracketed” manner of thinking. Thus philosophy is subversive towards every kind of power, it implies the resistance, and philosophers have to teach people to resist.

Postmodernismul etic

GHEORGHE DĂNIȘOR

Résumé: Après l'avis de l'auteur de cet article, le mouvement postmoderne est aussi une réaction envers l'offensive actuelle de la globalisation. Dans une société qui met en discussion l'assimilation, est très important d'établir précisément quelle est la relation du moi avec l'autre. Il est difficilement d'imaginer maintenant l'organisation de la société en partant du concept postmoderne de l'autre, parce que le rapport avec l'autre n'implique plus la contrainte mais il exige d'accorder priorité à l'autre. Quel sera, par conséquent, le rôle du droit, qui exprime l'universalité coercitive de la loi ? En tenant compte du fait que la société actuelle se fonde sur les concepts de réciprocité et de devoir, l'auteur se demande si la vision éthique postmoderne soit ou non une utopie ? Il répond que, bien que la société actuelle soit dominée encore par les concepts modernes, la vision postmoderne exprime un besoin réel d'affirmation de l'individualité humaine.

Mots-clé: modernisme, postmodernisme, éthique, droit, pouvoir, société, l'autre

Există în Occident, de ceva vreme, o preocupare majoră pentru a găsi resorturi noi unei întemeieri morale a individului uman și a societății în care trăiește. Scopul declarat al filosofilor, și nu numai, este acela de a găsi soluții noi la o etică lansată cu mult timp în urmă de modernitate. Această mișcare a cuprins toate domeniile culturii, un loc important printre acestea ocupându-l eticul. Mișcarea se constituie într-un anticurent menit să înlătore sau măcar să corijeze, în mare măsură, principiile pe care s-a întemeiat modernitatea. Întrebarea care stăruie în gândirea tuturor este aceea dacă postmodernismul este o atitudine teoretică absolut independentă sau nu face altceva decât să dea răspunsuri la problemele ridicate de însăși modernitatea. Și-a epuizat modernitatea puterea de seducție și este nevoie, imperios, în epoca noastră, de cu totul alte principii după care să se ghideze individul uman? Dacă este nevoie, este postmodernismul în măsură să găsească soluții, așa cum s-a întâmplat în modernitate?

Este foarte greu de răspuns la aceste întrebări pentru că asistăm în prezent la un fel de melanj între principii moderne, care își produc încă efectul asupra noastră, și noile modele care, în multe situații, sunt mai adecvate modului nostru actual de viață. Sunt autori care anunță că postmodernismul celebrează „sfârșitul eticului”, înlocuirea eticului cu estetica, etc. Există la mulți teoreticieni postmoderni tendința de a considera etica modernă ca demnă de dispreț, pentru faptul că ea are ca temei principiul constrângerii, acesta din urmă fiind de domeniul istoriei. O iluzie care trebuie înlocuită de o revoluție etică postmodernă, o adevărată eliberare postmodernă de vestigiile nesfârșitelor datorii, constrângătoare, ale poruncilor și obligațiilor de orice fel. Într-un studiu deosebit de laborios și responsabil realizat în *Etica postmodernă*, Zygmunt Bauman remarcă netemeinicia radicalismului postmodern în domeniul eticii pentru care ideea de sacrificiu de sine a fost delegitimată; oamenii nu sunt stimulați sau nu doresc să facă eforturi pentru a atinge idealuri morale și a păstra valori morale, etc. Adevărata atitudine, susține același autor, este aceea de a considera că noutatea perspectivei postmoderne asupra eticii constă nu în abandonarea preocupărilor morale tipic moderne, ci în respingerea modurilor tipic moderne de a aborda problemele morale (adică reacția la preocupările morale prin reguli normative coercitive în practica politică și căutarea filosofică a absolutului, a universalului și a fundamentului în teorie). Marile chestiuni ale moralei - cum ar fi drepturile omului, justiția socială, echilibrul între cooperarea pașnică și autoafirmarea personală, sincronizarea comportamentului individual și a fericirii colective - nu și-au pierdut actualitatea. Toate aceste probleme, care țin de domeniul eticii trebuie abordate de o manieră nouă, pentru că problematica la care trebuie să răspundă se desfășoară într-un câmp semantic nou.

După părerea noastră, mișcarea de idei postmoderniste se constituie ca o reacție la ofensiva actuală care vizează globalizarea. Într-o societate în care se pune în discuție asimilarea, este foarte important să se discute în termeni foarte clari care este relația cu celălalt. Acest ultim termen capătă conotații, dintre care unele nici nu erau bănuite până în zilele noastre, care vor duce la noi poziționări în domeniul organizării sociale viitoare. Evidențierea celuilalt, ca exterioritate a unui eu identic sieși, este făcută în

scopul de a evita asimilarea sa de către același, de către eu. Relația eului cu celălalt trebuie să fie o relație nudă și nu mediată de universalitatea impusă de cunoașterea teoretică. Este vorba de responsabilitatea față de celălalt, mai mult chiar decât față de responsabilitatea ce ține de propriul eu. Este vorba de o responsabilitate asumată și nu datorată unei constrângeri, fie ea și interioară, adică morală. Nu este oare aici pusă în joc gratuitatea actului moral, lipsa interesului personal în fundamentarea acțiunilor?

Conceptul gratuității în acțiune nu este un concept nou, al postmodernității, ci el își produce ecoul acum, dar a fost zămislit în epoca modernă. Este suficient să amintim aici concepția lui Kant în acest sens. „Propriu-zis, zicea Kant, respectul este reprezentarea unei valori care dăunează amorului propriu. Deci este ceva care nu este considerat nici ca obiect al înclinației, nici al firii...”¹. Se profilează aici estomparea egocentricității în favoarea celui alt, dar, la Kant, prin intermediul respectului pentru lege. Pornind de la Kant, de la care se revendică, Emmanuel Lévinas poate afirma „că în viața trăită uman - și acolo, la drept vorbind, începe umanul, esențialitatea pură, dar dintru început esențialitate pură și sfântă - apare a-se-da-altuia. În economia generală a ființei și a tensiunii de sine, o preocupare pentru altul până la sacrificiu, până la posibilitatea de a muri pentru el; o responsabilitate pentru altul. Altfel decât a fi! Această fracturare a indiferenței - a indiferenței fie și dominantă în mod statistic -, este posibilitatea lui unu-pentru-celălalt, care e faptul etic”².

Nu mai este aici vorba de o relație de putere și de înțelegere cu exterioritatea semnificată de celălalt. Este greu de imaginat în condițiile actuale, cum s-ar organiza o societate pornind de la acest deziderat al celui alt, pentru că relația cu celălalt nu mai este privită ca o relație de constrângere, ci presupune a acorda în mod voit, într-un elan de iubire, prioritate celui alt. Societatea s-ar constitui în mod armonios pentru că fiecare dintre noi este un celălalt pentru care merită să te sacrifici? Ce rol ar mai avea aici dreptul care nu se bazează pe un impuls interior liber de orice constrângere, ci pe

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1972, p. 19

² Emmanuel Lévinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, București, Editura All, 2000, p. 8.

universalitatea legii căreia indivizii umani trebuie să i se subordoneze independent de impunerile morale proprii?

Dacă a-l lăsa pe celălalt să fie duce la evidențierea nudității ființei umane și deci la conturarea precisă a personalității sale, legea este universală și duce la uniformizare. A emite coduri etice, așa cum a făcut modernitatea, care să preia universalitatea legii este o gravă eroare. Eticul este în legătură cu legea universalizantă, dar nu poate fi identificat cu aceasta. Codurile etice apărute în modernitate pornesc de la ideea unei ființe umane incapabile, atunci când este liberă, să se conformeze de bună voie regulilor bune. Și atunci trebuie ajutată prin emiterea unor coduri de conduită care să-i constrângă pe oameni să se comporte bine. În această situație eticul se confundă cu juridicul, ambele având ca fundament coerciția. Aceste două planuri însă nu pot fi confundate. Morala nu poate fi universalizată și universalizantă, așa cum este legea, ceea ce înseamnă că morala nu aparține strict planului raționalității. Or, tocmai acest lucru înlătură uniformizarea morală.

Din perspectivă morală „trebuie presupus că răspunderea morală - a fi pentru Celălalt înainte de a fi cu Celălalt - este prima realitate a eului, un punct de plecare mai degrabă decât un produs al societății”¹. Liantul social pornește de la cedare, aceasta ducând de la eul moral către eul social și nu invers. A pune astfel problema înseamnă a evidenția cu prioritate individul uman, societatea fiind un produs al acestuia, un instrument cu ajutorul căruia să se poată realiza plenar. În viziunea postmodernă codurile etice, imitând legea, sunt încărcate de relativism. O asemenea concepție vine să reliefeze faptul că eticismul moral modern este legat nemijlocit de universalizarea legată de actul puterii politice. Codul etic favorizează puterea în detrimentul individualității morale autentice, cea care stă la temelia organizării sociale.

O organizare bazată pe ambivalența morală, e de neocolit. Codurile etice, susține Z. Bauman, promovate în numele grupurilor - „al intereselor de grup superioare” sau al „înțelepciunii în grup supreme” - vor fi privite, așa cum le-a privit Soren Kierkegaard, ca pe un caz de conspirație între

¹ Z. Bauman, *Etica postmodernă*, Timișoara, Editura Amarcord, 2000, p. 18.

liderii avizi de putere, pe de o parte, și aversiunea față de promovarea responsabilității morale a pretinselor lor sarcini, pe de alta. „Omul este în mod natural una dintre creaturi. De aceea toate eforturile umane tind către viața în turmă; «să ne unim», etc. Evident, aceasta se întâmplă sub tot felul de nume sonore, dragoste, simpatie, entuziasm, realizarea vreunui plan măreț: este ipocrizia obișnuită a ticăloșilor care suntem. Adevărul e că într-o turmă suntem liberi de standardul individualului și al idealului”¹.

Întrebarea care se înfiripă în noi, atunci când citim o asemenea susținere este aceea care vizează organizarea socială. Pentru că, până la urmă, omul este în însăși esența sa o ființă socială. Postmodernismul vine și aici cu o soluție. Dacă societățile moderne se bazează pe conceptul de simetrie, cel care ne conduce la ideea de reciprocitate și la cea de obligație, societățile concepute de postmodernism au ca temei conceptul de asimetrie. Dacă prima concepție tinde să organizeze socialul pornind de la a-fi-cu celălalt și de la simetria ce se instituie între eu și tu, cea de a doua se întemeiază pe a-fi-pentru celălalt. Asimetria concepției postmoderne elimină reciprocitatea, pentru că acțiunea mea nu așteaptă un răspuns din partea celuilalt, acțiunea mea este unilaterală și nu reciprocă, o relație ce nu poate fi inversată. „Această inegalitate, inechitate, susține același Z. Bauman, această lipsă de reciprocitate, acest dezinteres față de mutualitate, această indiferență legată de echilibrarea câștigurilor sau a recompenselor, pe scurt acest caracter organic neechilibrat și de aceea nereversibil al relației «eu / celălalt» e ceea ce face ca întâlnirea să fie un eveniment moral”².

O totalitate supraindividuală nu se poate realiza plenar decât pornind de la relația asimetrică: eu fac ceva pentru celălalt fără a aștepta un răspuns pe măsură din partea celuilalt, adică sunt absolut dezinteresat în această acțiune. Numai în felul acesta eu nu-l asimilez pe celălalt ci îl consider ca o autoritate. O autoritate care nu trebuie confundată cu puterea, ci cu respectul față de celălalt. Considerat astfel, omul își poate exprima nuditățile sale morale autentice. În schimb „Moralitatea legiferată de stat și presiunile morale difuze exercitate de reprezentanții autoprocamați ai comunităților postulate sunt de acord asupra unui punct: neagă sau cel puțin reduc libertatea morală a individului”³. Astfel se ajunge să se

¹ Soren Kierkegaard, *The last years: Journals, 1853-1855*, Collins, London, 1968, p. 31.

² Z. Bauman, *op.cit.*, p.55

³ *Ibidem*, p. 52

înlocuiască responsabilitatea morală autonomă cu îndatorirea etică eteronomă. Trebuie evitată generalizarea pronunțată de codurile etice, pentru că ea duce la uniformizarea individualităților morale: această generalizare rezultă prin raportarea conceptuală a omului la lume, dar dacă această realitate conceptuală, așa cum zice Lévinas, îi epuizează ființa, „omul viu nu va diferi de omul mort”.

Pe scurt, postmodernismul încearcă să redescopere omul dincolo de realitatea instituită de concept care duce la generalizarea și uniformizarea individului; încearcă să redescopere omul în nuditatea sa morală, dincolo de generalizările generate de rațiune. Acest mod de a vedea lucrurile se poate constitui într-o rezistență în fața politicului generalizator și integrator. Este rezistența la putere în favoarea respectului pentru celălalt, un celălalt cu care pot lega un dialog tocmai pentru că îl consider demn de a dialoga. Un dialog care nu se realizează în planul comun al transcendenței. Dialogul este un raport cu o ființă vie care, într-o oarecare măsură, nu este în raport cu mine, ci într-un raport cu sine. Acest raport cu sine o face ireductibilă la alte ființe și o ferește să fie transformată în concept prin găsirea unor atribute comune cu alte ființe. Această ființă este prezență autentică, este ceea ce Lévinas numește o față, dincolo de concept și de mască. Este omul în autenticitatea sa nudă. Numai cu o astfel de prezență se poate institui un dialog real. Iar dialogul, aici, este apelare, îl recunosc pe celălalt, cred adică în el. Un astfel de dialog înlătură universalizarea conceptuală.

Trecând în revistă această perspectivă postmodernă ne putem întreba dacă dreptul mai are vreun rol în societate, având în vedere că acesta se fundamentează pe conceptele de reciprocitate și de datorie. Nu este viziunea postmodernă utopică? Și da și nu. Da, pentru că societatea este organizată după concepte moderne care domină, nu, pentru că ea are în vedere o realitate ancorată în societatea actuală: afirmarea individualității umane. Dar câte utopii nu au devenit realități autentice în decursul istoriei?

Tipologia discursului postmodern

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

Abstract: The study identifies four types of postmodern discourse: the discourse of the small narrative, the discourse of the new epistemology, the discourse of postmodern ethics, and the discourse of ironism. All these types are studied in the context of their specific turns. The approach underlines a general turn of the modern perspectives and ideas towards postmodernism. The four types of postmodern discourse presented here are in a relationship of interdependence, and through their characteristics, they might contribute to constituting a postmodern ironist culture, as well valuable and relevant for contemporaneity.

Key-words: postmodernism, postmodern discourse, small narrative, ironism, new epistemology, postmodern ethics

Filosofia comunicării, ca și filosofia limbajului, este un „peisaj scindat” în care este pusă în discuție filosofia însăși, fără a se garanta că dezbaterile ar oferi o cheie a filosofiei sau o re-legare a disciplinelor umaniste și a celor exacte. Adrian-Paul Iliescu analizează filosofia limbajului din această perspectivă considerând că „scindarea” este datorată complementarității unor abordări riguroase (abordări logico-matematice, ce studiază limbajele ideale, recurgând arareori și la cel natural, pentru a găsi reglementări explicite și clare pentru conceptele filosofiei limbajului) și a unor abordări neriguroase, adepte ale idealului autenticității, oferind nu teorii, ci imagini mai fidele asupra limbajului.¹ De fapt, această scindare arată atât continuitățile, cât și complementaritățile dintre modernism și postmodernism. În acest context, tipologia discursului postmodern va fi discutată în corelație cu patru mari cotituri ale filosofiei. Discursul fragmentar, al micii narațiuni, va fi abordat în perspectiva cotitunii lingvistice. Discursul noii epistemologii se conturează prin cotitura epistemologică. Discursul etic va fi prezentat

¹ Adrian-Paul Iliescu, *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

prin prisma unei cotituri etice, așa cum apare la G. Lipovetsky. Discursul ironist va fi investigat printr-o lectură a discursului „ironistului” lui Rorty.

1. Discursul fragmentar, al micii narațiuni

Poziția lui Lyotard a devenit celebră prin cartea sa *The Postmodern Condition*, carte considerată chiar un manifest al postmodernismului, în care Lyotard subliniază caracteristica principală a fenomenului postmodern, care constă în neîncrederea în metanarațiuni (construcție despre raționalizări ultime, absolute, universale, pe care se și bazează legitimarea unor proiecte variate, politice au științifice, cum ar fi: emanciparea umanității prin cea a muncitorilor, după Marx, crearea bogăției, ca la Adam Smith, evoluția vieții, conform cu Darwin, dominarea minții de către inconștient, argumentată de către Freud, etc.).

Influența proiectului Iluminist trasează o direcție de analiză conform căreia putem urmări aspectele raționaliste și postraționaliste în filosofia comunicării, mizele și, poate, consecințele acestor perspective, ce anume ar putea fi de interes în ceea ce privește conceptele filosofice legate de comunicare, dar și omul, comuniunea și comunitatea umană. Demersul se axează pe surprinderea unei „turnuri” ideatice de la raționalism la „jocurile de limbaj” în filosofia comunicării.

De fapt, „turnura” este doar aparentă, neputând susține o dramatică schimbare a registrului de gândire, de la „raționalism” la „neopozitivism”, în ceea ce privește comentarea teoriei habermasiene a comunicării în raport cu ideile wittgensteiniene despre „jocurile de limbaj”, ca elemente centrale ale comunicării dintre oameni. Habermas apreciază ideile târzii ale lui Wittgenstein și le valorizează în pragmatica sa universală. Așadar, aici se analizează doi reprezentanți ai așa-ziselor abordări neriguroase, Jürgen Habermas și Ludwig Wittgenstein, fiecare prezentând o turnură specifică în gândire, primul o modulare contemporană a demersului raționalist, prin intermediul intersubiectivității (sau al umanismului), iar cel de-al doilea, o modulare a demersului de logician, prin conceperea „jocurilor de limbaj” și a „formelor de viață”.

„Cotitura lingvistică” s-a aflat în ultimele decenii în centrul fluctuațiilor reformatoare, ca „etichetă” pentru fenomenul reprezentat atât prin creșterea în importanță a semioticului și a pragmaticului (în filosofie și

cultură), cât și prin disprețuirea crescândă, dar nuanțată, a rațiunii ca *logos* în filosofia comunicării. Născută la confluența dintre critica fundamentului, a realismului, a raționalismului și a reprezentationalismului, „cotitura lingvistică” trebuie să răspundă provocărilor generate de faptul că se sprijină pe filosofia analitică pentru a promova (noi) concepte (integrative) ce riscă să se impună ca nouă hegemonie filosofică și poate epistemologică, în care context, în mod „rortian”, nici un vocabular nu este de disprețuit, ci de (re)valorificat în mod postmodernist, narativ, relativ și intertextual.

Discursul miciei narațiuni este o reacție la reificarea limbajului. Rorty, prin cotitura lingvistică, analizează acest fenomen. El consideră că atât Wittgenstein cât și Heidegger au contribuit în mod esențial la abordarea limbajului ca obiect de studiu. Ambii caută o nouă manieră de a face filosofie: „Dar în timp ce Wittgenstein a avansat în direcția pragmatismului (dinspre *Tractatus...*, dinspre tentativa de a depista imaginea inefabilă a lumii – n.m.), l-a întâlnit pe Heidegger venind din sens opus – retrăgându-se de la pragmatism – în aceeași dipozitie de escapism¹ în care fusese scris *Tractatus...*-ul încercând să redobândească în „gândire” acel tip de sublim pe care tânărul Wittgenstein îl găsisese în logică.”² Cercetători ca Thomas Eckman Jørgensen și Bo Stråth de la European University Institute, fără a se referi direct la Rorty, văd, în orice poziție de o asemenea factură, paradoxal, o reminiscență a modernismului, deoarece se consideră că pragmatismul este „un progres” față de esențialism, sau, mai general, se consideră că această cotitură lingvistică, ce pune limbajul în situația fundamentală de element constitutiv al socialului, e superioară oricărei alte metode de cercetare sau oricărei alte paradigme, în loc să le considere căi complementare, „egale”, de a rezolva problemele.³

¹ Autorul înțelege prin termen fuga de realitate, concentrarea asupra unei situații sau activități imaginare.

² R. Rorty, *Eseuri*, vol.II, București, Editura Univers, 2000, p.90.

³ Acești autori (Jørgensen și Stråth) observă faptul că sub numele de „cotitura lingvistică” se înțelege și metoda sau o gamă metodologică de urmărire a limbajului, identității, simbolurilor și construcțiilor sociale, presupunând fie că limbajul este mijlocul de a comunica și explica o realitate altfel inaccesibilă, fie că realitatea socială funcționează ca un limbaj, unde semnificația este produsă de o „gramatică” subiacentă. Din această perspectivă, „cotitura lingvistică” este și o „cotitură culturală”. Dificultățile de a explica raporturile dintre limbaj și referința tangibilă a acestuia, tendința de a considera în cele din urmă limbajul ca pe un sistem arbitrar și independent de reprezentare, unde referința e considerată o conexiune mai laxă între reprezentarea lingvistică și realitatea pe care o reprezintă, mediata de practicile sociale (modalitate de a ameliora constrângerile unei viziuni „prea”

Prin discursul micii narațiuni se pune la încercare în filosofia comunicării viziunea modernistă, caracterizată, spre exemplu, prin încrederea în posibilitatea perfecționării nelimitate a limbajului (Peirce, Frege, Russell, Montague, Carnap, Hintikka, Chomsky, Saussure, ale căror perspective totuși complexe și diverse pot fi corelate după expresia lui Wittgenstein-I¹, deoarece „tot ceea ce poate fi spus, poate fi spus clar”). Richard Rorty vorbește despre aspirația la un limbaj „care nu poate primi nici o strălucire amăgitoare, care nu necesită nici o interpretare, ce nu e de pus în perspectivă, față de care generațiile viitoare să nu zâmbească disprețuitor. Există speranța unui vocabular în mod intrinsec evident și final nu doar cel mai cuprinzător și mai fructuos pe care l-am putut ivi până acum”.² Avem de-a face cu o viziune despre comunicare, despre gândire, dar și despre lume, de obicei echivalată cu esența modernității. Reprezentative sunt aici operele produse în Cercul de la Viena și cele ale lui Carnap, emițând teze și argumente conform cărora este posibilă unificarea întregii cunoașteri într-o singură „Teorie Adevărată”.

Construcția teoretică și astfel textele despre lume ca și textele despre texte se bazează pe un set de presupoziii de factură modernistă. În primul rând, este ceea ce s-ar putea denumi „chosismul”. Adică, se consideră că lumea este un ansamblu de lucruri (în franceză, „choses” fiind „lucru”) ce au anumite proprietăți și pot suferi anumite schimbări. În cadrul acestei presupoziii limbajul e doar o oglindă a lumii (lucrurile sunt reflectate de substantive, proprietățile de adjective, procesele și acțiunile de verbe).

În al doilea rând, viziunea modernistă presupune „izomorfismul structural” dintre limbaj și lume. Se consideră că erorile de reprezentare nu țin de natura limbajului, ci de utilizator. O altă presupozitie caracteristică pentru această viziune este „traductibilitatea universală”, ce poate fi înțeleasă pornind de la următorul citat din Wittgenstein-I: „Așa cum

lingvistice despre țesătura socială) – sunt comune atât paradigmei, cât și metodei denumite „cotitură lingvistică”, o amplă sursă de confuzii (postmoderniste).

¹ Wittgenstein-I adică, L. Wittgenstein cel din *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 1991.

² Citatul fiind lăsat în limba engleză în multe texte românești mai serioase îl prezint aici ca atare pentru a corecta eventuala lui sărăcire prin traducerea pe care am întreprins-o: „which can receive no gloss, requires no interpretation, cannot be distanced, cannot be sneered at by later generations. It is hope for a vocabulary which is intrinsically self-evidently final, not only the most comprehensive and fruitfully vocabulary we have come up with so far.” R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, 93 sq.

limbajul notelor muzicale poate fi tradus în cel al plăcii de patefon, așa toate limbile pământului sunt intertraductibile, căci, reflectând aceeași realitate, conțin o armonie prestabilită”. Așadar, eșecurile sunt puse pe incompetența traducătorului, sau pe o rea-credință.

Un alt aspect caracteristic pentru abordarea unui demers modernist, deopotrivă în raport cu lumea și comunicarea, este „esențialismul”. Din această perspectivă, utilizarea cuvântului „emană” sens (inerent) și în același timp se și bazează pe sensul „emanat”. Expresiile se consideră într-un mod dualist (și platonician, sau și russellian) având o extensiune (o referință) și o intensiune (un sens). La noi, A-P Iliescu consideră că ideea de esență se păstrează în paradigma raționalistă sub forma intensiunii.

Cât privește „intelectualismul” viziunii, el constă în convingerea că intensiunea, adică sensul cuvântului, determină extensiunea, adică referința sa și astfel stipulările logice, deoarece sunt intensionale, sunt primordiale în raport cu aplicarea expresiilor (cu extensiunile). Ca urmare, se susține și autonomia semanticii în raport cu pragmatica (adică, marginalizarea interesului pentru tot ceea ce înseamnă utilizarea psiho-socială a limbajului, pentru „viața limbii”). Consecința aspectului este competența lingvistică ca efect exclusiv al unor competențe intelectuale.

Tot ca parte a viziunii moderniste (analitică și raționalistă), avem trăsătura desemnată prin sintagma „universalitatea limbajului”. Limbajul se bazează pe sens care este trans-contextual ținând de stipulații logice, universale. Gânditorii au fost de aceea tentați să „distileze” un limbaj ideal: filosofico-matematic (Leibniz), matematic (Hilbert), pornind de la perspectivele deschise de către fizică (Carnap), fie unul logico-simbolic (Frege). Au existat tentații extrem de diverse, de la recuperarea limbii adamice, la inventarea unei limbi universale (esperanto sau o limbă de largă comunicare, LWC). Gânditori din sfere extrem de diverse au fost captivați de un asemenea demers. A pornit într-o astfel de explorare semioticianul Umberto Eco în cartea sa intitulată chiar așa, *În căutarea limbii perfecte*.¹ Studiul său arată că utopia unei limbi perfecte este o preocupare caracteristică în special (dar nu exclusiv) culturii europene. El este preocupat de redescoperirea unor limbi istorice, considerate originare sau mistic perfecte (ebraica, egipteana, chineza), sau de reconstruirea unor postulate

¹ Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, traducere de Dragoș Cojocaru, Iași, Editura Polirom, 2002.

limbi originare (indo-europeana), ori de limbile artificial construite manifestând perfecțiunea fie prin funcție, fie prin structură, fie prin universalitate, fie prin pretinsa practicitate. După analistul politic american S. Huntington, în contextul globalizării stilurilor de viață, ceea ce s-a realizat pe parcursul timpului a fost comunicarea interculturală prin *lingua franca*: latina în perioada clasică și medievală a Europei Occidentale, franceza în preajma revoluțiilor pașoptiste, a modernității, swahili în mai multe zone africane. O *lingua franca* nu depășește diferențele ci le perpetuează. Lingvistul Joshua Fischman arată că o limbă este acceptată ca *lingua franca* doar când este percepută ca „dezeticizată” nu ca purtătoare de ideologie, etnicitate, religie, deci nu ca un atentat la identitate.¹ După părerea mea, există alte două interpretări care se pot susține, nu neapărat opuse celei susținute de către Fischman. În prima, este vorba despre o coagulare, precum și despre o reorganizare a propriei identități după vectori culturali hegemonici. În ultimele patru decenii engleza a devenit hegemonică odată cu hegemonia crescândă a SUA. Într-o a doua interpretare, este vorba despre eficiența simbolică a mitului american, sau „a visului american”, fundament al unui orizont de așteptare deschis odată cu limba în care s-a născut și-n care ființează, „cuceritor” și „universal”. Ideea de substrat este că oricine poate reuși și dacă vrem, ca o primă etapă, oricine poate deveni american, de unde subtextul cu toții nu suntem altceva decât potențiali americani, într-o etapă următoare, îndeplinindu-ne visul.

Un alt precept al viziunii moderniste ar fi „ordinea universală”. Explicația constă în sublinierea că, în conformitate cu Cercul de la Viena, deoarece realitatea este ordonată, atunci „orice este accesibil oamenilor” (Manifestul Cercului de la Viena). În acest sens, cazurile problematice ale comunicării pot fi marginalizate, fiind ne semnificative, căci avem reguli standardizate ce permit o reprezentare ordonată, logică a lumii prin limbaj. Eșecurile în comunicare sunt niște efecte minore ale unor situații minore, ce pot fi depășite printr-o ordine și logică prezente în limbaj într-un mod mai pregnant.

Viziunea modernistă („clasică”) se bazează și pe „posibilitatea obiectivității depline”. Elementul subiectiv, dacă există, nu poate fi obiect al

¹ Conform sintetizării realizate de către Dumitru Borțun în lucrarea *Bazele epistemologice ale comunicării*, București, Editura Ars Docendi, 2002, p. 83.

cunoașterii, deci nu poate intra în spațiul posibilului cognitiv. Consecința este că avem iluzia unui triplu neutralism: al limbajului observațional în raport cu angajamentele teoretice, al limbajului științific în raport cu orientările de valoare, al oricărui limbaj în raport cu orice context social-istoric. În fine, un alt aspect specific modernității „clasice”, înrudit cu „intelectualismul” și cu „esențialismul” este „încrederea în progres și autoprogres” în ceea ce privește abilitățile de comunicare prin educare și autoeducare, constând, în principal, în ideea habermasiană a posibilității câștigării de competențe și îmbunătățirii performanțelor, prin bunăvoință și efort personal și în virtutea universalității cerințelor validității.

În raport cu toate aceste caracteristici ale modernității, prin discursul micii narațiuni se manifestă o criză a reprezentării și o criză a metafizicii.

2. Discursul noii epistemologii

Prin acest tip de discurs se evidențiază o criză a epistemologiei, mai exact o deplasare de accent dinspre epistemologie spre hermeneutică. Noua epistemologie operează cu noi modele cu valoare de exemplaritate – paradigmele diferenței.¹ Aceste paradigme ale diferenței își asumă roluri hegemonice temporale, mai modeste, adesea auto-critice și auto-ironice.

Noua epistemologie vehiculează conceptele principale ale paradigmatelor diferenței în comunicare, dintre care mai utilizate sunt: diferență, *différance*, deconstructivism, transversalitate. Primii doi termeni sunt distincți unul în raport cu celălalt. „Diferența” dezbătută în paradigmele diferenței este un concept mai larg decât cel al lui J. Derrida², *différance*, incluzând și contribuțiile altor autori – G. Deleuze, E. Levinas, J.-L. Nancy, J. Baudrillard – într-un demers de recuperare a ceea ce este particular, secundar și marginal în raționalitate, reprezentare, comunicare, cultură și societate.³ Todd May, în lucrarea sa *Reconsidering Difference*, încearcă să delimiteze domeniul de acțiune al acestui concept, pe de o parte printr-o privire critică, pe de altă parte printr-o abordare reconstructivă a

¹ Thomas Kuhn, „Noi reflecții despre paradigme”, în *Tensiunea esențială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 334-359.

² Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

³ Vezi și Virgil Nemoianu, *O teorie a secundarului*, traducere în limba română de Livia Szász Câmpeanu, București, Editura Univers, 1997.

filosofiei contemporane.¹ În principal, T. May consideră că este crucial ca perspectivele deschise de către autori, ca cei mai sus menționați, să fie comentate cu incoerențele pe care le incumbă, ca pe niște eșecuri filosofice deschizătoare de oportunități filosofice. Todd numește „holism contingent” abordarea reconstrucitivă prilejuită de abordarea critică a filosofiei contemporane. Conglomeratul investigat, format din fenomene cum ar fi „comunitate, limbaj, etică și ontologie” trebuie reconceptuat. Abordarea sa reconstrucitivă dorește o investigare a acestor fenomene păstrând „motivațiile” filosofiei contemporane, dar nu și rezultatele incoerente pe care le-au dovedit.

Demersul lui Jacques Derrida, pornește de la *différance* și se dezvoltă în metoda deconstructivistă. Axate pe meditația asupra a ce poate fi identificat ca fiind „altfel”, sau indeterminabil sau tradiționalist și „patriarhal”, pe o meditație asupra conceptului de *différance*, metoda deconstructivistă și lucrările lui Derrida în general, sunt prezente în criticile dezbaterilor actuale și adesea marginalizate ca fiind „impresionism” și „speculație”. În acest sens, lucrările postmoderniste ale lui Derrida fac ele însele obiectul recuperării de tip postmodern în filosofia comunicării, dinspre o marginalizare necuvenită, spre revalorizare.²

Noțiunea de *différance* propusă de către Derrida este centrală postmodernismului, prin aceea că ea capturează demersul de subminare a presupuzițiilor metafizice și logocentrice comune structuralismului și fenomenologiei. Postmodernismul este în acest sens și post-fenomenologie. Atât structuralismul, cât și fenomenologia, sunt supuse unor transformări revoluționare în ceea ce privește corelarea adevărului (și a originii sale) cu logosul, precum și în sprijinirea lor pe o privire către lume bazată pe opoziții binare, în care „primul” termen este mereu privilegiat și încărcat cu multiple conotații pozitive, raportat la cel de-al doilea, mereu subordonat, dar și negativ, corupt sau cel puțin incomplet în raport cu primul.

Astfel, întotdeauna spunem, gândim și ne construim discursurile și argumentațiile pornind de la opoziții binare, spre exemplu, de la cea dintre

¹ Este un demers similar cu cel al Angelei Botez, în investigarea conceptelor integrative postmoderne. Angela Botez, *Concepte integrative antice, moderne și postmoderne*, București, Editura Semne, 1998.

² Un tip aparte de deconstructivism întâlnim în opera lui Jean Baudrillard. Vezi în special lucrarea Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, editată de Sylvère Lotringer, trad. Bernard și Caroline Schutze, New York, Semiotext(e), 1988.

„bine” și „rău”, civilizația și cultura umană fiind construite pe valorizarea „binelui”, primul termen al opoziției binare. În filosofia comunicării (și a identității), cunoscută și ca *discourse theory*, E. Laclau și C. Mouffe propun conceptul de „antagonism”, care recuperează și duce mai departe pe cel criticat de poststructuralism, de „opoziții binare”. Dacă opozițiile binare din structuralism erau stabile și definitive și mereu corelate doar câte două, aici antagonismul corelează mai multe elemente cu identități pe deplin constituite dar nu finale și definitive. Astfel, în *discourse theory*, elementele aflate în opoziție sunt dinamice, se întâlnesc și se combină, sau se articulează în mod tensionat, în discursuri. Ca urmare a acestei articulări tensionate, tocmai opoziția lor este dinamică și relativă, tocmai identitatea lor este provizorie și probabil în schimbare. Elementul comun rămâne acela că elementele aflate fie în antagonism, fie în opoziție binară, au nevoie unele de altele pentru a-și clarifica identitatea și pentru a se preciza prin discurs, prin comunicare.¹

Dihotomiile structuraliste sunt printre primele conceptualizări atacate prin noua epistemologie (și prin discursul noii epistemologii), dar și prin deconstructivismul generat de ideea de *différance* în special. Ca urmare, „subminările” postmoderne acționează în principal în cele patru domenii de intervenție pentru *différance*: între vorbire și scriere, privilegiind scrierea, între substantive și verbe, ca un termen pentru ceva ce poate fi la un moment dat o acțiune, între domeniul sensibil și cel inteligibil, între cuvinte și concepte, nefiind nici cuvânt nici concept, ci așa propune, o dispoziție de conceptualizare prin evitarea trapelor gândirii „leneșe”, tributară automatismelor și resorturilor filosofiei clasice. Demersul deconstructivist lansat de către Derrida este orientat împotriva aroganței totalitare a Rațiunii, indiferentă la tot ceea ce nu se potrivește în tipare, indiferentă în raport cu alteritatea. Dar, în egală măsură, demersul lui Derrida are o valoare de utilizare care îl califică drept (post-) pragmatism.

R. Barthes deschide o perspectivă interesantă despre dinamica existentă între cultură și cunoașterea științifică. Trecerea de la viziunea modernă asupra științei, care înlocuise rolul mitologic al religiei și care oferea speranța rezolvării tuturor problemelor, la cea contemporană, în care

¹ Vezi lucrările: Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, NLB, 1977, Ernesto Laclau și Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, 1985, precum și Ernesto Laclau (editor), *The Making of Political Identities*, Verso, 1994 și Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, 1996.

funcțiile științei sunt privite cu prudență, se poate dezvolta și prin intermediul filmelor. Oamenii de știință nu mai sunt prezentați în mod exclusiv ca eroi pozitivi, ci pot fi și eminente întunecate, care duc la dezastrul omenirii prin cercetări pline de știință, dar lipsite de conștiință. Oamenii de știință pot fi și eroi ai mitologiei conspirațiilor, nu doar ai mitologiei salvatorului. Aici apare și importanța cotiturii etice. Pe măsură ce suntem acaparați de cuceririle științei și ale noilor tehnologii rolul eticii este din ce în ce mai important, încă din primele faze ale oricărui demers epistemologic. Este de subliniat încărcătura etică a noii epistemologii.¹

Gene Gendlin² abordează o concepție particulară despre ființa umană, considerată ca o „cantitate” implicată în științe și instituții. În același timp acest implicit nu se referă la o ființă concretă, ci mai mult la o ființă generică, în timp ce întreaga mișcare umanistă a reprezentat o tentativă de a menține viu sensul unei ființe umane care este considerată cu mult mai mult decât o pot spune teoriile pe care ne bazăm cercetările. Acest aspect este totodată etic și pragmatic.

Cum ne putem înțelege propria înțelegere, se întreabă Gendlin? Abordarea sa constă în a încerca să înțelegem într-un mod diferit tocmai înțelegerea. Avem nevoie de o altfel de știință despre ființele umane, care pornește de la a realiza că acea persoană din fața noastră, ce ne poate deveni obiect de studiu, este mult mai complexă, mai „încurcată”, dar și mai înțeleaptă decât ne-o arată conceptele. Aceasta ar fi și „noua știință”, o știință poziționată la interfața dintre concepte și noi înșine, omul, ființa umană, acest dificil obiect de studiu.

Interfața este aria de studiu a măsurii și modalității în care conceptele conectează, deschid lucrurile, ne fac să simțim, să vedem, să fim, să facem,

¹ Aceste idei reies ca o sinteză a următoarelor lucrări: Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, New York, Hill and Wang, 1972; Roland Barthes, *Critical Essays*, trad. Richard Howard, Evanston Illinois, Northwestern University Press, 1979; Roland Barthes, *The Semiotic Challenge*, trad. Richard Howard, Berkeley, University of California Press, 1994.

² Eugene T. Gendlin și-a luat doctoratul în filosofie la University of Chicago, unde a și predat din 1963 până în 1995. Munca sa filosofică privește în special relația dintre logică și explicația experimentală. Complicațiile legate de implicit nu poate fi reprezentată, dar funcționează în anumite modalități concrete în relație cu discursul filosofic. Astăzi, aplicațiile unei „filosofii a implicitului” are aplicații importante în multe domenii. Printre lucrările sale cele mai cunoscute ar fi *Experiencing and the Creation of Meaning* și *Language Beyond Post-Modernism: Saying and Thinking in Gendlin's Philosophy* (editat de David Levin) ambele la Northwestern University Press, 1997. Este recunoscut pe plan internațional ca filosof și psiholog.

mult mai multe, datorită utilizării unui anume concept sau unor concepte anumite, sau ne desparte de noi înșine și de cealaltă persoană? În noua epistemologie conceptele trebuie văzute cu atât mai mult ca uneltele care ne fac capabili să facem ceva ce nu am putea face în absența lor. Este o epistemologie în care se merge „înainte și înapoi” între mașinările conceptuale și ființele umane concrete.

Noua epistemologie nu este un atac la adresa științei. Lui Gene Gendlin¹ îi place să precizeze chiar că fără știință nu am putea avea nici măcar lumină, sau avioanele nu ar circula pe căile aeriene. Deși este o problemă cu această abordare științifică care reduce totul la grafice și matematică, aceasta este totuși cea mai de succes știință pe care a avut-o vreodată omenirea. Această știință uzuală, ce divide totul în chestiuni de studiat și interpretat în mod separat, de înțeleșuri separate a reputat totuși destule succese. Problema a reprezentat-o mereu tentativa de a pune la loc piesele studiate, deoarece se obține mai puțin decât ființa de plecare. Dacă s-ar fi studiat mereu numai obiecte, ca în cazul ceasurilor, ca să dăm din nou exemplul lui Gene Gendlin, atunci nici nu am fi întâlnit această problemă. Știința reductivă și matematizată nu se aplică prea eficient la studiul ființelor vii.

Ecologia oferă într-o anumită măsură un exemplu bun pentru o abordare științifică opusă, holistă. Trebuie înțeles întregul, fiindcă înțelegerea părților nu ajută suficient de mult. Gene Gendlin dă exemplul oamenilor de știință care studiau pescuitul în apele de coastă Newfoundland. „Am făcut toate testele, spuneau ei, totul este în regulă, peștii sunt sănătoși. Sunt la fel de numeroși ca acum 20 de ani.” Ecologiștii spuneau însă că „în 3 ani peștii vor dispărea.” După 3 ani, într-adevăr, peștii au dispărut. Cum de-au știut? Au studiat întregul sistem și au urmărit unde se împerechează peștii, ce mănâncă și de ce fel de aer au nevoie pentru a respira.

Cu toate acestea, ființele umane dispar din toate științele. „Studiem genele, vindem ovule femeiești și luăm medicamente despre care nu știm

¹ Gene Gendlin, *A Process Model*, Northwestern University Press, 1981. Vezi și *Experiencing and the Creation of Meaning* și *Language Beyond Post-Modernism: Saying and Thinking In Gendlin's Philosophy* (editată de David M. Levin), Northwestern University Press, 1997.

chiar exact ce ne vor face,” glumea Gene Gendlin la o conferință susținută în 2006 cu prilejul unei distincții primite din partea Asociației Americane de Psihologie. El observă că în știința holistă oamenii apar episodic, dar se pierd în vastul sistem în care sunt incluși, așa că „nu sunt nici acolo”.

Abordarea pe care autorul o propune este numită „proces”, prin care Gendlin înțelege în mod particular „eveniment”, într-o accepțiune personală. Astfel el arată că putem fi preciși în abordarea unui proces, dar nu în ceea ce privește părțile procesului, fiindcă acestea se schimbă, și nici în ceea ce privește întregul context în care se găsește procesul-eveniment. La acest autor, un proces are anumite repere, pe care le putem specifica pentru a preciza în ce condiții se obține acel proces și, mai important, care sunt rezultatele sale.

În această perspectivă, devine interesantă interfața dintre concepte și ființele luate în studiu. Orice lucru viu, orice ființă, orice țesut este din perspectiva lui Gene Gendlin deja o interacție: un proces. În accepțiunea clasică, ființele umane și-au pierdut instinctele și sunt doar „produse culturale”. Sunt mai complexe, diversificate, având anumite „rutine culturale”. Organizarea internă, biologică, își spune cuvântul în ceea ce privește și aceste rutine culturale care s-au precizat într-un mod evoluționar.

Gene Gendlin consideră că este total fals că nu am avea corpuri care ne spun ce să facem. Spre exemplu, la întâlnirea cu cineva cunoscut zâmbim sau evităm persoana, după imbolduri „corporale” în egală măsură cu cele „culturale”, care se regăsesc întrupate. Autorul susține o perspectivă holistă, în spiritul „cotiturii corporale” de care vorbește și Ramsey E. Ramsey în lucrările sale de filosofia comunicării. Din această perspectivă el susține, în contextul descris de exemplul anterior, că este nevoie de întregul tău organism pentru a putea produce exact acel zâmbet de care este nevoie în situația în care întâlnim o persoană agreată.

O idee fundamentală între cele argumentate de către Gendlin este și aceea că excedăm în mod constant cultura. Orice fleac și orice gest este important, acestea fiind, în accepțiunea lui Gene Gendlin, ceva „precultural”, pentru că au contribuția țesuturilor și a vieții animale, fiind cultură și chiar post-cultură, sau niște aspecte poate chiar mai complicate decât cultura însăși. Această perspectivă amplă asupra culturii reprezintă de altfel o poziție specifică postmodernismului și noii epistemologii.

Noua epistemologie are nevoie să folosească acele concepte care specifică aceste procese, care se pot „mișca” dincolo de orice concepte „clasice”. „Transversalitatea” este un astfel de concept, joc de limbaj pentru paradigmele diferenței în filosofia contemporană a comunicării. Acest concept fiind un răspuns la criza raționalității este, în același timp, și un rezultat al rediscutării diferenței, întâlnit în literatură sub diverse etichetări, de la „polimorfism”, la „holism contingent”. Întrebarea centrală pentru problematica discursului noii epistemologii rămâne următoarea: „Suntem prizonierii propriilor noastre mașinării conceptuale?”

3. Discursul etic postmodern

În timp ce în centrul prefacerilor reformatoare sau, de la caz la caz, revoluționare ale cunoașterii - ale științei, epistemologiei și filosofiei - se află interesul pentru semiotic și pentru filosofia comunicării, în centrul preocupărilor filosofiei contemporane a comunicării se află interesul pentru pragmatic, particular, pentru uman și pentru etic. Comunicarea contemporană se vrea un dialog al particularităților umanului și ale omenirii, iar filosofia contemporană a comunicării se concentrează tocmai asupra acestor interese de comunicare (particularizând și, inevitabil, reducând, spre exemplu, umanul la problematica universalilor pragmatice ale comunicării, la cea a praxisului comunicațional, la ironism, la feminism, sau – fără a epuiza aici particularismele filosofiei comunicării – la problematica suferinței).

Într-o perspectivă postmodernă, Gilles Lipovetsky surprinde și analizează convulsiile fenomenului etic, aparte prin implicațiile profunde și în privința înțelegerii comunicării. Autorul identifică tocmai acest paradox la care m-a condus studiul articulației dintre modernism și postmodernism în filosofia comunicării, și anume faptul că societățile occidentale contemporane și discursul lor postmodern, dezinteresate de rigoarea de imperativ a datoriei, manifestă totuși o mare apetență pentru elaborarea de coduri etice. El subliniază diversitatea, specificitatea și eficiența acestor coduri etice, în foarte multe dintre situațiile și zonele - politice, sociale, culturale, economice - foarte concrete, pentru care au fost dezvoltate. Autorul începe cu studiul schimbării reperelor culturale majore în evoluția

occidentală spre modernitate, al trecerii de la imperativele venerației divine, la cele ale rațiunii morale, ceea ce a condus și la legitimarea preocupării omului pentru drepturile sale, creând o cultură a modernității în care nu datoria, ci dreptul, este „faptul moral fundamental și absolut” (Leo Strauss).

Până la omologarea „drepturilor suverane ale individului”, precizează Lipovetsky, urmărind istoria gândirii politice, și în procesul de impunere a eticii laice ca bază pentru orânduirea socială, îndepărtarea societății de sacral de tip religios, a avut ca urmare sanctificarea obligațiilor politice (spre exemplu, a datoriei de a muri pentru patrie, ori a celei conform căreia individul trebuie să se pună, cu precădere, în slujba interesului general). Aceste obligativități „sacre” au fost comentate și legitimate în filosofia politică, fie în paralel, fie în relație cu afirmarea drepturilor naturale ale omului.

Astfel, discursul etic postmodern, prin prisma lui Lipovetsky, înseamnă o îndepărtare dramatică de cultul datoriei laice. Acest discurs este acela al importanței din ce în ce mai mare pe care o capătă istoria individuală. Relativizarea imperativului moral laic a avut loc odată cu creșterea preocupării pentru drepturile individului, astfel încât căutarea fericirii a ajuns să capete pentru moderni greutatea unei legi naturale.

Ca o ilustrare a acestui fapt, el urmărește evoluția moralismului sexual, cu multitudinea sa de legi și norme pline de rigoare, în confruntarea sa cu manifestări ale libertății de expresie (încă de la începutul secolului al XVIII-lea, după cum precizează autorul francez), ori cu manifestări ale valorificării sentimentului, sau cu cele ale dreptului de autodeterminare când este vorba de propriul corp, precum și a unor noi configurații familiale, mai puțin numeroase. Acest fenomen de transformare este studiat în continuare și în contemporaneitate, autorul observând că îngrijorarea manifestată de societatea post-moralistă, spre exemplu, față de problema avortului, a legitimat în mod categoric, pe de o parte, datoriile părinților pentru copii și, pe de altă parte, drepturile copiilor, aflate într-o continuă creștere a importanței.

Un alt exemplu semnificativ de schimbare a modului modern de raportare la datorie a individului este oferit și de discutarea fenomenului filantropic. Astfel, într-un spirit pe deplin modern al cultului datoriei, filantropia era văzută ca „voință de a zdrobi viciul”. Însă, după însușirea

lecției Luminilor, în utilitarismul acesteia, filantropia va fi considerată mai degrabă o acțiune „sanitară”, de o natură reformatoare pentru sfera socială.

Lipovetsky subliniază că astăzi se comunică și o importantă schimbare de repertoriu: cuvântul „trebuie” nu mai are conotații eroice și nici „datoria” nu mai capătă majusculă onorifică, nici în practica socială, culturală sau politică, așa cum se întâmpla cu vreo două secole în urmă. Tendința dominantă este dictată de diverse imperative foarte actuale: de „valori individualiste și hedoniste”, de „spectacol”, de „consumul interactiv și festiv de bune sentimente”, de „calitatea vieții și realizarea personală”.¹ Ce anume „să nu faci”, de o natură etică și nu morală, preocupă individul și societatea mai mult decât „trebuie să...”, în această cultură occidentală contemporană pe care autorul o numește „post-moralistă”, nu fără a preciza că aceasta nu este totuna cu o cultură „post-morală”, în care morala nu își mai găsește nici un loc și nici un impact.²

Fericirea subiectivă apare, ca la Rorty, în postura discursului cel mai important, ca aspect etic profund al democrațiilor liberale contemporane. Dacă într-un „prim moment al democrației”, în democrația cultului datoriei, importanța acordată obligativității absolute mergea până la uitarea de sine, momentul prezent relevă niște democrații liberale în care fericirea subiectivă impune un respect incontestabil în societate, constituind o importantă parte a însuși fundamentului său cultural.

Relativa autonomie a plăcerii față de normele morale este constatată în paralel cu observarea unui tip aparte de moralism, care are drept consecință suscitarea indignării generale îndreptate, spre exemplu, împotriva avortului sau a pornografiei, îmbrăcând mai degrabă aspectul unui extremism decât al unei manifestări a spiritului virtuos. Autorul atenționează că aceeași societate actuală alergică la prescripția sacrificiului este și o societate a ideilor marxiste, freudiene, nietzscheene și structuraliste,

¹ Împotriva lamentărilor obtuze privind decăderea culturii contemporane, v. și punctul de vedere al lui P. Bruckner.

² Totuși, așa cum arată din perspectivă fenomenologică și Peter L. Berger în lucrarea *The Homeless Mind* (1973), tocmai datorită pluralității identităților datorate complexității sociale, hedonismului și spectacolului zilnic, omul actual are nostalgii, nu se simte tocmai acasă nici în societate, nici în univers. Sau, ca în analizele cultural antropologice efectuate de Mary Douglas încă din 1970: „mobilitatea socială și geografică detașează oamenii de comunitatea lor originară ... și iată oamenii care trăiesc folosind vorbirea elaborată cum revăd și revizuiesc categoriile de gândire existente. A provoca ideile primite de-a gata reprezintă pentru ei sarea și piperul. Ei (sau ar trebui să spun noi?) practică o detașare profesionistă față de orice model dat de experiență. (*Natural Symbols...*, p.31)

în care fervoarea etică nu este altceva decât soluția de a scăpa de discursul alienant al moralei (dar nu vreo nostalgie după morală, în alte cercuri decât cele extremiste).

Suferința nu își are locul în construcția ideatică a lui Lipovetsky. La acest autor, spre deosebire de Rorty, goana după satisfacție personală, unește în mod paradoxal oamenii într-un larg spectacol al drepturilor democratice. Într-o cultură cum e cea de tip occidental, dominată de consum și publicitate, „relațiile cu semenii noștri sunt mai puțin sistematic reprezentate și valorificate decât relațiile dintre oameni și lucruri”.¹

Cum ar putea fi un astfel de context favorabil fervorii etice? Hedonismul, amprenta caracteristică acestei culturi contemporane, postmoraliste, de tip rezonabil, este, în opinia lui Lipovetsky, rezultanta compunerii a două „tendințe antinomice”. Pe de o parte, se remarcă tendința de cedare relaxată la plăcerile imediate: sex, droguri, pornografie, sete de obiecte și de programe mediatice („consumerism”).

Ca manifestare a cultului individualist, acest gen de manifestare, acest hedonism subminează valoarea reprezentată de muncă, sprijinind fenomenele de desocializare și marginalizare a etnicilor din marile metropole sau a exclușilor din suburbii. Pe de altă parte, tot o expresie a hedonismului este considerată și obsesia calității și a excelenței: în ceea ce privește gestionarea timpului și a corpului propriu, dar și în atingerea profesionalismului (în primul rând în profesie și, în general, în tot ceea ce se întreprinde).

Discursul etic postmodern aparține „zappeur-ului” (care abuzează de telecomandă), mai degrabă anxios și stresat decât cu o conștiință încărcată. Pentru acesta datoria este doar o opțiune între altele, și lipsa expresiei fericite, ori faptul că nu se prezintă chiar în bună formă fizică, se pot constitui, astăzi, într-un blam real. Datele statistice și corelațiile dintre fenomenele „postmoraliste” analizate, îl conduc pe autor la concluzia paradoxală că, o dată cu orizontul rigorilor morale, pare să se îndepărteze și cel ludic. Nu toate tabuurile au fost înlăturate, spre exemplu, o dată cu revoluția sexuală a anilor 1960-1970, care a marcat într-un mod atât de important eticile în cultura modernității. Poate ceva mai puțin drastice, și

¹ Vezi și aspectele despre comunicarea publicitară astăzi, la subcapitolul *Relația dintre comunicare și putere*.

funcționând doar ca micro-excluderi, au fost reintroduse însă anumite discriminări, chiar dacă unele mai puțin categorice, și niște coduri mult mai specifice și mai nuanțate despre ceea ce se poate accepta și ce nu în societatea contemporană.

În discursul etic postmodern se observă coexistența individualismului hedonist cu redimensionarea și revigorarea preocupării pentru celălalt. Pe de o parte, obsesia calității și a excelenței guvernează nu doar profesia, ci, mai mult, atât relațiile personale, cât și cele de familie: „cu cât Narcis se cufundă în el însuși, cu atât visează la o îndelungată viață în doi”.¹ Pe de altă parte, neoindividualismul înflorește. Persoana se vrea cât mai eficient protejată prin lege în multitudinea de drepturi de a dispune de sine. Discursul etic postmodern evidențiază un proces de legitimare socială a eutanasiei eliberatoare (dar nu și a sinuciderii), a schimbării sexului, a comercializării de organe.

Discursul etic postmodern arată și convulsiile societății contemporane între hedonism și supercompetitivitate, între toleranță și extremism. Față de aceste repere se ordonează discursul etic postmodern, pe care îl consider o argumentație lucidă împotriva intonării imnului decadenței cotidiene a societății liberale. În primul rând, valorile nu s-au prăbușit și nici credințele n-au devenit brusc echivalente. În al doilea rând, dată fiind complexitatea paradoxală a fenomenelor studiate, este necesar ca și demersul de analiză să fie unul ceva mai sofisticat.

Această abordare postanaltică mai sofisticată ne propune să ne oprim asupra câtorva mecanisme de transformare etică a societăților occidentale contemporane care merită reflecție. Valențele sociale ale democrației sunt mult mai puțin celebrate în societate decât sportul, buna formă fizică, festivismul, spectacolul mediatic, etc. Totuși, în acest context, spre exemplu, noile tipuri de management – considerarea părerii salariaților, „scurtarea” scărilor ierarhice, accentul pus pe auto-ortganizarea echipelor de lucru – au creat o întregă psihologie a „muncii pentru sine” și o nouă filosofie a întreprinderii, de natură să atenueze reducerea de tip capitalist a angajatului la simplu executant.

Este o modă sau un adevărat vector de restructurare a „pactului social” cu privire la decizie?, se întreabă cu luciditate autorul. Răspunsul său

¹ G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere și prefață de Victor-Dinu Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996, p.83.

este că efectul de restructurare a procesului de luare a deciziei este unul secundar, căci intenția transformatoare principală este aceea de îmbunătățire a imaginii întreprinderii. Se face loc „eroilor” și „campionilor”, dar ei nu evoluează numai pentru ei înșiși, ci oferă o alură mai „sportivă” imaginii de marcă a întreprinderii în schimbul a încă unui „focar de producție identitară”.¹

Prin aceste observații, discursul etic postmodern enunță apatia din democrațiile occidentale contemporane și arată în mobilizarea de tip descentralizat acele elemente complementare care dovedesc că cetățeanul are față de viața publică și față de dimensiunea morală a politicii poziția unui microbist. Dar același cetățean actual tinde să acceadă la competențe diverse – acesta a devenit jurist și competent în lobby. Ca urmare, democrația pe care un astfel de cetățean o promovează este „o democrație mai modestă”, benevolistă, etică și narcisistă, dar „dialogantă”.

Discursul etic postmodern este central în „democrația modestă”. „Democrația modestă” este caracterizată așadar, în tot ce ține de dialog, prin proliferarea codurilor și a comitetelor etice. Astfel, și în ceea ce privește mass-media, etica este „pe prima pagina”. Deoarece în „democrația modestă” nu capitalismul, ci mass-media este subiectul favorit al criticii sociale, fervoarea autocriticii este strategia retorică de reafirmare a profesiei, dar și o manifestare de narcisism a culturii instituțiilor de presă conform spiritului neindividualist al epocii. Pentru o societate dialogică viabilă, nu vor avea ecou simpla denunțare, în general, a superficialității societății, sau, în mod specific, a celei jurnalistice. Lipovetsky consideră însă că revigorarea presei scrise, emancipată de o „etică spinozistă”², de preocuparea „pentru dezvoltarea gustului pentru adevăr și a curiozității față de fapte”, de o cultivată inteligență profesională (cel puțin contrapondere pentru bunele sentimente) ar putea face mult pentru o democrație mai responsabilă, chiar dacă ea ar rămâne încă una „modestă”.

¹ Renaud Sainsaulieu și Denis Segrestin, în „Vers une théorie sociologique de l'entreprise”, *Sociologie du travail*, no.3, 1986, p. 341, *apud* G. Lipovetsky, *op. cit.*

² La Spinoza, etica presupune un raționalism fundamental: natura lumii este transparentă pentru intelect, așadar relațiile de dependență dintre idei, corespund dependențelor dintre evenimentele și stările din natură. Minte și materia sunt la Spinoza maniere diferite de a concepe într-un mod rațional singura realitate, eternă. Există și o singură substanță eternă, Dumnezeu, sub diverse manifestări. Monismul lui Spinoza descrie o lume rigidă și deterministă, în care libertatea își face loc doar din perspectiva posibilității eliberării de dorințe și emoții în a privi – filosofic – lumea.

Să însemne discursul etic postmodern o încercare de „reconciliere” a cititorului cu modul în care se prezintă democrația occidentală contemporană, în ideea că, în cele din urmă, s-ar zice că este un tip de societate „rezonabilă”? Încearcă filosoful francez s-o situeze cumva în afara discuției critice? Nu. Dacă discursul etic postmodern nu este nici alarmist și nici nu intonează refrenul decadentei, acesta nu este cu atât mai puțin o tentativă de a justifica, sau de a minimaliza problemele etice pe care le identifică pentru a le analiza cu toată seriozitatea. Dimpotrivă, potențialul de problematizare din aceste tensiuni etice care marchează discursul etic postmodern îmbogățește prin luciditate dialogul societății actuale cu sine, dialog care va da seama de profilul - poate chiar unul, din nou, foarte modern – al societății liberale dintr-un viitor apropiat.

Prin discursul etic postmodern se evidențiază faptul că problemele societății rămân cele moderne: polarizarea socială în bogați și săraci, sau în marginalizați, pe de o parte și în cei integrați și răsfățați, pe de alta. Înlocuirea imperativului datoriei cu cel al buneii gestionări validate din punct de vedere etic, lasă posibilitatea abordării mai sofisticate a unor astfel de probleme, atunci când nu oferă posibilitatea pierderii lor din vedere printr-un efect de fărâmițare, prin instrumentarea lor în raport cu o așa mare varietate de coduri etice (și tehnice).

În această varietate de concepții și coduri etice, în îndepărtarea variată de etica virtuții, în dinamica evoluție inegală spre etica drepturilor¹ există un pol diametral opus, cel semnalat de către E. Levinas, în transcenderea către „Altul” și către „Altceva”, reclamând „exigența de sfințenie”,² calea de mijloc fiind aceea a „răspunsului” potrivit al lui C.O. Schrag. În „zorii” unei epoci a conversației postmoderne generalizate, societatea pare mai destinsă, în efortul sporit datorat preocupării de a menține adeziunea membrilor săi. Arsenalul său de coduri etice care sprijină drepturile subiective domină astăzi cultura. Cu toate acestea, dincoace de spectacolul mediatic, idealismul (ca altruism) este mult prea discret, iar hedonismul nu domnește peste o lume fericită.

¹ Vezi Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Indiana, Notre Dame University Press, 1981 și comentariile lui Vasile Morar privind relația dintre etica virtuții și etica drepturilor în ceea ce privește calitatea ambelor etici de a fi alegeri raționale în *Etica afacerilor între virtute și alegere rațională*, în „Revista de filosofie”, 5-6/2005, p.785-800.

² E.Levinas, *Éthique et l'infini*, Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982, p.101, *sqq.* Vezi și comentariile lui V. Macoviciuc, *op.cit.*, 2000, p. 473-486.

4. Discursul ironist

Cât privește poziția ironistului relativist, nici acesta nu este pe deplin fericit, constatând tentativele postmoderne de a readuce filosofia la o practică „normală”. Îi displac noile „cuvinte suverane”. În termenii lui V. Tonoiu, „Îi displace ‘coerența’ propriei sale poziții atunci când aceasta este explicitată sub forma unei țesături de teze, concepte, problematici, teme și idei directe, în spațiul cărora ‘serioșii’ vin să-și instaleze mașinile lor de gândit”.¹

Discursul ironist este de analizat în contextul cotiturii politice. Cine sunt „ironiștii”? Spre deosebire de indivizii care se întâmplă să fie ironici, „ironiștii” pot fi recunoscuți după următoarele caracteristici: (1) Ea² are niște îndoieli continue și radicale privind vocabularul final pe care ea îl folosește în mod curent, fiindcă a fost impresionată de alte vocabulare, niște vocabulare luate drept finale de către oameni sau cărți pe care le-a întâlnit; (2) ea realizează că argumentul formulat în vocabularul ei actual nu poate nici garanta, nici dizolva aceste îndoieli; (3) în măsura în care meditează asupra situației ei, ea nu consideră că vocabularul ei este mai aproape de realitate decât al altora, fiind în relație cu o putere care nu-i aparține.³ Ironiștii înclinați spre meditație consideră că orice alegere între vocabulare nu se face nici în cadrul unui metavocabular neutru și universal și nici prin vreo încercare de a lupta pentru a depăși aparențele pentru a descoperi realitatea, ci pur și simplu este un mod de a înlocui vechiul cu noul. Ironismul ironiștilor este îndreptat spre propria lor persoană.

Ironiștii sunt sensibili la interpretarea și manipularea politică. Discursul ironist relevă faptul că orice poate fi făcut să se „prezinte” fie bine, fie rău, prin redescriere. În același timp, ironiștii nu pot alege între

¹ V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p.484.

² Este intenția consecventă a autorului. În text apare pronumele englezesc „she”. Pentru a reda ideea de deschidere feminină adusă de ironism, pe care o subliniază autorul și totodată pentru a nu forța spiritul limbii române, acolo unde nu s-a putut evita explicitarea de gen, termenul general de „ironist” a devenit „ironistă”, sau „ironista”.

³ Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p.46.

vocabulare finale și nu pot lua în serios, fiindcă termenii în care s-ar descrie sunt supuși schimbării, mereu contingenți și „fragili”.¹

Împotriva perspectivei comunitariste, discursul ironist oferă o perspectivă surprinzătoare asupra bunului simț. În accepțiunea aceasta bunul simț este opusul ironiei. Discursul ironist explică faptul că „a avea bun simț” nu este altceva decât legitimarea vocabularelor finale, a faptului că niște declarații formulate într-un anumit vocabular final sunt suficiente, și legitime, pentru a descrie și a judeca credințele, acțiunile și viețile acelor care folosesc vocabulare finale „alternative”. Anumite jocuri de limbaj sunt legitime în detrimentul altora, puterea manifestându-se prin descurajarea anumitor provocări argumentative. În acest context „al bunului simț”, redescrerea nu este posibilă, pentru că mereu se analizează descrierile vechi, acceptate, de bun simț, prin intermediul unor alte descrieri vechi, acceptate și de bun simț. Iar posibilitatea de a redescrere se situează la Rorty în miezul acțiunii politice liberale, reformatoare și responsabile.

Ironistul lui Rorty este un nominalist și un istoricist – crede că nimic nu are o natură intrinsecă, o „esență” reală². Astfel, pentru ironist, apariția unui termen ca „drept” sau „științific” sau „rațional” în vocabularul final de actualitate nu înseamnă și că știința sau raționalitatea ar putea ajuta pe cineva să ajungă mult dincolo de jocurile de limbaj ale vremii. Ironistul este îngrijorat că a fost inițiat în obișnuințele unei comunități greșite, învățat să joace un joc de limbaj greșit, devenind „un tip greșit” de ființă umană. Dar această îngrijorare este agravată de absența unui criteriu pentru ceea ce poate fi considerat greșit. Reformatorul rortian nu are siguranța de sine a moralistului de bun simț, însă are o anvergură etică. Este dator să reformeze neîncetat, să se adecveze neîncetat, să fie mereu actual, activ, implicat, într-un mod profund, fundamental și modest. Ironistul este autocritic din „temelii”: propria socializare și propriul vocabular final sunt cele vizate primele prin introspecție. Ironistul nu se poate „complace” în vreo situație „stabilă”: Rorty explică faptul că deși acest tip de ființă încearcă să își exprime mai articulat situația în termeni filosofici, se lovește mereu mai acut de propria lipsă de legitimitate în folosirea unor termeni ca

¹ Fragile sunt și ființele umane în special prin vulnerabilitatea în fața suferinței și a probabilității atât de mari de a fi umilite. (*Ibidem*, p.47 sqq)

² Termenul trebuie considerat cu o pregnantă încărcătură hegeliană.

„Weltanschauung”, „perspectivă”, „dialectic”, „cadru conceptual”, „epocă istorică”, „joc de limbaj”, „redescriere”, „vocabular” și „ironie”.

Împotriva perspectivei metafizice, în discursul ironist se insistă asupra următorului aspect: viața zilnică ne arată că este important ce limbaj se folosește și că ceea ce este „adevărat” depinde de limbajul folosit și de descrierea întreprinsă. De aici, și ceea ce poate fi impus depinde de descrierea folosită, de circumstanțe și context. În timp ce metafizicienii cred că, prin natura lor, ființele umane doresc să cunoască, ironiștii cred că prin natura lor oamenii redescrui ceea ce cred că știu, orientați și de interesele lor curente. Metafizicienii nu cred că ceva poate fi făcut să arate bine sau rău prin redescriere – sau, dacă îngăduie că acest lucru este posibil să se întâmple, deplâng acest fapt și se agață de ideea că realitatea ne va ajuta să rezistăm unor asemenea „seducții”, simple abateri de la vocabularul corect. Spre deosebire de metafizicieni, ironiștii nu văd în căutarea unui vocabular final (fie și în parte) o modalitate de a obține mai mult sau altceva decât un vocabular.

O altă caracteristică este aceea că ironiștii nu iau stadiul gândirii discursive drept *cunoaștere*¹, în orice sens care ar putea fi explicat prin noțiuni ca „realitate”, „esență reală”, „punct de vedere obiectiv” sau „corespondența limbajului cu realitatea”. În această perspectivă, ironiștii nu cred că reflectarea realității poate fi guvernată de criterii. Criteriile, în opinia ironiștilor, nu sunt nimic mai mult decât „platitudini” ale bunului simț. De aici apare, arată Rorty, îndatorirea ironiștilor de a se distanța de propriul limbaj pentru a-și adecva, sau repara, după caz, mașinăriile conceptuale.² În

¹ Cu italice în textul lui Rorty.

² După o idee expusă de filosoful american Eugene T. Gendlin, recunoscut în lume atât ca filosof, cât și ca psiholog, are titlul de doctor în filosofie de la Universitatea din Chicago, unde a și fost profesor universitar din 1963 și până în 1995. A fost premiat de trei ori de către Asociația Americană de Psihologie pentru contribuțiile sale la dezvoltarea psihologiei experimentale. Pentru filosofia contemporană importante sunt *Experiencing and the Creation of Meaning* și *Language Beyond Post-Modernism: Saying and Thinking In Gendlin's Philosophy* (editată de David M. Levin), ambele publicate la Northwestern University Press, 1997. Opera sa filosofică este centrată pe studiul relației dintre logică și explicația experimentală. El nu este totuși un adept orb al experimentului – după cum nu este nici un adept orb al postmodernismului – în sensul considerării unei complexități implicite, existentă în orice obiect de studiu. Deși nu poate fi reprezentată, complexitatea aceasta funcționează în modalități specifice, în relație cu discursul filosofic. Dezvoltă filosofia implicitului importantă în multe domenii (ecologie, comunicare, hermeneutică, psihologie, psihoterapie...), conform căreia ființa umană este cu mult mai mult decât pot cuprinde teoriile.

acest sens, ironiștii consideră marile cărți (ca cele scrise de Pitagora, Platon, Milton, Newton, Goethe, Kant, Kierkegaard, Baudelaire, Darwin, Freud) redescreri, exponente ale unor tradiții, ce pot fi modificate în vocabularul propriu. În același timp, metafizicienii consideră că marile cărți sunt ocazii pentru a recunoaște vocabularul final perfect atunci când îl auzim (Kierkegaard). Dacă metafizicianul presupune că tradiția nu poate ridica probleme de nerezolvat, ironistul se simte dator să problematizeze tradiția.¹

Pentru discursul ironist, căutările unui vocabular final nu sunt destinate a converge: generalitățile sunt platitudini de evitat. Solidaritatea nu este de căutat și nici de obținut în virtutea platitudinilor, ci în virtutea capacității comune tuturor oamenilor de a suferi și de a resimți umilința. Din moment ce nu există vocabulare finale absolute ce ar putea fi ridicate la rang de criterii, pentru ironiști temeiul solidarității trebuie să fie non-verbal și de aceea va fi mai profund și mai solid.

Noțiunile general acceptate sunt nu numai platitudini pentru discursul ironist, ci sunt și periculoase. Nici gândirea liberă și nici democrația liberală nu pot înflori sub imperiul vocabularelor finale absolute. În ceea ce îl privește pe Hegel, Rorty consideră că are o contribuție majoră în filosofia (politică) deoarece a ales nu să construiască teorii filosofice și să le argumenteze, ci să evite argumentarea prin schimbarea constantă a vocabularelor, schimbând deci subiectul. Rorty subliniază că Hegel a renunțat în practică, deși nu în teorie, la ideea de a ajunge la adevăr, în favoarea ideii de a înnoi lucrurile. Rorty se bazează mult pe faptul că el își critica predecesorii că limbajele pe care le foloseau erau perimate. Prin simplul fapt de a apela la un astfel de criticism, arată Rorty, tânărul Hegel s-a rupt de secvența filosofică Platon-Kant și a început tradiția filosofiei ironiste care se continuă cu Nietzsche, Heidegger și Derrida (filosofi care-și definesc realizările mai degrabă prin relație cu predecesorii lor decât prin raportarea la adevăr). Astfel, „critica literară” este un cuvânt actual pentru ceea ce s-a numit „dialectică”.

Rorty arată că ironiștii sunt de acord cu Davidson în ceea ce privește inabilitatea noastră de a păși în afara limbajului pentru a-l compara cu altceva, și cu Heidegger, în ceea ce privește contingenta și istoricitatea acestui limbaj.

¹ Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p.46-50.

Critica este valabilă atât pentru vocabularele metafizicienilor, cât și pentru cele ale ironiștilor, Rorty explicând faptul că nimic nu poate servi ca o critică a unui vocabular final în afară de orice alt asemenea vocabular, ea este o redescoperire și nu o alternativă la redescoperire, ci o re-redescoperire.¹ Înțeleg că vocabularele finale joacă după Rorty rolul de indicatori pentru atitudinea politică și etică a individului. Ceea ce metafizicienii numesc relativism, ironiștii consideră o „deschidere” a vocabularului, ce face demersul discursiv mai inclusiv și mai liberal (în sensul de a fi mai potrivit pentru exprimarea libertăților liberale, pentru exprimarea complexității persoanei, pentru revendicarea unor drepturi încălcate sau a unor poziții nelegitimate încă în ceea ce privește accesul). După cum arată Rorty, „nimic nu poate servi drept critică la adresa unei persoane, în afară de o altă persoană, pentru o cultură, în afară de o cultură alternativă – pentru că atât persoanele, cât și culturile sunt, pentru noi, vocabulare întrupate”². Ca urmare, îndoielile noastre privind propria persoană sau cultură (aspecte de neconceput, atât pentru metafizicieni, cât și pentru comunitariști) pot fi rezolvate numai lărgindu-ne câmpul vizual ca să cuprindem mai multe persoane și culturi, pentru a nu fi „captivi” ai vocabularului în care am crescut.

Discursul ironist arată că eliberarea de tirania vocabularului unic se face prin lectură, iar lectura (și respectul ironiștilor pentru criticii literari ca sfătuitori morali) relevă și accepțiunea particulară a moralei pentru ironiști. Criticii literari pot îndeplini acest rol de sfătuitori morali, nu pentru că ar avea acces la adevărul moral unic către care îi pot călăuzi pe ceilalți, ci pentru că aceștia se bucură de numeroase cunoștințe, au citit foarte multe și de aceea nu pot să cadă pradă tentației vocabularului unei singure cărți. Cu acești sfătuitori morali poate că vom avea parte de un „festin dialectic”, ajungând să apreciem și cărțile antitetice, realizând un fel de sinteză (Rorty exemplifică prin Blake și Arnold, Nietzsche și Mill, Marx și Baudelaire, Trotski și Eliot, Nabokov și Orwell, candidați pentru sinteză, pentru a forma un mozaic). Ce obținem, în fapt? Eu înțeleg că ceea ce se obține este o lărgire a canonului, pentru o mai bună înțelegere a cazurilor particulare, iarăși,

¹ *Ibidem*, p.50.

² *Ibidem*, p.51.

consider eu, un element politic și etic important pentru înțelegerea unei viziuni pragmatice asupra liberalismului.

Cele patru tipuri de discurs postmodern prezentate aici se află în interdependență, iar prin caracteristicile identificate, acestea pot contribui la constituirea unei culturi postmoderne ironiste, deopotrivă extrem de valoroasă și de relevantă pentru contemporaneitate.

Presupoziții moderne ale postmodernismului din filosofie

MARIUS AUGUSTIN DRAGHICI

Abstract: The theme of knowledge certainty and of enouncements' universality the classical issue of radical skepticism synthesized by the necessity of an *a priori* proof for the reality of the external world, the conscience issue, the status of the object and objectivity, and also the subject-object bound are themes which influenced fundamentally the paradigm of philosophical postmodernism. Before Nietzsche have said that "the world became a story", Kant himself faced (rather indirectly) the impossibility of offering an *a priori* proof for the external world: we can now (thoroughly) only in the limits of the phenomena and of an object determined by our epistemic inter-subjectivity.

Key-words: Kant, Nietzsche, postmodernism, object, objectivity, relativism, external reality, phenomena.

În prima dintre cele trei părți ale studiului de față voi încerca să prezint particularitățile specifice contextului teoretic al apariției postmodernismului în filosofie precum și dificultăți legate de periodizare, elemente care justifică interogații mai profunde. În a doua parte a articolului voi argumenta ipoteza că, dincolo de momentul Nietzsche¹, datorită căruia (potrivit acordului aproape unanim) postmodernismul filosofic a căpătat nu doar contur ci și substanță, acela care (indirect, desigur!) se situează la originea posibilității teoretice a acestui „curent” este Immanuel Kant. Argumentarea pornește de la considerarea filonului epistemologic al postmodernismului ca element fundamental pentru întreg fenomenul; în același timp, va analiza consecințele epistemologice ale operei centrale kantiene, *Critica Rațiunii Pure* (cu deosebire ediția B), arătând că ele conțin inclusiv posibilitățile teoretice pentru ceea ce s-a dezvoltat mult mai târziu ca filosofie postmodernă. În ultima parte a studiului voi încerca să concluzionez asupra rolului posibil avut de Kant privind deschiderile teoretice care vor fi stat la baza a ceea ce se numește astăzi postmodernism.

¹ Pe parcurs voi arăta că, deși se spune (cu temei) că Nietzsche l-a contrazis fundamental pe Kant, totuși, între cei doi gânditori există și un soi de filiație, o deschidere de posibilități dinspre ultimul către primul.

Sensul titlului temei nu țintește enumerarea unor trăsături cu „aspect” modern într-un context postmodern – lucru, după părerea mea, puțin interesant, măcar și pentru faptul că prea des întâlnim perspective în care o atare manieră ajunge să devină predominantă, în pofida unei exigențe impuse chiar de caracterul și specificitatea domeniului (al filosofiei) în care avem tipul de discurs respectiv: anume, cel al reflexivității.

Așadar, ne interesează nu atât identificarea unor elemente, motive ale modernității în ceea ce, tot mai apăsător începe să se numească, iată, și în filosofie, post-modernism. E de luat în seamă, azi parcă mai mult ca oricând, modul reflectat în care o atare temă trebuie să fie dezbătută.

Prefer să mă situez, de asemenea, întrucâtva dincoace de problema (nu de puține ori falsă) a periodizării stricte, a localizării istorice exacte, care ar marca sfârșitul modernității și începutul perioadei „post”-. Este un truism faptul că începutul oricărui interval denumit cu prefixul „post” presupune o perioadă anterioară, în raport cu care acesta se diferențiază, se decantează la început doar aparent, apoi treptat din ce în ce mai distinct, iar abia când adună suficiente elemente proprii apare denunțul brusc, divorțul de perioada anterioară și încercarea de legitimare, autonomă și independentă, demnă de orice certificat post-... - în cazul de față - modernism. Este ceea ce ne face să preferăm atitudinea reflexivă, maniera care vizează în general *presupoziții* moderne ale postmodernismului din filosofie.

Așadar atenția este îndreptată asupra unor *presupoziții*, a posibilității în primul rând teoretice și sistematice a postmodernismului. Definirea termenilor dintr-un titlu în general ar fi o chestiune aproape de bun-simț, dacă, poate mai mult decât în alte situații, în cadrul circumscris acestei teme¹ nu ar fi deja începutul „punctului de vedere”. Abordarea propusă, poate tocmai pentru chestiunea modernism-postmodernism, are forță cu atât mai mult cu cât posibilitatea, *presupozițiile*, pre-condițiile, sursele sau izvoarele sunt astăzi mai importante ca oricând în demersul de a explica reflexiv: ce este cu acest *postmodernism*; mai cu seamă într-o perioadă în care abundă deopotrivă descalificări „din principiu” sau afirmări brutale legitimate de argumentul autorității... „noastre”! E lesne de înțeles, în cadrul acestei teme, distingerea interesului către perspectiva unei filiații mai degrabă decât considerarea „aparității de nicăieri” a postmodernismului,

¹Referința este la specificitatea postmodernismului care renunță la fundamentarea „metafizică” și propune pluriperspectivismul ca spațiul teoretic unde, virtual, pot fi validate interpretări infinite.

apariție, mistică și haotică, a unui „spirit al timpului”, eventual o simplă reacție la modernism: poziție, credem, cel puțin reduționistă, semi-descriptivă și pe undeva simplistă; în orice caz puțin-filosofică și contraproductivă.

În mare parte, starea filosofiei la sfârșitul mileniului trecut era una a fragmentării și segmentării în jurul unor teme și poziții teoretice aflate în dispută: perspectivele pragmatismului și neopragmatismului vs. istoricii filosofiei, considerați elegant deja „clasici” (nuanța de pozitiv, în general, a acestui termen pare să dispară azi); de asemenea, filosofia considerată „tare”, de tipul filosofiei științei (dar nu a „noilor” științe), din ce în ce mai în minoritate în încercarea de a-și prezerva exclusivitatea în ocuparea statutului de științificitate, pare să fie tot mai izolată în raport cu celelalte tipuri de filosofie. Fenomenologia și hermeneutica europene tind, la rândul lor, să se internaționalizeze într-un mod fără precedent. În SUA deconstructivismul lucrează în chiar interiorul proaspetei filosofii analitice prin Davidson și Rorty. Este o perioadă în care e tot mai greu să identifiți poziții ferme și distincții doctrinare clare: multiplicarea curentelor și disciplinelor filosofice sau mai puțin filosofice autorizează tot mai mult apariția unei „specializări” într-o... (generic) superdisciplină multivalentă – (și anume) pregătirea „interdisciplinară”.

Filosofia mentalului și științele cogniției dar și filosofia limbajului cu noile forme de post-structuralism par să unifice într-un tot sistematic perspective care vin atât din Europa cât și de dincolo de ocean. Sunt multe moduri de a grupa curentele și tipurile de curente filosofice, fie că vorbim de pozitivism în general, holism, deconstructivism, relativism etc. Ilustrări și explicări ale acestor multiplicări tematice și disciplinare există suficiente. Așa cum am arătat la început dar și după cum reiese din cele de mai sus, explicația care pare să stea cel mai bine în picioare și pe care o avem în vedere aici este legată de statutul și soarta cunoașterii în ultima sută și ceva de ani.

Tema certitudinii cunoașterii și a universalității enunțurilor, problema clasică a scepticismului radical sintetizată de necesitatea unei dovezi *a priori* cu privire la realitatea lumii exterioare, problema conștiinței, statutul obiectivității și al obiectului precum și relația subiect-obiect reprezintă chestiuni și teme care au marcat exemplar perioada modernă începând cu Descartes și până la Kant.

Aceste teme se regăsesc încă astăzi în dezbaterile filosofice ale diferitelor curente de gândire. Registrul actual este însă unul al relativismului, ca fundal teoretic și metodologic. Sub impactul revoluției științifice (după formula lui Kuhn) de la începutul secolului XX (teoria relativității), lucru ce a permis relaxarea instrumentelor științelor formale precum matematica și logica matematică, prin depărtarea de idealul clasic al cunoașterii științifice (teoria unificatoare din fizică), grație evoluției proprii a acestora dar și lărgirii domeniului de aplicabilitate, se ajunge la atomizarea și consolidarea unor noi discipline. Neopragmatismul de azi propune o deschidere a filosofiei prin relaționare cu teoriile literare, semantice, ale limbajului, depășind astfel granițele analitice între domenii precum știință, estetică, epistemologie, etc.

Istoric dar și sistematic, neopragmatismul e precedat de pragmatism; acesta, la rândul său, s-a constituit în primul rând ca reacție la pozitivismul logic. Reacția inversă a neopragmatistilor e cu atât mai lesne de explicat cu cât relativizarea pretențiilor științifice a fost determinată inclusiv de limitele programului lui Hilbert din matematică. În măsura în care cele două teoreme ale lui Gödel, cel puțin au limitat programul lui Hilbert privind posibilitatea demonstrării conținutului adevărurilor matematice, drumul către relativizare era deja început. De asemenea, influența lui Chomsky și a disciplinelor analitice sunt cauze ce au contribuit poate decisiv la accelerarea, în ultimele decenii ale secolului trecut, a consolidării și expansiunii postmodernismului.

Așadar s-a remarcat că, (o spune Rorty¹, iar la noi, Matei Călinescu²), succesul postmodernismului din filosofie are la bază inclusiv temele și problemele enunțate mai sus, și care ar ține de teoria cunoașterii. Avansul extraordinar luat de științele computaționale, explozia din domeniul analizei conștiinței și a eului, a limbajului, etc. au constituit și constituie cauze și efecte extraordinare care contribuie la canalizarea energiilor creatoare și a talentelor cercetătorilor din lume și, mai nou, și de la noi.

Ce nu s-a remarcat însă e faptul că acest filon, care privește generic soarta cunoașterii științifice, își găsește temeiul de posibilitate nu atât în

¹ În „Private Irony and Liberal Hope” (traducere de H. A. Șerban) din *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană*, coord. A. Botez, M. A. Drăghici, H. A. Șerban, București, Editura Academiei, 2006.

² În *Cinci fețe ale modernității*, Iași, Editura Polirom, 2006.

deconstrucția nietzscheeană, nici în fenomenologia lui Heidegger sau în istoria mai recentă a relativismului din fizica teoretică și mai apoi din matematică, la care ne-am referit. Poate părea surprinzător, dar geniul care a realizat *in nuce*, (desigur, nu programatic!) posibilitatea pentru ceea ce astăzi numim pluriperspectivism – atât de caracterizant pentru postmodernism – este Immanuel Kant.

Sub un anume registru¹, criticii deconstructiviști ai subiectivității îl consideră pe Nietzsche „părintele” deconstructivismului de azi; mai mult, cel puțin în arte, filosoful german e considerat părintele avangardismului și chiar primul postmodern². Demersul fundamental al filosofului german are la bază deconstrucția subiectivității *metafizice*. Faptul că este vorba de un atare înțeles al subiectivității - *metafizice* -, ne poate ajuta să înțelegem mai bine conflictul ideatic dintre Nietzsche (declarat de el însuși) și Kant pe de o parte, dar și situarea ultimului în raport cu problematica legată de chiar posibilitățile „discursului” nietzscheean.

Problema subiectului este una dintre problemele fundamentale în filosofia lui Nietzsche. La fel, raportarea la valoarea adevărului i se pare autorului german esențială pentru orice încercare în filosofie, și nu numai. Modul în care este înțeles adevărul atrage după sine mutații decisive în cadrul oricărei perspective filosofice.

În *Inconștientul cerebral*³, Gauchet, luând în discuție unele concepte fundamentale ale gândirii lui Nietzsche, se concentrează pe problema a ceea ce acest autor numește „fetișismul lui «eu» și impersonalitatea proceselor subiective”. Este pusă în discuție „dogma” – cum o numea Nietzsche – subiectivității metafizice. Gauchet se referă și la conceptul de gândire și de voință nietzschean citându-l pe filosoful german:

„Negăm că există o voință (chiar fără a vorbi de voință «liberă»); negăm conștiința ca «unitate» și ca facultate; negăm că există gândire (căci ne lipsește și cel care gândește și ceea ce este gândit)”⁴.

¹ Este vorba cumva de o filiație „directă” cu postmodernismul, mai cu seamă în filosofie, dincolo de efectele în general, ale relativismului din istoria științelor exacte în cultura umană (în sens larg).

² Aici trebuie făcută distincția între estetică și domeniul criticii artelor sau al artelor ca atare; Nietzsche apare, în acest sens, ca filosoful, esteticianul care a prefigurat noile mișcări din aceste domenii ale culturii.

³ M. Gauchet, *Inconștientul cerebral*, București, Editura Univers enciclopedic, 1997.

⁴ *Idem*

Autorul francez este de părere că „bănuiala lui Nietzsche față de superficialitatea conștiinței vine de mai departe, ea răspunde unei intenții specific filosofice, și tocmai în funcție de această preocupare deja formată Nietzsche a venit în întâmpinarea a ceea ce ar putea susține din partea teoreticienilor automatismului nervos, pe care i-a citit, valorificat, respectat, prelungit.”¹ În titlul citat anterior mai sunt referiri la memoria colectivă, la multiplicitatea conștiințelor, la psihicul individual etc., însă nu este aici locul pentru a adânci problema influențelor de tipul științelor medicale ale vremii sau psihologiei; ceea ce interesează în primul rând este filonul filosofic al discursului nietzscheean. Acest excurs însă vine să sprijine ideea conform căreia Nietzsche nu se opunea științei experimentale sau științei ca atare ci, mai cu seamă caracterului general de științificitate sau infailibilismului epistemologic, pretins absolut dogmatic de către cei care ulterior au fost numiți (peiorativ) științisti.

Alături de Gauchet, L. Ferry s-a ocupat de asemenea de această „deconstrucție a subiectului” la autorul german. Nietzsche se angajează încă cu *Nașterea tragediei* în ceea ce va fi denumit ulterior prin expresia consacrată de „critică a subiectului”. Această filosofie „a diferenței” este îndreptată împotriva categoriilor identității care au caracterizat „întreaga filosofie de la Platon încoace”. În *Nașterea tragediei* autorul german denunță tendința dialectică spre cunoaștere și optimismul științei. Se anunță astfel ofensiva lui Nietzsche împotriva categoriilor fundamentale ale „fatalismului dialectic” unde în mod eronat raționalul este identificat cu realul (Hegel). Reproșul fundamental adus dialecticii de sorginte socratică este de a fi repudiat domeniul esteticului (tragicului) în virtutea adevărului de natură teoretică ce elimină principial posibilitatea unor abordări neraționale ale existenței. Dualismul aparenței și al adevărului (de origine platonice) necesită demonstrarea faptului că pluralitatea se reduce la unitate, că particularul intră în universal – „muncă de trucidator al filosofiei” - și asigură victoria teoreticului asupra tragicului.

Nietzsche se întreabă în ce măsură problema valorii adevărului este cea care s-a prezentat în fața noastră, ori dacă noi am fost cei care am pășit în fața ei: „care dintre noi e aici Oedip? Și care e Sfinxul?”. Nietzsche vede în platonism prototipul tuturor teoriilor, ele însele „raționalizări”, „simptome”,

¹ *Idem*

expresii fetișizate ale unui anumit *pathos*. Vorbind despre geneza conștiinței și a limbajului, filosoful german afirmă că nașterea acestuia nu s-a petrecut de la sine ci a fost legată de necesitățile comunicării: un anumit tip de oameni nu au putut face față necesităților vieții fără a avea nevoie unii de alții, adică fără să înlocuiască valorile independenței cu cele ale întraajutorării și solidarității. Or, nevoia de celălalt, explică Nietzsche, a făcut să apară simultan necesitatea de a exprima și comunica această nevoie, iar mai întâi, pentru aceasta, de a ajunge la conștiința acestei nevoi. Aceasta este noțiunea pentru care, după Nietzsche, conștiința se naște în același timp cu limbajul: ea „s-a dezvoltat numai sub presiunea nevoii de comunicare”. De aici rezultă că omul a devenit conștient doar de ceea ce este comunicabil, de ceea ce ar putea fi împărtășit cu altcineva, deci *comun*. Din acest punct de vedere, ceea ce ajunge la conștiință și la limbaj nu este așadar niciodată individualul, ci gregarul sau vulgaritatea:

„ideea mea este că o conștiință nu face parte de fapt din conștiința individuală a omului, ci mai curând de ceea ce este în el spirit social și de turmă”¹.

În acest sens fiecare dintre noi, în pofida bunăvoinței de «a se înțelege pe sine, de a se cunoaște pe sine» va conștientiza numai non individualul din el, «media» lui. „Gândirea devenită conștientă este doar o foarte mică parte a ei (a ființei), partea cea mai superficială și de slabă calitate”². Conștiința și limbajul ar ține astfel de o „falsificare” și constă în „generalizarea” și astfel în „superficializarea” a ceea ce există. Dacă generalizare este falsificare, superficializare, adevărul (non falsificatul) și profundul (non superficialul) constau în afirmarea individului ca atare.

În *Dincolo de bine și de rău* autorul german vorbește despre „superstiția logicienilor” spunând că „este absolut fals că subiectul «eu» este condiționat predicatului «gândesc». Este o falsificare a stării de fapt; ceva gândește: însă a spune că acest «ceva» e însuși acel bătrân și ilustru «Eu» este, exprimat cu îngăduință, doar o ipoteză, o afirmație, în nici un caz o certitudine nemijlocită. În realitate se raționează potrivit rutinei gramaticale: a gândi este o acțiune, și toate acțiunile presupun un subiect activ, așadar...”. Trebuie să punem capăt ideii că ar exista „ceva” care gândește.

¹ L. Ferry, *Homo aestheticus*, *Op. cit.*, p. 225.

² *Ibidem.*, p. 224.

„Afirmând că «ceva gândește», s-a spus deja prea mult: acest «ceva» conține de-acum o interpretare a procesului și nu aparține procesului însuși”.¹ Desigur, această demonstrație nu poate merge până la capăt fără contradicții; un comentator al lui Nietzsche spune: „Ce subiect declară că nu există subiect?”. Această discuție nu interesează însă aici; importantă este poziția de pe care Nietzsche respinge tradiția filosofică în problema adevărului. Autorul german arată că întreaga filosofie a „eu”- lui în sine, statutul adevărului ca obiectivitate, împărțirea existenței în „dincoace” și „dincolo” (fie că e vorba de platonism, fie de creștinism) sunt „mitologie”, „ficțiuni”. În acest fel, Nietzsche elimină așa-zisa „lume adevărată” dar, ca o consecință și pe cea „aparentă”!

Desființarea subiectului/substanță (originat în „conștiința carteziană”) determină considerarea lumii drept „o țesătură de interpretări ireductibile la vreo unitate” (Ferry), oricare ar fi aceasta, întrucât le lipsește stabilitatea. În consecință, nu are vreo importanță *cine* interpretează, de vreme ce acest cine nu poate fi determinat. Este vorba de un proces, o devenire și nu de o „ființă” a subiectului. În sens metafizic nu poate fi vorba de un „subiect”, nu mai există un „eu”, ca atare. Nu mai poate fi vorba decât de un „subiect îmbucătățit”, o posibilitate de interpretare cu aceeași demnitate ca oricare alta:

„Pe scurt, esența unui lucru nu este decât o opinie despre acest «lucru»”. Valorile noastre sunt interpretări introduse de noi în lucruri. Are în-sinele un sens? Orice sens nu este oare, în mod necesar, un sens relativ, o perspectivă?”².

Astfel, nu avem o fundamentare absolută și care să se sustragă devenirii a ceea ce *interpretăm*; există o infinitate potențială de interpretări care, principial, au același statut ca pretenție de adevăr. În capitolul „Cum a ajuns în sfârșit lumea adevărată o fabulă” din *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche arată cum „lumea adevărată”, opusă „lumii aparente” (întocmai ca în raportul lumii inteligibile cu lumea sensibilă) se dovedește ea însăși, în urma istoriei, iluzie.

Ultimul paragraf de mai sus, care sintetizează o latură esențială a gândirii lui Nietzsche, prin ideile și conținutul său, se poate constitui ca un

¹ Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 23.

² *Ibidem.*, pp. 216-217.

„alternativ” certificat de naștere al postmodernismului filosofic. Totuși, dincolo de aceste presupoziii nietzscheene ale postmodernismului, cum am afirmat în începutul studiului, Immanuel Kant este cel care a formulat (indirect) posibilitatea deschiderilor proclamate de Nietzsche. Motivul pentru care am prezentat poziția lui Nietzsche întâi este acela de observa mai ușor ideea centrală a acestui studiu: deși pare că F. Nietzsche se opune fundamental și programatic nu doar tradiției platonice – creștine și doctrinei conștiinței și eu-lui kantian, ideilor de adevăr și certitudine etc., există o continuitate și o evoluție Kant – Nietzsche – postmodernism (în filosofie). Aici, primul, deși (desigur) nu a avut în vedere un proiect de tipul „deconstrucției”, indirect, prin consecințe de natură inclusiv epistemologică, a făcut posibil discursul nietzscheean.

Separarea, în *Critica Rațiunii Pure*¹, între *Analitica transcendentă* și *Dialectica transcendentă* poate funcționa inclusiv ca separarea dintre logica intelectului și logica rațiunii. Știința, după Kant, aparține logicii intelectului și își are temeiul de posibilitate în prima diviziune a Logicii transcendente; formele pure *a priori* ale sensibilității noastre, alături de categoriile intelectului constituie, prin activismul sintezei apercipției transcendente, ceea ce furnizează „stabilitatea” eului kantian. Aceste elemente fundamentale pentru subiect sunt de fapt cele care, prin colaborarea funcțională în procesul de raportare la obiect, sunt chiar structurile care răspund de caracterul de *obiectivitate* și *necesitate* al cunoștințelor noastre. Textul din *Critică* de la §26 este relevant: „... urmează să explicăm posibilitatea de a cunoaște *a priori*, cu ajutorul categoriilor, obiectele care *nu ar putea să se prezinte decât simțurilor noastre*, și anume, nu în ce privește forma intuiției lor, ci în ce privește legile legăturii lor, prin urmare să explicăm cum putem prescrie, așa-zicând naturii legea și chiar de a o face posibilă...”². Ceea ce se poate spera în ce privește cunoașterea este exclusiv cunoașterea fenomenului. Fenomenul poate fi determinat ca obiect (*Gegenstand*) prin participarea, în procesul cunoașterii, a categoriilor intelectului și a formelor pure ale sensibilității.

Esența posibilității deschiderilor cu Nietzsche rezidă deci în caracterul modificat al *obiectivității* formulat de Kant. Nici unul dintre

¹ Immanuel Kant, *Critica Rațiunii Pure*, trad. de N. Bagdasar, București, Editura IRI, 1998

² *Ibidem*, p. 153.

sensurile date de Kant obiectului (aproximativ 4) nu are statutul de obiect extern, de lucru: este cunoscută distincția kantiană între fenomen (doar la nivelul formelor pure *a priori* ale sensibilității) și obiect – atunci când fenomenul este prins în structura categorială a subiectului. În niciun caz însă nu avem a face cu obiectul de tipul existenței exterioare. Deja cu Kant – și acesta e un lucru puțin observat – raportarea nu mai este cea a empirismului clasic sau al tradiției în general, care avea în vedere lucrul prin (așa cum se spune azi) „ochiul lui Dumnezeu”, adică ceea ce Kant spune despre „lucrul în sine”. Obiectivitatea la Kant nu mai este marca entității independente de conștiința noastră (postmodern am adăuga: și de dorința sau voința noastră). Paradoxal obiectivitatea, necesitatea și universalitatea sunt fondate în chiar subiectivitatea noastră, în ceea ce avem specific: formele pure ale sensibilității alături de categoriile intelectului. Această intersubiectivitate epistemică e văzută astăzi (de Rorty și alții) drept „solidaritate” epistemică.

Problema originară a cunoașterii și-a găsit o cu totul nouă ipostază odată cu încercarea dar și eșuarea, în ediția B a *CRP*, „de a da o dovadă *a priori* existenței lumii exterioare” și caracterului obiectiv *a priori* al enunțului despre aceasta (obiectiv aici în sensul clasic, „tare”). Kant transformă de fapt acest enunț într-un postulat al unei teme fundamentale a umanității. Filosoful german spune că, de fapt, *existența lumii exterioare este de tipul evidenței*, și că, nici nu poate cuiva să-i treacă prin cap să pună la îndoială așa ceva. De fapt, în alte cuvinte, justificarea teoretică a acestei ipoteze (cu privire la existența lumii exterioare) nu doar că nu este necesară, dar nu are relevanță din punct de vedere filosofic, atâta timp cât este o „realitate” exclusiv empirică; de fapt, nici nu putem avea acces în mod *a priori* la date obiective (în sensul „tare”) cu privire la lumea exterioară. Problema fundamentală a empirismului clasic cu privire la dovada pentru lumea externă este una (tradusă în limbaj kantian) a demonstrării *a priori* – căci acest tip de demonstrație e singurul care poate avea validitatea absolută – a existenței „lucrului în sine”, ceea ce pentru Kant este imposibil.

Putem vedea, așadar, înainte ca Nietzsche să spună că „lumea a devenit o fabulă”, că însuși Kant a afirmat (indirect) imposibilitatea de a oferi o dovadă *a priori* pentru lumea externă: tot ce cunoaștem (în sens riguros) reușim în limita fenomenalității și în granițele unui obiect determinat de propria intersubiectivitate epistemică.

Această observație aparent nesemnificativă este, cred, fundamentală: aici se întrepătrund, neexplicit, exact tensiunea dintre tradiție pe de o parte (perspectiva epistemologiei clasice, a gnoseologiei – cu scepticismul radical și soluțiile încercate până la Kant; această tradiție e continuată de mulți filosofi analitici contemporani care și-au făcut la un moment dat o sarcină de școală în a interoga teoria kantiană cu privire la cel mai bun răspuns ce poate fi dat scepticismului radical, prin testarea argumentelor transcendente de tip Kant) și, pe de altă parte, ce a urmat după această tradiție: cotitura obiectivității (realizată tot de Kant) și deschiderile postmodernității. Lumea exterioară a celui care se raportează la obiecte nu este deci de tipul *obiectelor dinafara noastră* (în sensul clasic). Această lume nu mai este obiectul empirismului clasic! Acest obiect care este lumea dinafara noastră este, în sens larg și generic, *fenomenul*, iar nu obiectul ca atare.

Situat istoric în miezul modernismului problemelor epistemologice, la granița tradiției a ceea ce azi numim clasic pentru modernism, Kant a realizat, odată cu cele două ediții ale *CRP*, dar și prin *Prolegomena* care le desparte, o revoluție nu doar a modului de gândire, cât mai ales un vast program teoretico-metodologic ce oferă inclusiv o fundamentare a unei paradigme, care astăzi se înfățișează astfel în primul rând datorită filosofului german.

O dată cu revoluția kantiană a avut loc de fapt o revoluție a însăși modernității. Kant a avut în acest sens meritul genial că a intuit și formulat, chiar dacă poate a conștientizat prea puțin (prin programul *CRP* – mai ales ediția B!) ceea ce nu mult mai târziu urma să se întâmple prin relativizarea canonizatei sarcini scientiste de a se explica totul, prin instrumente experimentale și formale. Este vorba de apariția, de fapt, „în principiu” (*avant la lettre*) a caracterului *probabilist* al obiectivității și al raționalității de tip științific.

După Kant ce a urmat? Nietzsche și, mai târziu, Heidegger. Primul împlinește toate temerile lui Kant și dă glas tuturor coșmarurilor kantiene. Concluzionând, interesantă rămâne legătura Kant-Nietzsche în contextul specific al declinului obiectivității de tip clasic. Este evident ce vizibilitate are Nietzsche astăzi printre mulți dintre teoreticienii post-moderni dar nu numai. Ceea ce cred că trebuie spus este faptul că, deși Nietzsche însuși s-a opus lui Kant, în fapt, ultimul nu îl contrazice pe fond pe Nietzsche, dacă discutăm sistematic, din punctul de vedere al *momentului* Nietzsche, și

ținând cont de ceea ce Kant a săvârșit în epistemologie (putem spune chiar cu epistemologia). Sunt unii autori (Patricia Kitcher, de pildă) care îl consideră pe Kant primul epistemolog tocmai pentru că a atacat problema obiectivității, a raportării la obiecte (nu la lucruri!) inclusiv metodologic, desprinzându-se de perspectiva esențialist-clasică sau de idealul clasic al cunoașterii: dovedirea *in mod a priori* a lumii exterioare. Mai clar: Kant s-a ocupat de **cum** și **ce** cunoaștem, fără să mai susțină că *ceea ce noi cunoaștem este natura, lumea așa cum este ea, încât faptul de a ajunge la cunoașterea ultimă ar fi doar o chestiune de timp*. Și aceasta pentru că, așa cum afirmă însuși Kant, „intelectul nostru prescrie naturii legea”. Kant mai spune că noi nu putem cunoaște decât fenomenul; obiectivitatea naturii și legile ei sunt date de intelect și rațiune. Cu privire la **legile** respective, folosindu-ne de cuvintele lui Nietzsche, am putea completa: „oricare ar fi acestea!”

BIBLIOGRAFIE:

- Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, Iași, Editura Polirom, 2006.
- *** *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană*, coord. A. Botez, M. A. Drăghici, H. A. Șerban, București, Editura Academiei, 2006.
- Ferry L., *Homo aestheticus*, București, Ed. Meridiane, 1997.
- Gauchet M., *Inconstientul cerebral*, București, Ed. Univers Enciclopedic, 1997.
- Kant Imm., *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar, Buc., Ed. IRI, 1994.
- Nietzsche Fr., *Dincolo de bine și de rău*, București, Ed. Humanitas, 1991.
- Nietzsche Fr., *Nașterea tragediei*, în vol. *De la Apollo la Faust*, București, Ed. Meridiane, 1978.
- Vattimo G., *Dincolo de subiect: Nietzsche, Heidegger și hermeneutica*, Constanța, Ed. Pontica, 1994.

„Ființă anonimă” și „ipostază” la Emmanuel Levinas

ADRIANA NEACȘU

Résumé : Par opposition à la tradition philosophique, pour laquelle la relation entre l'être et les existants était non problématique et bien désirable pour les derniers, Levinas soutient que l'être comme positivité cache en soi un mal constitutif, profond. Ce mal résulte du fait que l'être, dans sa pureté absolue, exclue toute détermination, toute individualité. Ça c'est « l'être anonyme », qui n'est pas une chose ni un individu et qui s'exprime par l'impersonnel *il y a*. Par conséquent, tous les existants, bien qu'ils ne puissent pas être sans le fondement de l'être anonyme, pour venir à l'existence, doivent se révolter contre celui-là. Par cette révolte individuelle le fait impersonnel d'être prend individualité, le verbe devenant substantif – procédé qui porte le nom d' « hypostase ». Donc, l'apparition du substantif, c'est-à-dire du sujet ou de l'individuel, est nommée par Levinas « hypostase », et, par extension, il désigne, à l'aide de l'« hypostase », l'étant même, l'existant particulier, un être distinct, par opposition à l'être en général. Mais entre l'être et l'étant il y a une permanente tension, et l'étant sent toujours la menace de l'être qui veut l'accaparer dans son anonymat. En outre, en tant que sujet replié sur lui-même, l'étant vit le drame de la solitude, dont il s'échappe seulement par l'ouverture vers l'autre, et de cette manière il est projeté dans la sphère éthique, qui présuppose la relation salutaire avec le Dieu.

Mots-clé : existence, existent, être anonyme, hypostase, conscience, sujet, l'autre, Bien

Una din preocupările constante ale filosofilor postmoderni este și aceea de a regândi într-o manieră inedită marile teme ale filosofiei, în special pe cele care păreau să fi primit o rezolvare unanim acceptată, răsturnând în felul acesta clișee, deschizând noi căi de abordare și înțelegere, în acord cu o perspectivă radical schimbată asupra omului, asupra lumii și a realului în genere. Printre aceștia, Emmanuel Levinas se distinge prin încercarea de a-i oferi subiectului noi temeuri de autoafirmare, evidențiind deopotrivă

importanța individualizării și nevoia deschiderii spre celălalt ca elemente constitutive ale unei etici centrată în ideea Binelui și justificată transcendent.

În acest sens, Levinas consideră imperios necesară repunerea în discuție a dimensiunii ontologice a omului, care vizează raportul acestuia, în calitate de existent sau de fiind, cu faptul ca atare de a exista, adică însăși ființa sau existența. Doar în limitele acestei relații fundamentale se poate pune în mod autentic problema destinului uman, care se referă, în fond, la actul original de asumare a ființei de către individ, fiind anterioară oricăror întrebări privind sensul și finalitatea unei vieți integrate deja existenței determinate ca lume.

Asta înseamnă, din punctul său de vedere, că nici știința, nici escatologia, nici teodiceea nu pot fi implicate în nici un fel în abordarea problemei respective, care „nu constă în a întreba care sunt «pășaniile» ce i se pot întâmpla omului, nici care sunt actele în conformitate cu natura sa, nici măcar care este locul său în real. Toate aceste probleme se pun deja în cosmosul dat al raționalismului grec, în teatrul lumii unde sunt pregătite locuri pentru a primi existenții. Evenimentul pe care l-am cercetat este anterior acestui plasament. El vizează semnificația faptului însuși că în ființă există fiinduri.”¹

În vederea conturării propriei poziții privind raportul dintre existență și existenți, atitudinea lui Levinas este una de opoziție explicită față de modalitatea de înțelegere a acestuia în cadrul tradiției filosofice. Astfel, el apreciază că până în secolul al XIX-lea, existența, fie că era gândită ca rezultând din însăși esența oricărei ființe, fie că era socotită ca un dar venit din partea divinității, era legată într-un mod neproblematic de existenți, ca și când le-ar aparține în mod firesc, de la sine înțeles. În orice caz, cum singura cale de a fi a acestora din urmă era participarea la ființă, osmoza existent-existență prezenta, implicit, o tentă de dezirabilitate și pozitivitate cvasi-generală.

O primă breșă în această poziție s-a făcut în secolul amintit care, datorită dezvoltării științelor naturale, a impus ideea luptei pentru existență, oferind astfel un nou model de gândire a raporturilor dintre existență și existenți: cel al conflictului permanent. Numai că lupta pentru existență înseamnă, în fond, zbatere pentru a perpetua ceea ce deja există, adică viața

¹Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existent*, Seconde Edition augmentée, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, pp. 173-174

în limitele lumii, unde apar o serie de nevoi concrete de împlinit și scopuri precise de urmărit. Ea poate, așadar, să explice ce se întâmplă la nivelul secund al unei ordini deja constituite, dar nu dă seama de actul ca atare de asumare a existenței de către fiecare existent, de momentul originar în care el intră în ființă, instituindu-se ca un fiind anume.

Acest act este, de fapt, o „naștere continuă, înțeleasă ca o operație distinctă prin care existența se înstăpânește asupra existenței sale în mod independent de orice tehnică de conservare.”¹ De altfel, în aceeași măsură ca și lupta efectivă pentru menținerea existenței, atitudinea reflexivă, „pe care o presupun meditația asupra «sensului vieții», pesimismul sau optimismul, sinuciderea sau dragostea de viață, oricând de profunde ar fi rădăcinile care o leagă de operația prin care ființa se naște la existență, se plasează deja dincolo de această naștere.”²

De aceea Levinas nu poate fi de acord cu Heidegger, care, deși s-a străduit atâta să pună în evidență dimensiunea tragică fundamentală a existenței umane, a înțeles tragicul ca pe o consecință a conștientizării de către om a finitudinii ființei sale, grevată de un neant funciar, în condițiile în care, la el, ființa ca atare se definește prin raportare la neant. În plus, în ciuda acestei legături indisolubile cu neantul, ființa își menține la Heidegger intact caracterul de pozitivitate, primind numai în mod tangențial anumite deficiențe din partea neantului, singurul care, în calitate de lipsă de ființă, este privit ca ceva esențial negativ, ca un fel de rău originar.

În opoziție cu această idee, pe care Heidegger o împărtășește cu toată tradiția filosofică, și anume că răul este echivalent cu lipsa, în vreme ce pozitivitatea i se opune în mod principial, Levinas vrea să demonstreze faptul că ființa ca pozitivitate ascunde în sine un rău constitutiv, profund. Ca urmare, angoasa în fața morții, care nu este altceva decât teama pentru ființa dovedită a fi fatalmente finită, este precedată de angoasa în fața ființei, adică de spaima de ființă, declanșată tocmai în virtutea deplinei pozitivități a acesteia, a faptului, pur și simplu, de a fi, pe care ea îl exprimă într-o absolută completitudine. Astfel, intențiile speculative ale lui Levinas, originare în concepția lui Heidegger, vor să transceadă deopotrivă cadrele

¹ *Ibidem*, pp. 29-30

² *Ibidem*, p. 30

gândirii heideggeriene și întreaga filosofie dinaintea acestuia, aruncând o nouă lumină asupra felului în care omul își asumă condiția existențială.

„Dacă la început reflecțiile noastre se inspiră într-o largă măsură – datorită noțiunii ontologiei și a relației pe care omul o întreține cu ființa – din filosofia lui Martin Heidegger, ele sunt comandate de o nevoie profundă de a părăsi climatul acestei filosofii și de convingerea că n-ar putea ieși din ea în direcția unei filosofii pe care am putea-o califica drept pre-heideggeriană.”¹

Așadar, departe de a considera drept firesc și netensionat actul, de altfel, necesar, de coabitare între o ființă determinată și faptul însuși de a fi, Levinas îl concepe ca rezultat al unei atitudini de permanentă opoziție și refuz al existenței din partea unui subiect care se constituie ca atare numai în cadrul și prin intermediul acestui mod de manifestare preponderent negativ. Ce poate însă justifica poziția originală radicală de lipsă de adeziune și de constantă retragere a ființei concrete în raport cu ființa în genere? Ce să fie această ființă care, în mod original, îi trezește omului oroare?

Ea este, consideră Levinas, actul de a exista în puritatea lui absolută, ceea ce exprimă ființa gândită în maxima ei generalitate, atât de cuprinzătoare încât ființa și neantul, așa cum au fost concepute de către Heidegger, nu reprezintă decât determinații ale ei – și care cuprinde în sine, într-o manieră indistinctă, deopotrivă existența subiectivă și existența obiectivă. Ca atare, ea nu exprimă nimic anume, cu atât mai puțin o persoană sau un lucru, necunoscând distincția subiect-obiect și fiind anterioară oricărei determinații.

„Ființa se refuză oricărei specificații și nu specifică nimic. Ea nu este nici o calitate pe care un obiect o suportă, nici actul unui subiect, și totuși, în formula «acesta este», ființa devine atribut, de vreme ce suntem imediat obligați să declarăm că acest atribut nu adaugă nimic subiectului.”²

Asta înseamnă că numai subiectul este, deoarece este ceva anume, și chiar dacă el nu poate să fie decât datorită faptului ca atare de a fi, care-l definește, ființa nu i se adaugă asemenea unei calități oarecare, distincte de oricare alta

¹ *Ibidem*, p. 19

² *Ibidem*, p. 17

ci îi este esențial constitutivă; dar pentru a putea fi, subiectul trebuie să-și domine ființa și să și-o asume.

Această ființă impenetrabilă, compactă, fără nici un fel de nuanță individualizatoare, lipsită deopotrivă de interioritate și de exterioritate căci e anterioară amândurora, necunoscând nici un accident, putând, cel mult, să joace rol de atribut pe lângă o ființă oarecare, determinată, ea însăși arătându-se, în schimb, refractară la orice fel de manifestare personală, este numită de Levinas „ființa anonimă”. De aceea, expresia cea mai potrivită prin care poate fi desemnată i se pare a fi impersonalul *il y a* (există), în care accentul cade pe faptul ca atare, fără să te mai întrebi în legătură cu ceea ce există sau dacă, într-adevăr, există. El indică, în mod vag, imprecis, o acțiune fără subiect, o prezență obscură dar permanentă, un fundal tăcut al oricărei manifestări concrete și o pulsație mai profundă decât golul imens al neantului.

„Această prezență fără neant, această pozitivitate a ființei, Levinas o formula împotriva lui Heidegger, împotriva tezei coapartenenței ființei și neantului. Făcând acest lucru, ontologia sa pare aici să întâlnească o altă ontologie post-heideggeriană, și anume pe cea a lui Sartre. Există, într-adevăr, o apropiere între *il y a* și *en soi* sartrean, pe care Levinas n-o recunoaște niciodată în mod explicit, preocupat să își demarce ontologia de cea a lui Heidegger și mai puțin să recunoască apropierea tulburătoare pe care această demarcație o face să o întrețină cu ontologia lui Sartre. Din acest punct de vedere, faptul că *il y a* ar fi *fără sine*-le mai degrabă decât *în sine*-le, așa cum o afirmă *Le temps et l'autre*, nu face încă diferența, de vreme ce *în sine*-le sartrean este tocmai ceea ce este *sine* fără a fi *la sine*, și în consecință este absența oricărui subiect.”¹

Așadar, „anonimatul” pur și opoziția față de neant înrudește ființa absolută levinasiană cu în-sinele greoi, compact și omogen pus în evidență de Sartre, prin care acesta desemnează ființa lucrurilor, anterioară oricărei conștiințe, oricărei subiectivități, adică neantului. Pentru Levinas însă, ființa anonimă este anterioară nu numai conștiinței dar și tuturor lucrurilor ca atare, care sunt încarcerate de către ea sub chipul unui amestec lipsit de cea mai mică individualitate.

¹ Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 15-16

„*Il y a*, în refuzul său de a căpăta o formă personală, este «ființa în general». Nu-i împrumutăm noțiunea unui «fiind» oarecare – lucruri exterioare sau lume interioară. Într-adevăr, *il y a* transcende interioritatea ca și exterioritatea, cărora nici măcar nu le face posibilă distincția. Curentul anonim al ființei inundă, copleșește orice subiect, persoană sau lucru. Distincția subiect-obiect, prin intermediul căreia abordăm existenții, nu este punctul de plecare al unei meditații care abordează ființa în general.”¹

Imaginea intuitivă pe care Levinas o socotește cea mai sugestivă în legătură cu *il y a* este aceea a întunericului nopții, în care nu mai există nimic pentru că nimic nu se distinge, în care lucrurile și-au pierdut contururile, intrând în anonimatul unei materialități compacte, greoaie, apăsătoare și sinistre. Întunericul este în sine lipsă dar se impune peste tot ca o prezență concretă și acaparatoare, cotropind spațiul și înăbușind orice semn de individualitate. Ființe și lucruri, deopotrivă subiect și obiect, se află aici într-o stare de profundă insecuritate, căci sunt nivelate și zdrobite, aduse la același numitor al unei respirații universale, ritmice, impasibile și inconștiente.

În același mod, ființa anonimă, originară, domnește ca un câmp unic, atotcuprinzător de forțe impersonale, ca un mediu neutru absorbind și dizolvând în sine orice potențial contur, orice tendință de situare. În ea se află toate lucrurile într-o stare de indistinție profundă, anihilate din start ca prezențe autonome și constrânse să participe la această existență totalitară și obscură, care le depersonalizează transformându-le într-un unic fond ambient difuz.

„Insecuritatea nu vine de la lucrurile lumii diurne pe care noaptea le ascunde, ea ține tocmai de faptul că nimic nu apropie, că nimic nu vine, că nimic nu amenință: această tăcere, această liniște, acest neant de senzații constituie o surdă amenințare nedeterminată, fără fundament. Indeterminația îi conferă acuitatea. Nu există ființă determinată, orice e tot una cu orice. În acest echivoc se profilează amenințarea prezenței pure și simple, a lui *il y a*. Este imposibil ca în fața acestei invazii obscure să te retragi în tine, să intri în cochilia ta. Ești expus. Totul este

¹ Levinas, *op.cit.*, p. 94

deschis asupra noastră. În loc să servească ascensiunii noastre la ființă, spațiul nocturn ne oferă ființei.”¹

Oroarea subiectului vizavi de ființă este tocmai expresia acestei depersonalizări, participare nebenevolă la *il y a*, abandon al individualității în fața ființei universale și dominație implacabilă a existenței ca atare, dincolo de orice neant. Oroarea dezvăluie astfel faptul că nu poate să existe cu adevărat moarte, că până și disoluția nu este altceva decât acapararea ființei determinate de către existența infinită, indestructibilă, din care prima nu poate ieși niciodată definitiv.

„Oroarea nopții, în calitate de experiență a lui *il y a*, nu ne revelează deci un pericol de moarte, nici măcar un pericol de durere. Punct esențial al acestei analize. Neantul pur al angoasei heideggeriene, nu constituie *il y a*. Oroarea ființei opusă angoasei neantului; frică de ființă și cătuși de puțin pentru ființă; a fi pradă, a fi oferit a ceva care nu este un «ceva» anume. (...) Oroarea realizează condamnarea la realitatea perpetuă, acel «fără-ieșire» al existenței.”²

Condiția de prizonierat a ființei individuale în existența anonimă și inumană este, consideră Levinas, foarte bine pusă în evidență de starea de veghe prelungită din timpul nopții, adică de insomnie. Aceasta nu presupune că subiectul dorește cu tot dinadinsul să stea treaz, îndreptându-și atenția către ceva anume; dimpotrivă, el este ținut treaz, ținut adică în ființă, obligat să vegheze deși n-are nici un motiv, fiind detașat în veghea sa de orice conținut iar tot ceea ce percepe este numai o prezență permanentă, apăsătoare, care se înstăpânește implacabil asupra lucrurilor și asupra conștiinței.

În aceste condiții, practic, subiectul dispare, integrat în eternitatea ființei pure, care se afirmă liber, imperturbabil, nelăsând loc nici unui individual.

„Veghea este anonimă. Nu vigilența *mea* există în noapte, în insomnie, noaptea însăși este cea care veghează. Aceasta veghează. În această veghe anonimă în care eu sunt în întregime abandonat ființei, toate gândurile care îmi umplu insomnia nu sunt legate de *nimic*. Ele sunt

¹ *Ibidem*, p. 96

² *Ibidem*, p. 102

fără suport. Eu sunt, dacă vrei, mai degrabă obiectul decât subiectul unei gândiri anonime.”¹

Pentru ca domnia tiranică a ființei să fie măcar parțial înlăturată, dând șansa ca alături de existență, de faptul pur de a fi, să apară și existenți, adică ființele particulare, este nevoie de o ruptură, de un dezechilibru în interiorul ființei. El se traduce prin inițiativa fiindului de a refuza participarea la ființă în sensul de contopire cu aceasta, negând-o și făcând efortul de a se desprinde de ea.

Detășându-se de ființă fiindul i se opune dar, în același timp, își afirmă legătura indestructibilă cu aceasta. Fără temeiul ființei el nu ar putea exista. În lipsa faptului de a fi, în calitate de condiție de posibilitate pentru orice lucru care este, nimic nu ar putea să fie. Dar atașamentul necondiționat la ființă, acceptarea prea strânsei ei tutele are același efect devastator: nimic concret, divers, bogat nu poate exista, decât un deșert imens, teribil, amenințător. Singura șansă de individualizare și deci de apariție a subiectului este rezistența și opoziția.

„Această derulare sau acest proces al subiectivității este mai întâi caracterizat ca smulgere din *il y a*: separare, neparticipare, apoi ca punere de sine, localizare.”²

Fiindul nu există înainte de acest act radical de recul în fața ființei ci se instituie numai o dată cu el și prin el, decupându-și propriul loc în imensitatea indistinctă a existenței. Asta înseamnă că se individualizează, devine ceva anume, inconfundabil, trecând din condiția de verb, specifică ființei universale, la aceea de substantiv, ceva care poate fi desemnat și are o substanță proprie.

Acest proces prin care, în gândire, se substantivizează acțiunea unui verb, și care este un procedeu atât de familiar filosofilor, se numește ipostaziere. Prin urmare, apariția „substantivului” adică a individualului sau a subiectului din sânul ființei anonime este numită de Levinas „ipostază” iar prin extensie „ipostază” ajunge să desemneze însuși fiindul, existentul particular, o anumită ființă, în opoziție cu ființa în genere.

¹ *Ibidem*, p. 111

² Jean-François Courtine, „L’ontologie fondamentale de Levinas”, dans: Danielle Cohen-Levinas, Bruno Clément (coord.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, P.U.F., 2007, pp. 107-108

„Ipostaza, apariția substantivului, nu este doar apariția unei categorii gramaticale noi; ea semnifică suspendarea lui *il y a* anonim, apariția unui domeniu privat, a unui nume. Pe fondul lui *il y a* a apărut un fiind. În felul acesta se deduce semnificația ontologică, în economia generală a ființei, a *fiindului* – pe care Heidegger îl pune direct alături de ființă printr-o distincție. Prin ipostază ființa anonimă își pierde caracterul de *il y a*. Fiindul – ceea ce este – este subiect al verbului *a fi*, și prin aceasta, el exercită o stăpânire asupra fatalității ființei, devenită atributul său. Există cineva care își asumă ființa, de acum înainte ființa *sa*.”¹

Asta înseamnă că, spărgând anonimatul existenței prin instituire de sine, fiindul nu numai că se eliberează de sub îngrozitoarea tiranie a ființei, mai apăsătoare decât un neant, ci se înstăpânește la rându-i asupra ei, dominând-o prin asumare, subordonând-o sieși, înlăturându-i absoluta impasibilitate, scăpând-o pe ea însăși de chipu-i amenințător și, cel puțin în parte, umanizând-o. Această fugă și opoziție permanentă a fiindului față de ființa absolută, care caracterizează gândirea lui Levinas, a determinat comentarii să vorbească, în cazul lui, de o „contra-ontologie”.

„Se observă deja cu claritate miza acestei contra-ontologii fundamentale: a manifesta imperioasa necesitate de a ieși din ființa «în sens eleatic», și în același timp din *ego sum*, nu pentru a deschide o dimensiune oarecare ek-statică, aceea a lui în-afară-de-sine (heideggerian și totodată sartrean), ca a-fi-cu, ci pentru a asigura ceea ce Levinas numește, în epoca lui *De l'existence à l'existent*, «adevărată substanțialitate» a subiectului, «substantivitatea» sa, chiar aceea de la care primește și poartă un nume propriu.”²

Ipostaza sau evenimentul apariției ființei particulare este întotdeauna o conștiință, căci numai conștiința are puterea de individualizare. Dar faptul acesta nu înseamnă că actul de refuz al ființei ar fi neapărat unul conștient, în sens de reflexiv; căci pentru Levinas inconștientul nu se opune ci este integrat conștiinței, ca un fel de gândire ascunsă, derulată într-un plan

¹ Levinas, *op.cit.*, p. 141

² Jean-François Courtine, *op.cit.*, p. 107

secund, care întrerupe din când în când fluxul principal al conștiinței, comunicând însă cu ea tot timpul. Astfel,

„evenimentul conștiinței nu se referă la inconștientă doar ca la contrariul său. Conștiința, în opoziția sa cu inconștientul, nu este făcută din această opoziție ci din această vecinătate, din această comunicare cu contrariul său: chiar în elanul său, conștiința se istovește și se întrerupe, are o întoarcere împotriva ei însăși. (...) Acest recul al conștiinței către inconștient sau această ieșire a conștiinței din fundalul inconștientului nu se face în doi timpi. În însăși activitatea gândirii zumzăie gândirea din spate. (...) Ea constă într-o sincopă chiar în punctul luminozității sale.”¹

Pentru a ne da seama de firescul și spontaneitatea situației originare de rezistență în fața ființei anonime și deci de inevitabilitatea ipostazei, trebuie să evidențiem sensul profund al unor atitudini umane care nu au nimic spectaculos, fiind absolut banale, ca de exemplu, lehamitea sau lenea. Nici una dintre ele nu implică o intenție sau un refuz deliberat față de ceva concret ci sunt expresii ale unui mod anume de situare în existență și în raport cu ea.

Astfel, lehamitea în genere este o lehamite de absolut orice și se întâmplă, în primul rând o lehamite de tine însuși, cel care trebuie să se achite de o mulțime de obligații, în vreme ce ar dori să abandoneze tot, evadând dincolo de orice constrângere. Este vorba de un refuz al propriei existențe care vizează, în fond, refuzul ființei însăși, în ceea ce are ea tiranic și copleșitor, dar, în același timp, prin chiar acest refuz, de punere de sine ca fiind și afirmare a legăturii indestructibile cu ființa.

„Lehamitea nu se afirmă ca o judecată asupra răului de a fi, judecată colorată de o tonalitate afectivă, de un «conținut» de lehamite. Mai înainte de orice judecată, a-ți fi lehamite de tot și de toate, înseamnă a abdica de la existență. Refuzul este *în* lehamite; lehamitea, prin întreaga sa ființă, constituie acest refuz de a exista; ea nu există decât prin el; ea este, dacă se poate spune, însăși maniera în care se poate realiza fenomenul refuzului de a exista, așa cum în ordinea

¹ Levinas, *op.cit.*, pp. 115-116, 117

experienței, doar vederea este aprehendarea luminii, doar ascultarea percepția sunetului.”¹

În ceea ce privește lenea, ea implică aversiunea față de efortul de a începe să faci orice, blocajul în fața actului, care te înscrie inevitabil în existență, ceea ce înseamnă că lenea este o lene de a exista, căci existența trezește mai degrabă grija decât satisfacția, simțindu-și plenitudinea ca pe o trudnică apăsare.

„Truda actului de la care leneșul se abține nu este un conținut psihologic oarecare de durere, ci un refuz de a întreprinde, de a poseda, de a se ocupa. Față de existența însăși ca povară este lenea o aversiune neputincioasă și fără bucurie. Este o teamă de a trăi care nu este mai puțin o viață în care teama de neobișnuit, de aventură și de necunoscutele sale își trage dezgustul din aversiunea față de lucrarea existenței.”²

Dar lenea și lehamitea sunt momente de naștere a ipostazei prin aversiune față de ființă, care rămâne, totuși, în fața conștiinței ca o permanentă amenințare. Conștiința are însă și forța de a suspenda temporar ființa, nemairaportându-se direct la ea. Acest lucru se întâmplă abia în timpul somnului, care reprezintă actul de înfrângere a acelei insomnii chinuitoare, prin care ființa anonimă ne domină, obligându-ne la o existență gregară, fragilă și, în consecință, extrem de vulnerabilă, chiar dacă, în același timp, implacabilă.

„Somnul, prin întreruperea sa, permite de a termina și de a începe. Prin somn, este posibil un început, este posibil un prezent care nu este continuarea fără întrerupere a unei istorii fatale din care nu se poate evada. Somnul este într-un anume fel, prima modalitate pe care o avem de a ieși din ființă, de a ne retrage, de a ne pune (...) Pentru a putea fi în lume trebuie să poți să te retragi din lume.”³

Datorită încetării oricărei activități, somnul realizează o evadare din spațiul infinit și abstract, o retragere într-un loc anume, numai al tău, adică o

¹ *Ibidem*, p. 32

² *Ibidem*, pp. 38-39

³ Olivier Abel, „L’insomnie de l’être”, dans: Danielle Cohen-Levinas, Bruno Clément (coord.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris, P.U.F., 2007, p. 221

individualizare. În felul acesta apariția conștiinței înseamnă, practic, localizare, iar actul pur, interior al localizării, este somnul, care realizează legătura originară între noi și locul nostru ca bază sau ca principiu de întemeiere. Prin somn reușești să pui între paranteze existența imensă, abstractă, abisală, lipsită de orice situație, dându-i o limită, obligând-o să se oprească în fața acestui spațiu strict conturat, care reprezintă un minim loc de refugiu pentru ceva anume, ceva care se profilează astfel în mod distinct pe fondul difuz, compact al ființei anonime. Conștiința își câștigă dreptul de a fi pornind tocmai de la această lipsă de angajament în existență, de la această imobilitate a somnului, singura care o face să aibă sau să fie un *aici*, în lipsa căruia n-am avea niciodată de-a face cu ceva anume ci numai cu impersonalul fapt de a fi, acel *il y a* care nu poate fi localizat.

„Într-adevăr, în ce constă somnul? A dormi înseamnă a suspenda activitatea psihică și fizică. Dar ființei abstracte, plutind în aer, îi lipsește o condiție esențială a acestei suspendări: locul. Chemarea somnului se face în actul de a te culca. A te culca înseamnă tocmai a limita existența la loc, la poziție. Locul nu este un «unde» indiferent, ci o bază, o condiție. (...) Detașată de ambianță, localizarea devine, în mod general, prezența într-o întindere abstractă, ca a unei stele în infinitul spațiului.”¹

Apariția conștiinței datorită localizării prin somn nu are însă câtuși de puțin legătură cu spațiul obiectiv ci reprezintă un eveniment pur, interior. De aceea, acest *aici* al conștiinței, care exprimă pur și simplu *poziția*, faptul de a fi localizat, de a te spijini pe o bază, precede deopotrivă spațiul și timpul, precum și lumea, care este o apariție ulterioară venirii la ființă a fiindului. Actul pur al localizării conștiinței evidențiază statutul ei de a fi propria sa origine, arătând că, în calitate de existent sau de fiind, ea își este propriul punct de plecare, propriul ei fundament. Chiar dacă nu ar putea exista fără subordonarea originară față de ființa anonimă, faptul că este ceva anume, care-i conferă individualitate, și-l datorează în exclusivitate. Este vorba de revolta fiindului față de tirania lui *il y a*, revoltă care are darul s-o scoată din anonimat.

¹ Levinas, *op.cit.*, p. 119

Levinas are grijă încă o dată să sublinieze diferența dintre poziția sa și cea a lui Heidegger, al cărui *Dasein* implică deja existența lumii. Dar prin faptul că afirmă dubla raportare a conștiinței față de ființa generală, el se apropie, din nou, foarte mult de Sartre, pentru care ființa-pentru-sine (conștiința), deși nu poate să-și întemeieze propria ființă, pe care o primește de la ființa-în-sine (ființa pur și simplu, ființa care doar este), este totuși temei al ființei sale în calitate de conștiință, adică temei al său în măsura în care neagă despre sine că ar fi ființa-în-sine, opunându-i-se acesteia. În plus, și la Sartre lumea este ulterioară apariției ființei-pentru-sine, nefiind altceva decât rezultatul distanțării conștiinței de ființa-în-sine, pe care o cuprinde astfel dintr-o privire și o transformă într-un întreg coerent.¹

Desigur, s-ar putea să nu fie vorba de o influență directă, mai ales că Levinas afirmă explicit că și-a conturat punctul de vedere exprimat în *De l'existence à l'existent* înaintea celui de al doilea război mondial și în timpul prizonieratului, fără să aibă astfel posibilitatea vreunei „luări de poziție în privința operelor filosofice publicate, cu atâta răsunet, între 1940 și 1945”² (*Ființa și neantul* a lui Sartre a apărut în 1943). Dar nu se poate nega afinitatea de concepție, lucru ce a fost, de altfel, deja remarcat, de vreme ce Levinas este plasat de către exegeți și în zona existențialismului, fiind considerat un existențialist de factură spiritualistă.

Pe aceeași linie a înrudirilor ideatice dintre Levinas și Sartre putem nota și atitudinea lor față de corp, pe care amândoi îl plasează, în ciuda materialității acestuia, în zona conștiinței. Iar dacă pentru Sartre corpul reprezintă facticitatea pentru-sinelui, datul pe care îl primește de la ființa-în-sine, desemnând, în ultimă instanță, maniera concretă a conștiinței de a se insera în lume, pentru Levinas, „corpul este venirea însăși a conștiinței. Cu nici un chip, el nu este lucru. Nu numai pentru că îl locuiește un suflet, ci pentru că ființa sa este de ordinul evenimentului și nu al substantivului. El nu se pune, el este poziția. El nu se situează într-un spațiu dat în prealabil – el este erupția în ființa anonimă a faptului însuși al localizării. (...) A-l sesiza ca eveniment, înseamnă a spune că el nu este instrumentul sau simbolul, sau simptomul poziției, ci însăși poziția, că în el se realizează chiar transformarea din eveniment în ființă.”³

¹ Cf. Sartre, *Ființa și neantul*, traducere de Adriana Neacșu, Pitești-București, Editura Paralela 45, 2004

² Levinas, *op.cit.*, p. 10

³ *Ibidem*, pp. 122-123

Astfel, a fi conștiință echivalează cu a te localiza, a căpăta un corp, ceea ce înseamnă a te spijini pe un temel.

Afirmarea de sine a conștiinței, în calitate de ființă concretă, prin opoziție cu ființa abstractă, obiectivă, înseamnă totodată pentru Levinas, apariția subiectului. Așadar, a te manifesta ca subiect presupune să ai un loc propriu care să te definească, delimitându-te de orice altceva, în primul rând față de existența universală, tiranic acaparatoare dar lipsită de orice localizare concretă. Speculând această lipsă a ei funciară, locul te ajută realmente să îi opui rezistență. De aceea, Levinas consideră că „subiectul se pune ca subiect prin faptul de a se sprijini pe bază. Antiteza poziției nu este libertatea unui subiect suspendat în aer, ci distrugerea subiectului, dezintegrarea ipostazei.”¹

Acest lucru se poate realiza în momentul în care subiectul se lasă, de exemplu, pradă emoției, pierzându-și astfel echilibrul interior. În acel moment, fără să dispară, rămânând deci în sânul ființei, fostul subiect nu mai este el însuși, adică ceva anume, cu un loc al său înconfundabil, ci se cufundă într-o lume a formelor multiple, care-l acaparează risipindu-l într-un abis neutru, un gol lipsit de posibilitatea oricărei baze, a oricărei localizări.

Apariția locului sau a poziției în cadrul ființei anonime nu este însă posibilă, din punctul de vedere al lui Levinas, decât în cadrul prezentului, care exprimă însăși evanescența ființei, dându-le astfel șansa de manifestare și existențelor concrete. Timpul în sine, ca eternitate, ca infinit, este solidar cu existența abstractă și universală. Prezentul însă întruchipează clipa, momentul efemer dar care întrerupe constant țesătura compactă a timpului, creând sincope și denivelări, delimitând segmente prin stingeri și renașteri succesive, apărând spontan în ființă ca ceva distinct prin sine însuși.

„Prezentul este deci o situație în ființă în care nu există doar ființa în general ci unde există o ființă, un subiect. (...) Evanescența sa este prețul subiectivității sale, adică al preschimbării în sânul purului eveniment de a fi, din eveniment în substantiv, al ipostazei.”²

¹ *Ibidem*, pp. 120-121

² *Ibidem*, p. 125

De aceea clipa este o relație inedită între existență și existent, în care existentul domină existența dar simte, totodată, întreaga ei povară, căci întruchipează începutul, originea, efortul permanent de a fi.

De altfel, niciodată fiindul nu se va putea elibera de legătura împovărătoare cu existența, niciodată el nu va putea să fie un eu pur, scăpat de grija sinelui impersonal care-l amenință în permanență. Eul acaparat de sine, adică de o existență impersonală, inautentică, este eul solitar, care-și consumă în singurătate experiența înfricoșătoare a lui *il y a*, inevitabilă în condițiile în care are revelația faptului că este închis pentru totdeauna în sfera strâmtă a aceleiași existențe.

Abia ieșită, cu efort, din strânsoarea anonimatului ființei, ipostaza re trăiește o spaimă asemănătoare în fața condiției de subiect repliat în el însuși, cantonat definitiv în sine, ceea ce își pune pecetea în mod negativ pe propria sa libertate, care este, în fond, o libertate de conștiință și de cunoaștere. „Eul are întotdeauna un pilon fixat în propria sa existență. Exterior în raport cu tot, el este interior în raport cu el însuși, legat de el însuși. Existența pe care și-a asumat-o, îi este pentru totdeauna înlănțuită. Această imposibilitate pentru «mine» de a nu fi «sine» marchează tragicul funciar al eului, faptul că el este legat de ființa sa.”¹

Nici măcar lumea, cu toate obiectele sale, nu-i poate oferi șansa de a se transcende, de a-și depăși limitele, căci, prin sensurile pe care eul i le conferă, ea este tot o proiecție a acestuia. (În mod oarecum asemănător, și la Sartre, lumea este, întotdeauna, „lumea mea”.)

„Lumea și lumina sunt singurătatea. Aceste obiecte date, aceste ființe aranjate sunt altceva decât eu însumi dar sunt ale mele. Luminate de lumină, ele au un sens și, în consecință, sunt ca și cum ar veni de la mine. În universul înțeles, eu sunt singur, adică închis într-o existență în mod definitiv *una*.”²

Singura posibilitate de a sparge această universală solitudine și de a crea premisele unei superioare împliniri, este întâlnirea cu celălalt, care deschide noi orizonturi, provocând mutația eului din dimensiunea exclusiv ontologică pe coordonate etico-ontologice. Din această perspectivă, existentul, adică fiindul uman, departe de a fi, ca la Heidegger, doar „o

¹ *Ibidem*, p. 143

² *Ibidem*, p. 144

ocultație și o «disimulare» a ființei”,¹ reprezintă pentru Levinas „o etapă către Bine și către relația cu Dumnezeu.”²

Etica se dovedește astfel, mai originară decât ontologia, fiind capabilă să pună în evidență semnificații mai profunde, oferind omului posibilitatea de a-și regândi condiția existențială și de a-și restructura destinul.

¹ *Ibidem*, p. 12

² *Idem*

Conceptul de lume la Merleau-Ponty

ADRIAN NIȚĂ

Abstract: The paper presents the modernity of Merleau-Ponty's ontology with respect of the concept of the world by showing some important aspects of the concept „being in the world” in the first part. The second part is focused on the subjective dimension of the world, especially the relationship between subjectivity and temporality. The last part of the paper gives some considerations on the flesh of the world.

Key-words: Merleau-Ponty, phenomenology, world, being in the world, the flesh of the world.

Postmodernitatea lui Merleau-Ponty se poate vedea mai ușor dacă vom arunca o privire sumară asupra unor concepții cu privire la lume susținute de filosofi moderni. Ne vom limita la trei astfel de momente: este binecunoscută încrederea raționaliștilor și empiriștilor din secolul al XVII-lea în posibilitatea cunoașterii lumii; chiar dacă Kant a dus o schimbare în conceptul de lume (în sensul că lumea este fenomen și simultan lucru în sine), el menține aceeași încredere în posibilitatea cunoașterii lumii ca fenomen, adică ansamblu de obiecte date în spațiu și în timp; în fine, idealismul clasic german reprezintă o culme a încrederii în posibilitatea cunoașterii lumii, dacă avem în vedere că ei susțin posibilitatea unei cunoașteri *absolute* a lumii.

Vom pune în evidență postmodernitatea lui Merleau-Ponty cu privire la concepția despre lume prin trecerea în revistă, în prima parte a textului, a unei importante categorii, și anume aceea de a fi în lume. În partea a doua, ne vom concentra asupra dimensiunii subiective a lumii, și în special asupra relației dintre subiectivitate și temporalitate, având în vedere că sunt două elemente indisociabile la autorul nostru. În fine, în partea a treia, vom sublinia mai puternic noua viziune despre lume a lui Merleau-Ponty urmărind câteva considerații despre carnea lumii.

1. A fi în lume

Pentru Merleau-Ponty, a cunoaște lumea înseamnă în primul rând a înțelege lumea, pentru că lumea nu este o însumare de obiecte spațio-

temporale, ci este mai degrabă un ansamblu de senzori, de semnificații ce trebuie să fie descifrate. Să ne gândim la percepție cu ajutorul căreia luăm cunoștință de tot ceea ce ne înconjoară. Percepția înseamnă a lua act de un sens inerent ce izbucnește dintr-o constelație de date. Dar această luare la cunoștință nu este ceva pasiv. În actul percepției noi nu doar că primim niște specii sensibile (după cum descriau medievalii cunoașterea), care ne-ar afecta organele de simț, ci în percepție noi ne angajăm, adică participăm activ prin toate organele de simț. Ca act existențial, percepția ne dezvăluie o lume parțială, ne dezvăluie o parte din sensurile prezente (poziție ce se poate caracteriza drept un fel de ambiguitate, după cum este numită poziția lui Merleau-Ponty¹). Această ambiguitate a percepției trebuie, desigur, pusă în corespondență cu ambiguitatea lumii: prin percepție noi de fapt ne apropiem de o cunoaștere a lumii, dar această cunoaștere nu va fi niciodată realizată în mod complet. Mereu rămân unele senzori care ne scapă, mereu se adaugă alte senzori. În plus, noi avem o anumită situație spațio-temporală, multe lucruri din cele care ne înconjoară ne preced sau, vai, ne succed.

Ajungem în acest fel al necesitatea circumscrierii locului nostru în lume, mai precis la categoria (cu rezonanță heideggeriană) *a fi în lume*. Trebuie spus de la bun început că poziția lui Merleau-Ponty nu este nici heideggeriană, nici husserliană, nici hegeliană și nici sartreană (deși el s-a aflat în dialog continuu cu acești filosofi). Pentru Merleau-Ponty, a fi în lume este, oarecum, corespondentul lui „*cogito*”. Autorul *Fenomenologiei percepției* aduce însă o critică devastatoare *cogito*-ului cartezian. Cum am putea să fim siguri de o cunoștință, fie ea chiar aceea cu privire la îndoială? Cum am putea noi, ca ființe raționale, să ne întemeiem pe un principiu atât de slab, cum este cel al *cogito*-ului? Este o simplă iluzie a crede că, în vreme ce existența lucrului perceput este deschisă îndoielii, cea a percepției noastre nu este. Explicația pentru această stare de fapt este că perceperea și perceputul sunt inseparabile. Să ne gândim la falsele sentimente, despre care el scrie: „O dragoste adevărată se termină atunci când mă schimb, sau când persoana iubită s-a schimbat; o dragoste falsă se revelează ca atare când revin la mine însumi. Diferența este extrinsecă. Dar, cum aceasta se referă la locul sentimentului în ființa mea întregă în lume, cum dragostea falsă are legătură cu personajul care cred ca sunt în momentul în care îl trăiesc și cum

¹ A de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté : l'existentialisme de Merleau-Ponty*, Louvain, 1951.

aș avea nevoie să mă cunosc pe mine pentru a discerne falsitatea ei – lucru pe care, tocmai, nu îl voi obține decât prin deziluzie – ambiguitatea se păstrează și acesta este motivul pentru care iluzia este posibilă.”¹ După Merleau-Ponty, Descartes s-a înșelat atunci când a separat net substanța cugetătoare de substanța întinsă sau, din perspectiva cunoașterii, subiectul cunoașterii de obiectul cunoașterii. Lumea nu este complet în afara mea, deoarece și eu fac parte din lume. În același timp, lumea nu este nici complet înăuntrul meu, pentru că există sensuri care îmi scapă, care mă depășesc, pe care nu le înțeleg. Lumea nu este nimic altceva decât câmpul experienței, iar noi nu suntem altceva decât o anumită perspectivă asupra lumii, omul fiind un nod de relații, după cum bine spune Antoine de Saint-Exupery, citat de Merleau-Ponty în finalul *Fenomenologiei percepției*.²

2. Subiectivitate și temporalitate

Cel de-al doilea palier al analizei noastre urmărește să pună în evidență relațiile dintre subiectivitate și temporalitate, convinși fiind că nu putem înțelege subiectivitatea fără să înțelegem natura și structura timpului. Trebuie spus din capul locului că după Merleau-Ponty trecutul, prezentul și viitorul sunt dimensiuni ale subiectivității: trecutul nu este pur și simplu trecut, ci este trecutul meu; viitorul nu este un simplu viitor, ci este viitorul meu. Trecutul nu există decât atunci când o subiectivitate vine să frângă plinătatea ființei, schițând în ea o perspectivă, introducând aici non-ființa³. Avem aici din plin ambiguitatea timpului și vedem cum această ambiguitate a timpului este chiar mai profundă decât celelalte ambiguități, punând în lumină însăși neființa.

Imaginea timpului liniar sau a timpului ca un râu sunt des folosite pentru a înțelege natura timpului, dar Merleau-Ponty arată că timpul ca un râu ne oferă o imagine falsă, deoarece ar fi nevoie de un spectator care să fie pe malul râului dar care astfel să fie în afara timpului, sau într-un alt timp, ceea ce este absurd. Timpul nu este o succesiune liniară de momente prezente, de acum-uri care trec unele în altele, devenind din momente ale

¹ Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, traducere de Iliș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Aion, 1999, p. 444.

² *Ibidem*, p. 530.

³ *Ibidem*, p. 490. Vezi și 480, 484.

trecutului momente ale viitorului¹. Nici la nivelul conștiinței, dacă vrem să subliniem idealitatea și subiectivitatea timpului, timpul nu este o succesiune de evenimente: timpul este o instituire, un sistem de echivalențe².

Miezul teoriei timpului este ideea înfășurării: Merleau-Ponty își propune să înlocuiască imaginea timpului liniar cu cea a timpului istoric bogat în semnificații înfășurat într-un timp obiectiv³. Vom avea astfel o înfășurare a trecutului, prezentului și viitorului într-o rețea complexă de intenționalități. Prin această imagine putem înțelege mai bine un scurt fragment din lucrarea *Le visible et l'Invisible*: „trecutul și prezentul sunt *Ineinander* –înfășurat, înfășurător, - și chiar asta este carnea”⁴.

Trecutul, prezentul și viitorul iau naștere prin experiența noastră perceptivă. Atunci când percep un obiect, cu toate părțile lui, chiar și cele aflate în partea opusă privirii, percep și părțile lui temporale, chiar și momentele trecute sau viitoare. Este evident că obiectul exista și acum o secundă, și acum un minut, poate și acum o lună. Văzându-i consistența, pot fi convinși că va exista și peste o secundă, și peste o oră sau o lună. Există un anumit orizont temporal în care are loc perceperea obiectelor. În spatele obiectului se află orizontul său temporal, ziua scursă, iar în față orizontul temporal al serii și al nopții ce urmează. Obiecția ce se poate ridica cu privire la un trecut îndepărtat poate fi eliminată dacă vom lua în considerație că acest trecut îndepărtat are și el propriul său orizont temporal. El este trecut numai în raport cu perspectiva mea, altfel acest moment temporal a fost cândva prezent, încadrat de un orizont al trecutului și un orizont al viitorului. „Când evoc un trecut îndepărtat redeschid timpul, mă repun într-un moment în care acesta avea încă un orizont de viitor care acum s-a închis, un orizont de trecut apropiat, îndepărtat acum. Deci, totul mă trimite la câmpul de prezență, ca și la experiența originară în care timpul și dimensiunile sale apar *în persoană*, fără distanță între ele, într-o evidență ultimă. Acolo vedem viitorul care alunecă în prezent și în trecut.”⁵

Trebuie de asemenea subliniat că cele trei dimensiuni ale timpului nu sunt date prin acte discrete: nu îmi reprezintă ziua, ci ziua apăsă asupra mea

¹ *Ibidem*, p. 395.

² Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 238.

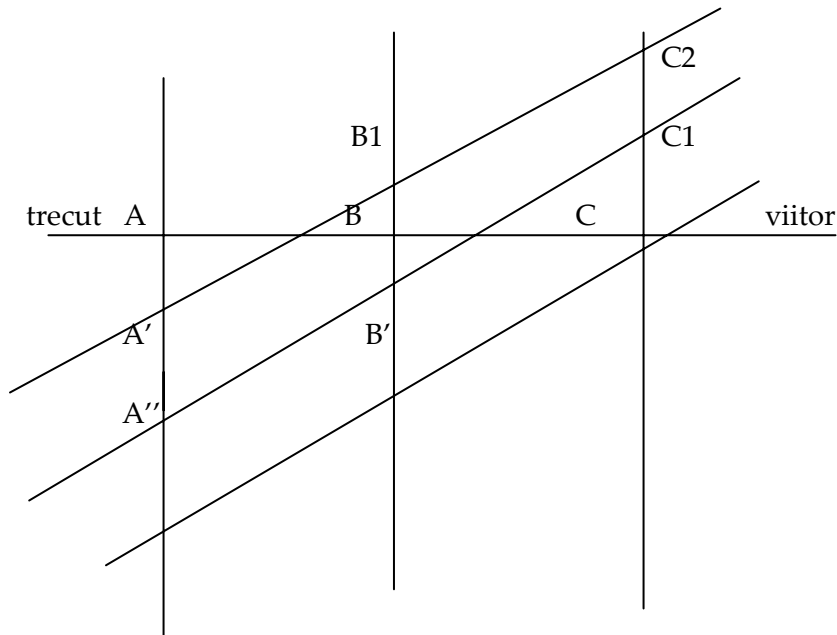
³ Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, ed. cit., p. 395.

⁴ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. cit., p. 321.

⁵ Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, ed. cit., pp. 484-485.

cu toată greutatea; nu evoc un amănunt al zilei trecute, dar am puterea să o fac pentru că ziua este încă aici; nu mă gândesc la seara ce va veni, căci seara este aici, tot la fel cum partea din spatele obiectului, deși nu o văd, este prezentă¹.

Ideea că timpul nu este o linie, ci o rețea, și anume o rețea de intenționalități, poate fi pusă în evidență prin prezentarea diagramei structurii timpului:



Aceste intenționalități care mă ancorează într-un mediu sunt numite de Merleau-Ponty (urmând, desigur, pe Husserl) retenții și protensii ce pornesc de la câmpul perceptiv mai degrabă decât de la un eu (je) central. Corpul meu perceptiv este cel care „își târăște după el” orizontul de retenție și mușcă din viitor prin protensiile sale².

Revenind puțin la problema continuității, pe care o putem ilustra acum mai bine, să observăm că prin această tăietură instantanee în timp, trecutul, prezentul, viitorul, retențiile A', A'', B' și protensiile B1, C1, C2 nu

¹ *Ibidem*, p. 485.

² *Ibidem*, pp. 485-486.

mai apar ca momente discrete (discreția este introdusă în figură din nevoile analizei). Țâșnirea unui moment prezent nu provoacă o tasare a trecutului și o zguduire a viitorului; un moment prezent nu este nimic altceva decât trecerea unui viitor în prezent și a fostului prezent în trecut. Cu alte cuvinte, timpul se deplasează de la un capăt la altul printr-o singură mișcare, fiind o fugă generală în afara Sinelui¹.

Foarte important în acest context este punerea în lumină a retențiilor și protensiilor. Atunci când trecem de la A la B observăm din diagramă că A se proiectează în A' (A' fiind retenția lui A) printr-un fel de sinteză de identificare. În același timp C se proiectează în C1 (C1 fiind protensia lui C). Diagrama se continuă cu explicitarea trecerii din momentul B în momentul C, caz în care momentul trecut B se proiectează în B', iar retenția A' se proiectează în A'' devenind o retenție a retenției. Să ne gândim la o amintire pe care o avem legată de un timp trecut A. Dacă suntem în punctul B legătura cu A se face prin A' iar dacă suntem în punctul C prin A''. Prin retenție sau retenția retenției am punctul A în „individualitatea lui irecuzabilă”, fundamentată o dată pentru totdeauna pe trecerea lui în prezent, pentru că văd *Abschattungen*-urile A', A'' țâșnind din el².

Se observă ușor că orice moment precedent suferă o modificare în fiecare moment următor, după cum foarte frumos spune Merleau-Ponty: „îl țin încă în mână, este aici și totuși apune deja, coboară dedesubtul liniei prezenturilor; pentru a-l păstra, trebuie să întind mâna printr-un strat subțire de timp. Este într-adevăr el, am puterea să îl regăsesc așa cum tocmai a fost, nu sunt separat de el, dar, în cele din urmă, acest moment nu ar fi trecut dacă nu s-ar fi schimbat nimic și el începe deja să se profileze sau să se proiecteze pe fondul prezentului meu, deși acum câteva clipe a fost însuși prezentul meu. Când apare un al treilea moment, a doilea suferă o nouă modificare; era retenție și devine retenție a retenției, stratul timpului se îngroașă între mine și el³. Tot la fel este cazul viitorului, este aici, deși a apus deasupra liniei prezenturilor etc.

Dacă liniile verticale și momentele respective (A, A', A'') sunt reunite printr-o sinteză de identificare, liniile oblice și momentele respective (de exemplu, A', B, C1) își datorează unitatea unei sinteze de tranziție, în

¹ *Ibidem*, p. 489.

² *Ibidem*, p. 487.

³ *Ibidem*, pp. 485-486.

măsura în care se prezintă ca desfășurări, ca ieșind unele din altele. Timpul nu este un sistem de poziții obiective prin care trecem, ci este un mediu în mișcare ce se îndepărtează de noi.

Am spus mai sus că A se deplasează printr-o singură mișcare. Acest fapt este posibil prin trecerea retențiilor în protensii. În orice moment sistemul de retenții se îmbogățește cu ceea ce cu o clipă mai înainte era în sistemul protensiilor. Departe de a fi vorba despre mai multe fenomene legate, Merleau-Ponty subliniază că avem în această curgere un singur fenomen: timpul este unica mișcare ce se potrivește, în toate părțile sale, cu sine, la fel cum pentru a efectua un gest sunt implicați toți mușchii necesari pentru a efectua această mișcare. Această fugă generală în afara Sinelui, care este timpul, se explică printr-un fel de explozie, de dezintegrare a lui B în B', a lui A' în A'', a lui C în C1, a lui C1 în C2 etc. Prin această explozie se emit retențiile și protensiile (este implicată aici o importantă idee din fizica particulelor elementare).

Această explozie, această dezintegrare nu duce însă la o distrugere a individualității momentelor. Acestea se păstrează în orizontul unei noi retenții sau al unei noi protensii: „dezintegrarea desface ceea ce a făcut trecerea de la viitor la prezent: C se află la capătul unei lungi concentrări care l-a condus la maturitate; pe măsură ce se pregătea, își semnala prezența prin *Abschattungen*-urile din ce în ce mai puține, se apropia în persoană. Când a ajuns în prezent, a adus cu sine geneza sa a cărei limită era, precum și prezența apropiată a ceea ce trebuia să vină după el. Astfel încât, când această prezență se realizează și îl împinge în trecut, ea nu îl privează brusc de ființă; dezintegrarea este întotdeauna inversul sau consecința maturizării sale. Într-un cuvânt, de vreme ce a fi și a trece sunt sinonime în timp, devenind trecut, evenimentul nu încetează să existe”¹.

Trecerea de la A la B sau de la B la C nu este privită din exterior, ca și cum eu aș fi spectatorul ei, ci chiar eu sunt cel care o efectuez, „sunt deja în prezentul ce va veni, așa cum gestul se află deja în scopul pe care îl are”². Merleau-Ponty este îndreptățit să conchidă că „eu însumi sunt timpul, un timp care <<rămân>> și nu <<se scurge>>, nici nu se <<schimbă>>”³. Momentele temporale, în măsura în care se suprapun, se confirmă unele pe

¹ *Ibidem*, p. 489.

² *Ibidem*, p. 491.

³ *Ibidem*, p. 491.

altele, explicitează ceea ce era implicat în fiecare, exprimă fiecare o singură „explozie“, sau un singur acces, și anume subiectivitatea: timpul este o dimensiune a ființei.

Această structură înfășurată a timpului poate ridica o problemă legată de celebrele considerații ale lui Augustin cu privire la trecut și viitor: cum putem susține ralitatea trecutului când vedem că el nu mai este, respectiv cum putem admite viitorul când el nu este încă? Dacă Augustin a găsit o ingenioasă soluție filosofică afirmând că trebuie să existe un prezent al trecutului, un prezent al prezentului și un prezent al viitorului, după Merleau-Ponty soluția este oarecum mai simplă, deși privilegiază tot dimensiunea prezentului: trecutul și viitorul sunt posibile întrucât există prezent, sau altfel spus dacă nu ar exista prezentul, nu ar exista nici trecut nici viitor. Din diagrama structurii timpului se observă că fiecare moment prezent reprezintă o intersecție a două orizonturi: un orizont de retenții și un orizont de protensii. Acestea sunt date în măsura în care este dată dimensiunea prezentului. Timpul există pentru mine numai în măsura în care mă aflu în el, mă descopăr angajat în timp. Faptul că nu toată ființa temporală îmi este dată (trecutul și viitorul) nu face decât să sublinizeze ideea locuirii timpului: „propriul corp nu este în spațiu și în timp, ci locuiește spațiul și timpul“¹.

Tocmai accentul pus pe corporalitate explică această privilegiere a prezentului: corpul meu este cel care vorbește, cel care percepe și simte; generalizând, putem spune: corpul este carnea lumii (avem aici principalii termeni ai ontologiei lui Merleau-Ponty). Observăm că ființa și conștiința coincid exact în această intersecție a prezentului. Să ne gândim la o amintire: amintirea unei scrisori. Această imagine, această reprezentare este adusă în ființă de către conștiință. Are loc un fel de percepere a acelei imagini, oferite de imaginație (o imaginație reproductivă, este adevărat. Dar cred că se pot găsi argumente și pentru ceea ce oferă imaginația productivă). În perceperea imaginii oferite de imaginație, ființa este una cu conștiința nu pentru că ființa ar fi redusă la anumite cunoștințe și ar fi desfășurată în fața ochilor minții, ci pentru că „a avea conștiință, arată Merleau-Ponty, înseamnă în acest caz „a fi în ...“².

¹ *Ibidem*, p. 173.

² *Ibidem*, p. 494.

Adesea noi reconsiderăm trecutul din perspectiva prezentului, sau prezentul este reconsiderat din perspectiva trecutului. Aceste fapte sunt posibile pentru că momentele temporale se pot ușor deosebi cu toate că există o continuitate între ele, de care aminteam mai sus. Orice moment prezent reafirmă prezența întregului trecut pe care-l alungă și în același timp anticipează prezența întregului viitor. Prezentul nu este închis în sine, nu există izolat de orizontul de retenții și protensii. Acestea sunt desfășurate în orice moment prezent, chiar dacă de multe ori nu ne dăm seama, deoarece retențiile și protensiile sunt latente. Devenim conștienți de ele atunci când căutăm prin memorie un eveniment trecut, sau atunci când căutăm o soluție la o problemă ce ne așteaptă în perioada viitoare: „nu există un prezent, apoi un alt prezent care îi succede în ființă, nici măcar un prezent cu perspective de trecut și de viitor urmat de un alt prezent în care aceste perspective ar fi tulburate, astfel încât ar fi necesar un spectator identic pentru a opera sinteza perspectivelor succesive: există un singur timp care se confirmă pe sine, care nu poate să aducă nimic în existență dacă nu l-a fondat deja ca prezent și ca trecut ce va veni și care se stabilește dintr-o dată”¹.

Privilegierea prezentului are o consecință importantă: subiectivitatea, ca o succesiune a stărilor de conștiință, apare ca desfășurându-se cu precădere în dimensiunea prezentului. Se ajunge astfel la necesitatea de a admite o subiectivitate ultimă dar care să fie considerată în alt registru în raport cu timpul. Pentru a vedea mai bine lucrurile, să plecăm de la conștiința timpului: dacă conștiința timpului este alcătuită din stări de conștiință ce se succed, este nevoie de o nouă conștiință care să aibă conștiința acestei succesiuni, și așa mai departe. Prin urmare, suntem obligați să admitem o conștiință care să nu aibă în spatele ei o altă conștiință, deci de o conștiință care să nu fie desfășurată în timp. Această conștiință fără timp este intratemporală, afirmă Merleau-Ponty, urmând pe Husserl, ceea ce înseamnă că pentru această subiectivitate ultimă care nu este în timp a fi în prezent înseamnă a fi dintotdeauna și pentru totdeauna².

¹ *Ibidem*, p. 490.

² *Ibidem*, p. 492.

3. Carnea lumii

Întreșerea dintre obiectiv și subiectiv, dintre vizibil și invizibil se poate ilustra cu cele susținute de autorul lucrării *Vizibilul și invizibilul* cu referire la privire. Privirea învăluie, palpează, îmbrățișează lucrurile vizibile. Este ca și cum am avea de-a face cu un raport de armonie prestabilită, ca și cum noi am cunoaște lucrurile dinainte de a le cunoaște. Privirea se mișcă sacadat, când mai repede, când mai încet, se mișcă uneori mai la suprafață, alteori mai profund. În același timp, privirea se lasă cercetată, interogată. Ea însăși este parcursă cu mișcări sacadate, mai rapide sau mai lente, mai profunde sau mai superficiale. Este evident că privirea este ea însăși o parte a lumii, mișcările sale proprii fiind încorporate în universul pe care îl interoghează.

Atunci când parcurgem cu privirea un lucru, simultan ne apropiem de el și simultan ne îndepărtăm de acesta tocmai prin această *grosime* a privirii, prin această grosime a corpului nostru: „Grosimea cărnii dintre privitor și lucru este constitutivă vizibilității sale cu aceasta ca și corporalității sale cu aceasta; ea nu este un obstacol între cele două, ci este chiar mijlocul lor de comunicare. Din același motiv eu sunt în mijlocul vizibilului dar sunt departe de el; acest motiv este că el este gros și prin asta destinat în mod natural să fie văzut de către corp... Grosimea corpului, departe de a rivaliza cu cea a lumii, este, dimpotrivă, singurul mijloc pe care-l am de a ajunge în miezul lucrurilor, făcându-mă lume și făcându-le carne.”¹

Această carne a lumii, a vizibilului nu trebuie, desigur, înțeleasă într-un sens antropologic, ca și cum ar fi un fel de înveliș al lumii. Această ființă carnală este o ființă a profunzimilor, cu nenumărate file, cu nenumărate fețe. Este de fapt un prototip al Ființei, a cărei variantă remarcabilă este chiar corpul nostru, adică percepătorul sensibil, privitorul privit, pipăibilul pipăit.

¹ Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*, traducere de Adrian Niță, cap. 4, Editura Paralela 45 (în curs de apariție).

Postmodernismul : relativizare și umanizare a discursului. Și postmodernii: mari consumatori de metafizică

LORENA PĂVĂLAN STUPARU

Abstract: In this paper I use the concept of „postmodernism” both descriptively and heuristic, as a cultural mode of consumer, liberal and generous human being, which doesn’t excludes neither „modernism”, nor „premodernism” as cultural styles, beyond their ideologies.

Key-words: postmodernism, postmodernity, modernism, modernity, individual, human condition, relativity, humanism

Anumite tipuri de discurs filosofic, metaștiințific, sociologic și poetic (în sens larg) asociază postmodernismul cu criza de identitate a modernismului, sesizată încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și confirmată la sfârșitul celui de-al doilea război mondial. Și cum stilul dă conturul epocii, tot astfel un curent nou (fie el și revalorizator al vechiului, prin unele părți esențiale), impulsionează tot ce atinge, producând o mișcare de idei. De aceea postmodernismul este suma discursurilor postmodernității, din care cititorul este liber să aleagă, în tendința „naturală” spre o medie armonică (în ciuda disarmoniei ce pare dominantă), pe acelea care la un moment dat îi apar drept cele mai expresive. Nu știu câți dintre contemporanii noștri sunt conștienți de faptul că trăim într-o epocă postmodernă, dar cert este faptul că unele dintre mințile luminate ale acestor timpuri în care practic nimic nu mai este nou, și-au făcut o idee de/din postmodernism, destul de consistentă, în ciuda caracterului programatic „lichid” al (intenției) expunerii.

David Lyon afirma că „postmodernitatea” este, momentan, numele cel mai bun pe care l-au putut găsi intelectualii crizei sau „istovirii” lumii moderne, fenomen în privința căruia nu se pot încă pronunța dacă este catastrofic sau de bun augur. El recomandă „distincția între postmodernism,

unde accentul este pe aspectul cultural, și postmodernitate, unde se insistă pe aspectul social”, deși acestea două sunt, practic, imposibil de separat.¹

Discursul filosofic despre postmodernism selectează, din pluralitatea perspectivelor, pe acelea privitoare la condiția umană, cu tot ce implică aceasta sub aspect mai ales gnoseologic (în epoca postmodernă bazată pe puterea cunoașterii): o măsură (un demers) de resuscitare a sensului filosofiei și al culturii, după fundătura absurdului în care se împotmolise și filosofia, sora mai dificilă a literaturii. Postmodernismul ne apare astfel ca posibil legitimator etic, epistemic și antropologic al filosofiei.

Privitor la criza modernității și nașterea conceptului de postmodernism, Michael Drolet² consideră următoarele texte drept fondatoare: „Ce este luminarea?” (Michel Foucault, *What is enlightenment?*); „Modernitatea: Ieri, astăzi și mâine” (Marshall Berman, *Modernity: Yesterday, Today and Tomorrow*); „Ordinea lucrurilor” (Michel Foucault, *The Order of Things*); „Nietzsche, Genealogie, Istorie” (Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*); „Cogito și Istorie” din „L'écriture et la Différence” (Jacques Derrida, *Cogito and the History, in Writing and Difference*); „Dionysos și Zarathustra” și „Concluziile” din „Nietzsche și filosofia” (Gilles Deleuze, *Dionysus and Zarathustra and Conclusions in Nietzsche and Philosophy*). Dintre acestea, găsesc, la rândul meu, ilustrative pentru atributele relativizatoare și umanizatoare ce refac, postmodern, condiția umană grav afectată de limitata accepțiune modernă a acestora, articolul „Ce este luminarea?” de Michel Foucault³ și interviul luat de Raymond Bellours aceluiași filosof și intitulat

¹ David Lyon, *Postmodernitatea*, Traducere din engleză de Luana Schidu, București, Editura Du Style, 1998, p. 40

² *The Postmodernism Reader. Foundational texts*, Edited by Michael Drolet, Routledge, London and New York, 2004

³ Aici, pornind de la evenimentul apariției celebrului text omonim kantian, minor în aparență, „Was ist Aufklärung?”- care marchează discreta intrare în istoria gândirii a unei „imprudente” întrebări căreia filosofia modernă nu a fost capabilă să-i găsească răspuns, și comparând-o cu maniera lui Moses Mendelssohn de a trata același subiect (cu numai două luni înainte, în paginile aceleiași publicații), Foucault constată, indirect, funcția problematizantă a filosofiei, poate chiar calitatea de diagnostician a filosofului; și totodată incapacitatea funciară a specialistului în acest domeniu, de a găsi soluții. Mendelssohn, amintește Foucault, prin textul „Phädon, oder, Über die Unsterblichkeit der Seele” („Phaidon, sau despre luminarea sufletului”) încerca să-i facă loc culturii evreiești în cadrul culturii germane, sau cel puțin să identifice problemele comune ale gândirii evreiești și ale filosofiei germane: „Cu cele două texte publicate în *Berlinische Monatschrift*, Iluminismul german și Haskala evreiască recunosc că aparțin aceleiași istorii”. Numai că acum „noi știm la ce dramă avea să conducă” această cale de a anunța acceptarea unui destin comun. Căci „iluminarea” kantiană ca proces firesc de evoluție a speciei, este de asemenea o sarcină și o obligație morală, un îndemn la responsabilizare și la depășirea

„Ordinea lucrurilor”¹.

Despre „condiția postmodernă”, un concept aflat de-acum la apogeul elaborării, revelatoare îi apar lui Michael Drolet pagini precum: fragmente din „*Condiția postmodernă: raport asupra cunoașterii*” (Jean François Lyotard, from *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*); „Cuvântul înainte” la „*Diseminările*” lui Derrida; părți din „*Introducere*” la „*Diferență și repetiție*” (Gilles Deleuze, from *Introduction in Difference and Repetition*); pasaje din „*Theatrum Philosophicum*” (Michel Foucault); „*Imanență: O viață*” (Gilles Deleuze, *Immanence: A Life in Pure Immanence: Essays on a Life – de coordonat cu „transcendența individului”, spre ieșire din vidul și tristețea modernă*); „*Intimitatea terorii în fabulele moderne*” (Jean François Lyotard, *The Intimacy of Terror in Postmodern Fables*); „*Postmodernism sau logica culturală a capitalismului târziu*” (Fredric Jameson, from *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*).

Referitor la aceeași condiție postmodernă, interpretativă, privind (sau, mai curând, citind) lumea ca pe o cronică - a unui spectacol despre deșertăciune și nădejde, în care faza spectatorului actor este „depășită” de

unui statut imatur. Dar acest fenomen ce afectează umanitatea în ansamblu, nu reprezintă doar o prescripție individuală, ci mai ales o problemă politică. - Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, în *The Postmodernism Reader*, op.cit., pp. 41-44

Or, în domeniul politicii, după cum știm, intră în conflict civilizațiile și culturile, concepțiile paseiste, tradiționaliste, identitar-naționaliste cu acelea progresiste, emancipatoare, universalist-internaționaliste.

¹ Definitorie pentru umanizarea și relativizarea discursului, proces ce începe cu epoca modernă și este desăvârșit de postmodernitate (cu slabe urme de nihilism, totuși), mi se pare următoarea remarcă: „De la începutul secolului al nouăsprezecelea există omul, numai pentru că discursul a încetat de a mai avea forța legii, deasupra lumii empirice” -Michel Foucault, *The Order of Things*, în *The Postmodernism Reader*, op.cit., p.69. Este vorba de celebrul „epistem” modern care consacră omul atât ca subiect, cât și ca obiect, dar a cărui de-construire postmodernă înseamnă un fel de moarte sau, dacă nu, o avansată stare de putrefacție „de viu”. Or, după descompunerea acestui ”epistem” se face din nou loc, în discurs, și corpului „invizibil” de care beneficiază fiecare individ, la apogeul „corectitudinii politice” postmoderne deboliste, și nu numai regii (cum argumentează Kantorowicz în *Les deux corps du roi*).

De asemenea, postmodernismul problematizează distincția între discurs și conținut, așa cum observă Robert McLaughlin. Discursul are propriul lui conținut (deși este o formă, o „poveste”, o narațiune sau o metanarațiune) care interacționează cu conținutul poveștii ale cărei date materiale le „afectează”, exact în momentul în care tratează subiectul. De pildă, un subiect istoric, la Hayden White, care arată că „lucrurile în trecut s-au întâmplat-aceasta este o *realitate* – dar odată întâmplate, noi avem acces la ele numai prin intermediul discursului: memoriile oamenilor, scrisorile, mărturiile, alte documente, poveștile care pot fi spuse despre ele”(s.a.) – Robert McLaughlin, *Postmodernism in the Age of Distracting Discourses*, în *The Mourning After Attending the Wake of Postmodernism*, Edited by Neil Brooks and Josh Toth, Rodopi, Amsterdam-New York, 2007, p. 61. Ceea ce echivalează cu un fel de „adio” spus pretențiilor dogmatice (moderne sau premoderne) de „obiectivitate”.

aceea a actorului spectator, care nu-și mai dorește să-i încînte, să-i cucerească, să-i seducă pe alții, sau să-și câștige existența vânzându-le această nobilă plăcere, ci doar să se vadă cum joacă, în care vedem cum „Theatrum Mundi” al modernității baroce este înlocuit de „Theatrum Philosophicum” - Gerhard Hoffman arată că putem întrebuița și alți termeni. Aceștia caracterizează la fel de corect actuala postcondiție umană, așa cum i-o rezervă societatea (dacă tot nu se găsește în ea ceva suficient de relativizator și într-atât de umanist, încât să nu mai fie nevoie de nici-o altă etichetă):

„Proliferarea desemnărilor face difuz conturul postmodernismului, dar aceasta indică de asemenea larga răspîndire a post-situației în toate sferile vieții. Vremurile noastre, sau, mai curînd, perioada de după anii optzeci (ai secolului douăzeci-n.m.), a fost numită nu numai postmodernă, dar și post-socială, post-istorică, post-ideologică, post-utopică, post-politică, post-fascistă, post-estetică, post-dezvoltată, post-revoluționară, post-colonială, post-industrială, post-culturală, post-metafizică, post-umanistă, post-umană, post-existențială, post-absurdă, post-masculină, post-albă, post-eroică, post-filosofică, post-avangardă, post-inovatoare, post-mimetică, post-protestantă, post-marxistă, post-americanistă, post-contemporană, etc.”¹.

Dacă pentru Michel Foucault, decât să căutăm să distingem „era postmodernă” de acelea „modernă” și „premodernă”, este mai folositor să urmărim felul în care atitudinea modernă s-a autodefinit de la bun început ca luptă cu atitudinile „contramoderne”², Gerhard Hoffman este de părere că toți acești termeni vorbesc despre „un simț al imanenței” (vezi Deleuze și Foucault comentându-l pe acesta din urmă, în *Theatrum Philosophicum*), despre faptul că dominația meta-discursurilor a ajuns la capăt, (a se vedea și sfârșitul postmodernității³), că ceva nou s-a întîmplat, dar deocamdată acest

¹ Gerhard Hoffman, *From Modernism to Postmodernism: Concepts and Strategies of Postmodern American Fiction*, Editions Rodopi, Amsterdam-New York, 2005, p.35

² Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, în Michael Drolet (ed.), op.cit., p.45

³ Pe urmele Lindei Hutcheon, autoarea „clasicului” volum „Politics of Postmodernism” (epilogul de la ediția din 2002), unii exegeți afirmă că „momentul postmodern însuși a trecut, chiar dacă strategiile sale discursive și critica sa ideologică supraviețuiesc în continuu – ca și acelea ale modernismului – în contemporanul nostru secol douăzecișuunu” – Josh Toth & Neil Brooks, *Introduction: A Wake and Renewed?* La *The Mourning After. Attending the Wake of Postmodernism*, Edited by Neil Brooks and Josh Toth, Rodopi, Amsterdam-New-York, 2007, p. 1. Conviețuirea (în continuitățile și

proces nu se cristalizează într-o entitate definibilă:

„Unitatea este aici multiplicitate, o energetică «unitas multiplex» (Leibniz, s.m.), o unitate a colajului fără ierarhie. *Pluralismul* este cuvântul de ordine, pluralismul punctelor de vedere și al definițiilor”¹.

Tot în termeni de „pluralitate” își conturează și Gianni Vattimo teoria „debolistă” (și probabil în virtutea hazardului valoric postmodern, „Gândirea slabă” nu figurează printre textele fundamentale ale postmodernismului din antologia la care m-am referit):

„Post-modernitatea este epoca unei gândiri nu atât a fragmentării, cât a pluralității; chiar trecerea de la unitate la pluralitate e o formă de slăbire. (...) Dacă însă noi ne gândim în schimb la fragmentare ca la un destin pozitiv, al acelei slăbiri a adevărului ca prezență obiectivă, al puterii realului care ne constrânge, al slăbirii însăși imaginii obiective a lumii considerată indiscutabilă, post-modernismul nu mai devine o epocă de regret după modernitate, ci devine o epocă pozitivă, de eliberare”².

Această „eliberare” în adevăratul sens al cuvântului, inclusiv de utopiile eliberatoare ale „gândirii tari”, proprii unei modernități care a sucombat în ideologii totalitare și războaie devastatoare, se regăsește în flexibilitatea și generozitatea gândirii slabe (a „delicaților care dau tonul”- Cioran), nerigiditate (sau a-dogmatism) în care se prepară vocația de sinteză a postmodernismului bun:

„Gândirea slabă acceptă elementele postmodernității: sfârșitul metafizicii, sfârșitul viziunii unitare. Aceste sfârșituri nu sunt niște decese după care ții doliu, ci sunt eliberări, *chances* (în fond Nietzsche asta spunea, cel puțin în unele momente ale gândirii lui).”³

Această deja banală nediferențiere, care ar conduce, din prea multă lejeritate a legitimării oricărui discurs, la un steril haos (care nu mai precede

discontinuitățile coexistenței modernismului cu postmodernismul) reprezintă, implicit, și tema acestei comunicări.

¹ Gerhard Hoffman, op.cit., p. 35

² (*În loc de postfață*) – Din Interviu acordat de Gianni Vattimo lui Marin Mincu în 1992, în Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura contemporană*, Traducere de Ștefania Mincu, Constanța, 1993, Pontica, p.186

³ *Idem*

nimic) este totuși salvată de „atitudinea estetică”, ce câștigă o specială importanță în postmodernism și care, spre deosebire de aceea a modernității (vezi Foucault) cuprinde toate sectoarele înțelegerii, culturii, teoriei și artei, „energizând comprehensiunea și îmbinând perspectivele”.¹ La baza reflecției postmoderne asupra diferenței, esteticii, politicii și istoriei, se află, consideră Drolet, scrierile lui Jean François Lyotard (*The Differend: Phrases in dispute* și *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*), Luce Irigaray (*An Ethics of Sexual Difference*), Zygmunt Bauman (*Intimations of Postmodernity*), Jean Baudrillard (*The Illusion of The End*), Jacques Derrida (*Specters of Marx*).

Toate aceste perspective investesc unele cuvinte cu sensuri noi, inventează altele și întemeiază (așadar ne aflăm în plin paradox fundaționist, pe însăși culmile postmodernismului) afirmații de genul „Se poate ieși din metafizică doar consumând-o”!² Așadar nu uitând-o, (de fapt ascunzându-i cadavrul, după „ucidere”), ceea ce ar putea conduce la nevroză obsesională, sau chiar la „coșmarul” revenirii ei, întocmai fantomelor, atunci când te aștepți mai puțin. Metafizica poate fi consumată (mai ales rece) „regândind-o continuu” (Vattimo) (și regurgitând-o, precum decadentul Sartre, cel puțin), iar dintre speciile „regândirii consumatoare” (cu toate acestea „slabă”, ca o „metafizică a sfârșitului metafizicii”) cea mai vestită i se pare lui Gianni Vattimo hermeneutica, iar printre exponenții ei cei mai însemnați se află Mircea Eliade.³ Regăsim astfel, la nivel filosofic, tema „fagocitării” operei de către interpret (prelungită în aceea a personajului autorofag), atât de frecventă (căci „dragă” ar fi o contradicție în termeni) la nivelul înfometatei și mereu subdezvoltatei, în ubicuitatea ei, mentalități postmoderne. Și toate acestea fac posibil (pe ruinele antifundaționismului) un dicționar al termenilor posmodernismului care începe cu intensul cuvânt „absență”, continuă cu răsunătorul „rațiune acolutheică” (prin care filosoful-teolog Robert Scharlemann descrie o relație a sinelui cu ceilalți, ca manifestare a subiectivității proprii în altă persoană)⁴ și așa mai departe, fascinând cu fel de fel de „simulacre”(Baudrillard). De

¹ Gerhard Hoffman, *op.cit.*, p.90

² Gianni Vattimo, *op.cit.*, p.187

³ *Op. cit.*, p.189; a se vedea și articolul meu din precedentul număr din *Anale*

⁴ *Encyclopedia of Postmodernism*, Edited by Victor E. Taylor and Charles E. Winquist (1944-2002), Routledge, Taylor&Francis Group, London and New York, 2004, p.2

altfel Daniel Bell în *The Coming of Post-Industrial Society* (1973) echivala postmodernismul cu o „nouă sensibilitate” (pentru care, observ smerită, relativizarea și re-umanizarea discursului sunt cele mai șterse caracteristici) ce „încalcă regulile tuturor genurilor și neagă faptul că ar exista vreo distincție între artă și viață”¹.

Și totuși, re-amintește Matei Călinescu, primul reprezentant al disciplinelor umaniste care utilizează termenul de „postmodern” (independent, se pare de, cu toate că în același timp cu poetul Randall Jarrell care îl folosea în 1946 pentru a caracteriza poezia lui Robert Lowell, alături de aceea a lui Charles Olson și John Berryman drept ceva „post” ori „anti” modernist, așadar influent) este istoricul Arnold Toynbee.

În anii cincizeci el devenea, prin glasul comentatorului său, D. C. Somerwell, apostolul unei ere noi în istoria Occidentului, „numind-o post-modernă și sugerând că ar putea fi cea din urmă”.² Așa cum aflăm din nota nr.5 la capitolul „Despre postmodernism” (cartea lui Matei Călinescu deja citată), în *Compendiul* lui Somerwell la volumele 1-6 din *A Study of History*, de A. Toynbee (publicat în 1946), „epoca postmodernă” apare drept a patra perioadă majoră a istoriei occidentale, după Occident I („Evul întunecat”), Occident II („Evul mediu”) și Occident III („Modernitatea”)- adică perioada cuprinsă între anii 1475-1857.³ (În treacăt fie spus, ideea de periodizare este cât se poate de nepostmodernă. Și asta numai dacă ne gândim, istoric, la conceptul duratelor lungi ale mentalităților și la alte concepte lansate de Școala Analelor în jurul revistei *Annales d'histoire sociale*: istorie a structurilor, istorie serială, istorie a vieții cotidiene).

Deși îmbrățișat în primul rând de poeți, artiști și critici literari, spiritul noțiunii de „postmodernism” este mai curând filosofico-istoric (căci Toynbee i-l atribuiseră filosofiei istoriei) și acest spirit este reafirmat în anii 70-80, când este asimilat de epistemologie și de științele sociale, de critica arhitecturală, în timp ce în critica literară și artistică își consolidează poziția.

În discursul (a cărui țintă pare Lyotard, deoarece respinge noțiunea de „consens rațional legitimator”) intitulat „Modernitate: un proiect neterminat” (tradus în engleză „Modernity versus postmodernity”) rostit cu

¹ *Apud* Michael Drolet, Introduction la *The Postmodernism Reader*, op.cit.,p.3

² Matei Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu, București, Editura Univers, 1995, pp. 223-224

³ *Ibidem*, p.289

ocazia decernării premiului „T.W. Adorno” al municipalității din Frankfurt (1980), Jürgen Habermas asociază postmodernitatea cu „neoconservatorismul” celor care consideră necesară suprimarea utopiilor modernității eșuate. El argumentează că modernitatea „nu reprezintă un proiect ratat, ci doar unul neterminat” și îndeamnă la respingerea postmodernității care prin vocea lui Lyotard postulează „dezacordul ca principiu călăuzitor”, iar prin Michel Foucault și Jacques Derrida se înrudește cu „Tinerii conservatori” din timpul Republicii de la Weimer (*Jungkonservativern* - Ludwig Klages, Frații Junger, Oswald Spengler-n.m.), descind, așadar, „din cel mai antimodern dintre filosofii postmoderni, Friederich Nietzsche”¹.

La această chestiune Lyotard oferă un savuros răspuns în „Postmodernismul pe înțelesul copiilor”, arătând, între altele, acolo unde Habermas consideră că experiențele individuale concrete „desublimează sensul” și „destructurează forma” nu ca eliberare, ci ca plictis baudelairian – că trebuie acceptat eclecticismul ca „grad zero” al culturii, de altfel o soluție „trans-avangardistă”².

Revenind, la început noțiunea de „epocă postmodernă” formulată de Toynbee, în ciuda faptului că acesta a fost un intelectual influent în perioada postbelică, nu a fost îmbrățișată de filosofii istoriei sau de alți cercetători în discipline sociale și istorice.

„Atracția suscitată de această noțiune s-a limitat, din câte se pare, la poeți, artiști și critici literari, care adeseori au reinterpretat-o în sensul că s-ar fi referit la perioada imediat postbelică, ignorând faptul că, după părerea lui Toynbee, începuturile epocii postmoderne ar data de la mijlocul deceniului 1870. Al doilea război mondial, cu sălbăticiile și distrugerile fără precedent pe care le-a provocat, a scos la iveală brutalitatea aflată în chiar inima înaltei civilizații tehnologice, putând apărea astfel drept o culme a modernității demonice, o modernitate care fusese, în cele din urmă, depășită. De aceea, unii dintre cei mai inovatori poeți americani postbelici (urmările războiului fiind mai puțin sumbre pe partea americană a Atlanticului decât erau în Europa

¹ *Ibidem*, pp.228-229

² Jean-François Lyotard, *Answer to the question: What is the postmodern?*, în *The Postmodernism reader. Foundational texts, op.cit.*, pp. 231; 233

devastată) au eliberat noțiunea de postmodernism de angoasele pesimiste cu care o investise Toynbee și au salutat epoca nouă, văzând în ea un timp exaltat, în care activitatea poetică putea fi definită, după cum afirma Charles Olson, drept o simbolică «arheologie a dimineții»¹.

Acestea fiind spuse, a sosit momentul, în a doua jumătate a textului, pentru declarația de intenție a comunicării mele, având în vedere pe de o parte o noțiune a postmodernismului drept critică a saturației modernității - prin sesizarea și „demascarea” crizelor religioase, umanitare, ideologice și geopolitice pe care aceasta le-a declanșat. Este vorba în primul rând de o reacție la modernitatea cea „rea”, care a făcut posibil antiumanismul celor două războaie mondiale și ale celor două regimuri totalitare binecunoscute, prin investirea unor concepte relative (clasă, rasă, stat-națiune, stat socialist) cu un îndoielnic sens absolut.

Dar pe de altă parte, adopt mai curând sensul de epocă de după modernitate, de postmodernism drept contiunuator al unei modernități (cea „bună”), în sensul dat de Baudelaire. Acela de simț și stare ce „nu înseamnă o simplă relație cu prezentul, ci de asemenea o modalitate a relației pe care trebuie să o stabilim cu noi înșine”.² Altfel spus de stare firească ce decurge dintr-un anumit stil de viață și mod de a fi și a gândi proprii unui timp prezent care înglobează în cele mai înalte idei și bunuri practice ale lui o venerabilă tradiție, mereu actualizată și rafinată. Este vorba de un soi de modernitate aristocratică sau a elitelor din orice clasă socială, un soi de modernitate neoconservatoare și nu de modernitatea de masă, emancipatoare, insurgentă și insubordonată vreunei autorități de vreun fel, ce își revendică răzvrătirea din proiectul iluminării prost aplicat și degradat în revoluție.³ Dacă vreți poate fi vorba chiar de o tainică modernitate ce se prepară în laboratorul subiectiv al oricărui individ care nu își neglijează conștiința. Atitudinea deliberat modernă este, în acest sens, „ascetică”, deoarece omul care o adoptă își concepe existența ca „operă de artă”, ca „obiect al unei complexe și dificile elaborări”, ca autoinventare și autoproducere (dandysmul). Această „ironică eroizare a prezentului”⁴ se

¹ Matei Călinescu, *op.cit.*, p. 224

² Apud Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, *op. cit.*, p. 46

³ *Ibidem*, pp. 41-46

⁴ *Ibidem*, p. 47

desăvârșește prin postmodernism - ca etapă finală a modernismului - care trebuie să împlinească ceea ce acesta și-a propus: maturizarea, individualizarea și multiplicarea discursurilor conștiente de sine.

În acest sens s-a arătat (indirect), sub atributele umanizatoare și relativizatoare, cum poate fi înțeleasă postmodernitatea și ca „eră a individului”, iar postmodernismul ca discurs umanizator și relativizator în sensul bun, antidogmatic. Acest lucru l-a făcut, între alții, Alain Renaut, în *L'Ère de l'individu*, criticându-i, de fapt, pe postmoderni, dar situându-se, prin aceasta, în ordinea spiritului dezacordului de principiu. Această atitudine reflectând schimbarea de paradigmă din anii optzeci din mediul intelectual liberal francez, prin afirmarea grupului de autori din jurul revistei *Le Débat* ce își propuneau, între altele, deconstrucția „marxismului lui Bourdieu”, a „nietzscheanismului lui Foucault”, a „heideggerianismului lui Derrida” și a „freudismului lui Lacan” (Florin Cântec)¹ este totuși una tipic postmodernă: prefigurată nu numai de viziunea goliciunii marilor concepte și demitizarea rațiunii, nemulțumindu-se însă cu aceasta, ci încercând să arate că nu ne alegem cu nici-un folos din această critică (în fond, la fel de „gratuită” ca și studiul istoriei filosofiei cu metode clasice) dacă nu este actualizată „pragmatic”, adică delimitând aspecte ale operelor filosofilor „care s-ar putea adapta cerințelor stadiului actual al problematicii filosofice, așa cum îl înțeleg eu”². Este vorba de un înțeles obținut prin regândirea istoriei filosofiei în termenii filosofiei politice, reformulată în limbaj analitic. Consecvent acestui „crez” filosofic (care nu poate să nu ne trezească din plăcuta moțăială discursivă și să ne anime cu speranța în rostul filosofiei clasice în acest ev postmodern), în cartea citată, Alain Renault adoptă premisa potrivit căreia „modernitatea omogenă” se manifestă ca „raportare la lumea în care omul se afirmă ca putere fondatoare a actelor și reprezentărilor sale, a istoriei, a adevărului și a legii”, iar acest fenomen definește subiectivitatea „în sensul în care apariția omului ca subiect consacră poziția acestuia de *sub-jectum* (s.a.), de subiacent pe baza căruia, de acum, totul va trebui să se sprijine”³. Plecând de la Descartes, Berkeley, Hume, Leibniz, Hegel și Nietzsche, filosoful francez ajunge să perceapă în

¹ Alain Renaut, *Era individului. Contribuții la o istorie a subiectivității*, traducere de Codrin Ciubotaru, Prefață de Florin Cântec, Iași, Institutul European, 1998, p. XIV

² *Ibidem*, p. 7

³ *Ibidem*, p. 22

manifestarea omogenității modernității „desfășurarea metafizicii subiectivității, deci și a procesului (care definește umanismul) prin care omul se instalează în centrul existentului”¹.

Care este, de fapt, deosebirea dintre umanizarea și relativizarea moderne, și acelea postmoderne?

De fapt, nu este vorba de o deosebire, ci de o refacere, de o revenire din criză a modernității: postmodernitatea este diferență, diversitate, plurivoce, dar construită pe structura de rezistență a modernității omogene, inclusiv în valorizarea plictisului, ironiei, divertismentului, a eradicării sentimentului gravității, înlocuit cu ludicul, infantilizarea și neseriozitatea deliberate. Căci abia în exaltarea culturii divertismentului, tipic postmodernă, „ne recunoaștem noi înșine drept subiecte a ceea ce facem, gândim, spunem.”²

Paradoxul „metafizicii subiectivității” este legat de relativizarea criteriilor și de postularea relativității înseși drept criteriu. Modernitatea înțeleasă în legătura ei cu relativismul îi apare lui Matei Călinescu drept o „critică a tradiției” (aspect consemnat și de A. Renaut). Matei Călinescu distinge între „două modernități”, una ca etapă istorică a civilizației, „rod al progresului științific și tehnologic, al revoluției industriale, al rolului de schimbări economice și sociale produse de capitalism”, iar cealaltă „în sens de concept estetic”, tinzând spre „atitudini antiburgheze radicale”³. Asociată acestora, „modernitatea poate se reflectă în opoziția ireconciliabilă dintre seriile de valori corespunzătoare (1) timpului obiectiv, socialmente măsurabil, al civilizației capitaliste (timpul ca un bun mai mult sau mai puțin prețios, cumpărat și vândut pe piață) și (2) duratei personale, subiective, imaginative, acelei *durée* sau acelui timp personal creat de evoluția sinelui. Această din urmă identitate între timp și sine constituie fundamentul culturii moderniste”⁴. Descoperirea caracterului subiectiv al timpului este foarte importantă. Căci postmodernii critică exact excesul de obiectivitate și obiectivare socio-economică-tehnologică al modernității.

Aceste două aspecte pot fi puse în corespondență, prima, cu individualismul, cea de-a doua cu subiectivismul, reunite în vocația modernității de „creație prin ruptură și criză” (Matei Călinescu). În această

¹ *Ibidem*, pp. 23-24

² Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, *op.cit.*, p. 50

³ Matei Călinescu, *op.cit.*, p. 46

⁴ *Ibidem*, p. 17

situație de criză perpetuă, sesizată de mai toți filosofii, „subiectul” apare pentru Alain Renaut ca singura „tradiție” (evanescentă), iar autonomia individului ca „orizont al transcendenței”. Astfel, istoria subiectivității poate fi reconstituită ținându-se cont de distincția dintre umanism, care presupune „valorizarea autonomiei”, și individualism, care implică „valorizarea independenței” (Renaut), ceea ce nu exclude substituirea progresivă și diferențială a subiectivității cu individualitatea.

De la ideea de individ sau subiect pornind, totul devine relativ într-un mod galopant, încât acest aspect apare drept caracteristica postmodernității și cusurul ei: relativizează, minimalizează și nu se mai miră prea tare de nimic. E plictisită, deschide o lume a distracției, divertismentului, inactivității neproductive, consumerismului, interpretării faptului că nimic nu mai e nou sub soare. Deși umanismul și relativismul sunt aspecte ale modernității în domeniul culturii și al politicii (drepturile omului și independențele statale), acestea definesc și condiția postmodernă, dar nu în sensul măsurii abstract umane a tuturor lucrurilor, ci în sensul „noului umanism” care face loc diferenței și instaurează pluralitatea ca normă a „lumii vieții”.

Din acest orizont al individului ca figură a subiectului, dotat cu imprescriptibilul drept „monadologic” la perspectivă proprie, prelungit în individualism ca moment al umanismului, stadiul sau chiar stagiul postmodern al persoanei se desfășoară în intervalul dintre prea omenescul său și demnitatea umană.

Relaxarea și fluidizarea discursului postmodern se revarsă din propria conștiință a celui care îl rostește ca individ responsabil, și nu în numele unei instanțe presupus obiective, sau ca mesager al unor concepte abstracte, precum la unii iluminiști și raționaliști care au falsificat „cântul existenței”. Cu riscul inconsistenței, postmodernul se pronunță numai asupra a ceea ce mintea sa poate concepe, a ceea ce a experimentat în ordine practică sau teoretică. Este un discurs de natură poetică, ce gravitează în jurul unei realități, fără a-și propune să o numească și să o fixeze o dată pentru totdeauna, o încercuire a obiectului de către subiect, o luare în posesiune prin învăluire și nu prin atac, cu alte cuvinte folosind ustensilele intelectuale de mare finețe ale „gândirii slabe”. Când subiectul nu dorește altceva decât să intre în dialog cu obiectul, să îl întrebe, să îl cerceteze, și nu să îi impună răspunsurile sau soluțiile sale deja elaborate. Este de fapt o variantă relaxată

și de-solemnizată a hermeneuticii ce își asumă programatic, pascalian, propria slăbiciune. Omul nu se mai poate lua la trântă cu Ființa, cu Absolutul, cu Timpul, cu Spiritul, cu Adevărul, cu Neantul. Absolvit de răspunderile metafizice ce-i apasă umerii prematur gârboviți, individul își revendică, în schimb, explicit, posibilitatea de a vorbi în nume propriu, la scară umană, autoreferențială, ferit de curentul marilor narațiuni, numai despre acele fenomene majore pe care le poate cuprinde cu mintea sa minoră: despre ce altceva vorbește, de fapt, postmodernul, decât despre condiția sa?

De aceea postmodernismul este într-un fel și continuatorul unei modernități aflate în criză de limbaj, care nu mai știe ce nume să-și dea și vrea să fie totuși coerentă cu sine însăși. Venind în prelungirea unei modernități aflate într-un grav impas imaginar autodescriptiv, gândirea postmodernă pare „lichidă”¹, căutându-și cursul curgător spre o sperată stare „solidă”, care va însemna, poate, altfel botezată, o nouă șansă, ca într-o „Poveste fără sfârșit” (Michael Ende). De aici vine un sens aparte al unui umanism fără ideologie, al unei filosofii a istoriei care are drept obiect felul în care trăiesc oamenii, și nu felul în care se întrupează un principiu într-o personalitate care vrea să schimbe înfățișarea lumii. Abia în felul acesta de fapt istoria devine cu adevărat știință a individualului, a potențialului „public” al oricărei „vieți private”, continuând proiectul modernității „bune”. În care subiectul teoretico-filosofic, expunându-și propria teorie a micilor lui percepții, căutându-și astfel identitatea, se redescoperă prin alterități, care înseamnă tot atâtea subiectivități diferite și tot atâtea șanse de redefinire: dacă nu se poate identifica cu infinitatea perspectivelor individuale, postmodernul cel puțin se poate „salva” prin discursul său tolerant, care îl trimite undeva, într-un timp mai bun (imaginar, paralel cu prezentul, sau comemorator), decât acela al modernității „rele”. Care, așa cum am mai arătat, „este adesea caracterizată în termenii conștiinței discontinuității timpului: o ruptură cu tradiția, un sentiment al noutății, al vertijului în fața momentului trecător”². Pe de altă parte am văzut, împreună cu Matei Călinescu, cât de importantă este descoperirea subiectivității timpului de către moderni, pentru rafinamentul postmodern al căutării. Eu cred că

¹ *Liquid Society and Its Law*, Edited by Jiry Priban, Cardiff Law School, Cardiff University, Ashgate, 2007

² Michel Foucault, *What is Enlightenment?*, *op.cit.*, p. 46

postmodernul, spre deosebire de modern, este acela capabil să rupă cu un prezent (fie el oricât de avantajos) și cu viitorul dintr-o schemă progresistă, pentru a recupera ceea ce este valoros, emoționant sau „eroic” și din trecut, pentru a reconstrui într-o altă dimensiune, un „viitor” al lucrurilor care ne-au constituit așa cum suntem acum. Este acela capabil să calmeze isteria critică revărsată asupra unei tradiții de neegalat.

Și cum discursul sedat postmodern privilegiază imaginea, fie-mi îngăduit să-mi exemplific generalitățile de până aici cu ajutorul unui film ce poate fi privit ca poveste fantastică a ciocnirii dintre premodernitate, modernitate și postmodernitate. Dacă nu i-ați citit pe fondatorii postmodernismului, urmăriți filmul „Vizitatori în America” (*Just Visiting*, regia de Jean-Marie Poiré, scenariu de Jean-Marie Poiré, John Hughes, Christian Clavier), în care rolul principal, al nobilului Thibault este interpretat de Jean Reno (ne putem gândi, în paralel cu autorul „Erei individului” și la o farsă fonetică postmodernă). Este un discurs științifico-magic despre lungimea duratei personale, subiective, imaginative, de ciudățeniile timpului prezent ce nu poate fi asumat personal decât de un „străin” superficial și ușuratic (ce își trădează, de fapt, timpul său), despre recuperarea unui timp mai mult furat, decât pierdut (care nu înaintea, ci stă pe loc, pentru a fi regăsit). Căci povestea e veche, din secolul al XII-lea când, la nunta sa, contele Thibault goleşte paharul cu o băutură vrăjită oferit de un rival și pradă halucinațiilor, își ucide logodnica. După ce efectul vrăjii a trecut, protagonistul (francez) îi cere unui vrăjitor ajutorul pentru a întoarce timpul înapoi, înainte de săvârșirea greșelii care i-a schimbat radical viața, convins că nu o va mai repeta și își va trăi fericirea abia începută și atât de nemilos curmată. Dar vrăjitorul (englez) uită unul dintre ingredientele rețetei fericirii redobândite, astfel încât contele Thibault, împreună cu servitorul său André, în loc să ajungă cu câteva zile înaintea producerii accidentului, se trezesc într-o secție a Muzeului de istorie din Chicago, în secolul XXI. Din acest moment, până în momentul în care, cu ajutorul aceluiași incompetent, dar „sufletist” vrăjitor, contele se reîntoarce în timpul său, asistăm la un savuros dialog al mentalităților. În timp ce problemele de adaptare ale servitorului neinstruit sunt mai degrabă hilare, ținând de latura „consumeristă” (acesta degustă la nesfârșit produse cosmetice și igienice, etc.) nobilul cultivat, după ce înțelege că nu a murit și nu este un suflet osândit în iad, ci în alt an istoric, trăiește o dramă a cunoașterii, dar fără a se

resemna în fața decăderii omului, încearcă să o ajute să reînvețe noblețea pe urmașa întâlnită peste secole. Drama lucidității contelui este în izbitor contrast cu bucuria, comedia servitorului său idiot. În timp ce unul trăiește sentimentul unor tragice rupturi, dar nu renunță la idealul anulării dezastrului pe care îl provocase, celălalt o duce într-o continuă „știință veselă”: ia cunoștință de noutățile și facilitățile timpului nou de care se simte din ce în ce mai atașat. Căci „țărani” (cum li se adresează cu nonșalanță nobilul cetățenilor americani pe care îi întâlnește în cale) au câștigat partida, iar noblețea nu mai „obligă” decât la mofturi muzeografice. Servitorul este receptiv la noutate și nu vede nimic în neregulă în lumea stridențelor de tot felul: de la acelea decibelize, până la acelea optice. Dimpotrivă, contele face tot ce îi stă în putință pentru a se reîntoarce în timpul și rostul său, iar în final, când totul este gata pentru călătoria spre timpul pierdut, își reconfirmă noblețea prin gestul generos și „umanist” de a-și elibera servitorul, pentru ca acesta să poate rămâne în lumea nouă la care se adaptase atât de repede. Înțelegând că lumea lui nu este singura posibilă, contele acceptă un exercițiu de relativizare și umanizare. Gestul lui dedogmatizat este dincolo de orice „premodernitate” și „modernitate”. Este unul tipic postmodern, comprehensiv cu „alteritatea”.

Postmodernul este, și în lumina acestui exemplu, spre deosebire de conservatorul mult prea rezervat, închis, inflexibil, neiertător, un neoconservator (cum bine remarca Habermas) îngăduitor (sau doar resemnat) cu aberațiile modernității; iar postmodernismul poate fi înțeles și ca revenire la o oarecare noblețe, cel puțin a spiritului, după atâtea emancipări și insurgențe. Pentru că nobilul (care poate fi pur și simplu reprezentantul unei aristocrații a spiritului, sau al unei elite intelectuale) are ceva de apărut, comoara gesturilor unice, individuale, ale unor exemplare mai bune ale umanității, iar visul său este mereu recuperarea condiției pierdute; pe când ne-nobilul (omul-masă) neavând nimic valoros de păstrat, nu vrea decât să-și depășească condiția, să avanseze, să șteargă un trecut umilitor pentru el: „Stăpâne, nu vreau să mă întorc acasă, în timpul nostru, pentru că am un tată bețiv, o mamă cocoșată și-o soră prostituată” – îl imploră la un moment dat André le Paté pe marele cavaler Thibault, conte de Malfete și duce de Anjou. În momentul în care această frustră rugămintă este completată de Julia Malfete (stă-stră-nepoata cavalerului ce seamănă ca două picături de apă cu iubita lui, Princess Rosalind și, potrivit tipologiei

asumate aici¹, o postmodernă ce redescoperă măreția tradiției și micimea prezentului) cu observația că ar fi un gest nobil, gândirea tare a reprezentantului tradiției (proprie, ca și sabia, lumii și rangului din care venea) slăbește. El exersează, aplicând-o la cazul servitorului său pe care îl eliberează din serviciu, dar și de poavara trecutului, dându-i voie să rămână în prezent, „gândirea slabă”, dovedindu-se „cavaler”, generos și flexibil cu „celălalt”. În acest sens, putem spune, postmodernitatea tezaurizează (fie și dintr-o perspectivă ironistă) noblețea gesturilor concesive ale măreților stăpâni de odinioară („Curajul e deviza noastră!”), față de slugile lor netrebnice, lașe, pline de defecte, dar dornice de emancipare, libertate și progres! Și în aceasta constă relativizarea și umanizarea discursului său, în raportarea la ceilalți, în acceptarea alterității, fără a se altera el însuși din acest contact, păstrându-și principiile, dar doar pentru sine și pentru aceia de lumea lui pe care vrea să îi regăsească. Și pe cât este de înțelegător acest tip de „postmodern” cu modernii de masă, pe atât de respectuoși ar trebui să fie aceștia cu clasa lui, obținută în lunga durată a istoriei premoderne. Avem de-a face cu o veritabilă „arheologie a dimineții” (Charles Olson) în care modernitatea și postmodernitatea conviețuiesc (precum se îngână noaptea cu ziua), răsărit al cărui optimism se desprinde în două sensuri diferite: unul al noii vieți care începe eliberată de servituțile involuntare ale trecutului, și altul al unei nemaisperate vieți redobândite și reîntoarse în matca ei. „Este viitorul ce n-a putut să fie” salvat de „interdiscursul”² ce împlinește sensul pierdut.

¹Mi se pare că personajele din acest film ilustrează, prin potențialul lor tipologic, ce înseamnă umanizarea și relativizarea discursului în dialogul dintre „modern” (individul de masă) și „postmodern” (individul de elită dispus să redescopere și să reconsidere trecutul), mijlocit de „premodern” (individul definit prin noblețe care „obligă”). André este „modernul” (omul-masă, mitocanul pe stil nou românesc) ce vrea neapărat să se desprindă de tradiție. Și pe măsură ce-i crește refuzul acesteia, împreună cu dorința de emancipare, fascinația față de noutate, de facilitățile tehnice din care nu înțelege nimic, îi crește și obrăznicia, și ura față de „sinele” social din care provine. Conte Thibault este deopotrivă „premodernul” romantic și postmodernul tolerant, aristocratul conciliant și generos. Astfel că relativizarea postmodernă se aplică atât „absolutului” premodern (a cărui împlinire era greu de conceput fără jertfă), cât și „absolutului” modern al ipostazierii omului ca stăpânitor al unei lumi lipsite de ierarhia firească, beneficiar al unei ierarhii artificiale, impuse de eul său răzvrătit.

² Maurice Tourmier, *Des mots en histoire*, în *Qu'est-ce qu'on ne sait pas en histoire?*, Yves Beauvois et Cécile Blondel (eds.), Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 142

Philosophie du langage: une critique du contextualisme

FRANÇOIS RIVENC

Abstract: Disambiguation and filling of indexicals: there were two essential elements to establish, from the conventional meaning, which is said by the speaker, which is more or less identical to what the phrase means that occasion. This concept is one source of contemporary use of "semantic content, at least according to the so-called" standard "," dominant "," official ", the relationship between semantics and pragmatics.

Key-words: philosophy of language, linguistic form, speeches, understanding, sense, significance, semantic ambiguity, intentions of communication

Ce qui est dit, ou la notion de contenu

Des doutes ont été régulièrement exprimés sur la valeur théorique de la notion exprimée intuitivement par l'expression « ce qui est dit ». Paul Ziff écrivait ainsi dans un article intitulé « *What is said* »:

« Ce qui est dit en étant impliqué peut être n'importe quoi. (...) Les facteurs qui déterminent ce qui est dit constituent un mélange hétéroclite qu'il semble vain de vouloir traiter [*a hopelessly unmanageable motley*] ».¹

De même, Lewis a professé un grand scepticisme quant à la possibilité d'extraire une notion précise et stable de la locution « ce qui est dit »:

« A moins que nous ne lui donnions un sens technique spécial, la locution "ce qui est dit" est très loin d'être univoque. Elle peut vouloir dire le contenu propositionnel (...). Elle peut vouloir dire les

¹ in *Semantics of Natural Language*.

mots exacts. Et je suppose qu'elle peut signifier à peu près n'importe quoi entre les deux. »¹

En dépit de ces avertissements, on se bat durement autour d'elle. Ainsi dans *Literal Meaning* (2004), F. Recanati met en scène le débat contemporain entre *Literalisme* et *Contextualisme*, comme pivotant autour de cette notion : ce qui est dit lors de l'émission verbale d'une phrase.² En un mot, les termes du débat sont les suivants: de la sémantique ou de la pragmatique, laquelle est susceptible de constituer une notion acceptable de ce qui est dit?

Avant d'instruire le dossier, quelques mots sur l'histoire de la question.³

Dans ses Conférences de 1967, publiées sous le titre *Logic and Conversation*, Grice, pour isoler de la totalité de ce qui est signifié par un locuteur, de son *vouloir dire*, ce qui est affaire d'implicature conversationnelle, procédait d'abord à l'extraction, si l'on peut dire, de ce que ce même locuteur a, proprement, strictement, et littéralement, dit. Selon Grice, ce qui est dit par un locuteur doit être étroitement relié au sens conventionnel des mots figurant dans la phrase prononcée: on dirait aujourd'hui: *sémantiquement contraint*. Lié, mais certainement pas identique, car il faut plutôt regarder du côté de la signification occasionnelle de la phrase, contrainte certes par les éléments grammaticaux y figurant, mais déterminée par les intentions du locuteurs et certains aspects du contexte. Pour acclimater un exemple de Grice:

Il est pris dans un étau,

peut être compris de deux façons: quelqu'un, non spécifié, s'est pris le doigt dans un outil, ou bien encore un chef de guerre, ou un premier ministre, est pris entre deux feux (sens figuré). Pour rejoindre ce qui a été dit dans une

¹ Lewis 1998.

² On trouve déjà sinon cette expression exacte, du moins une expression très proche, dans Fodor & Katz 1963 (article qui critique le principe d'accessibilité).

³ Histoire partielle, car Kaplan se demandait aussi *ce qui est dit* par quelqu'un qui dit: « Il est suspect ». Nathan Salmon fait observer que: « L'inquiétude au sujet de la distinction sémantique-pragmatique est devenue particulièrement vive, depuis qu'il est apparu, à travers l'oeuvre d'auteurs comme David Kaplan, que même la sémantique *pure* de certaines expressions, -comme « ici », « ceci », et autres indexicaux -, contient un élément « d'indexation », ou de relativisation aux contextes d'usage, des attributs sémantiques standards, comme la valeur de vérité, le contenu, la désignation (référence, dénotation). » (« Two Conceptions of Semantics », in Szabo 2005)

occurrence, il faut donc d'abord lever l'ambiguïté sémantique de la phrase-type. Ensuite, pour une pleine identification, il faut savoir à quoi le token de « il » fait référence, connaître le moment où la phrase est prononcée, bref « saturer » les éléments d'indexicalité.¹

Désambiguïsation et remplissement des indexicaux: on a là les deux éléments essentiels qui permettent de constituer, à partir des significations conventionnelles, ce qui est *dit* par le locuteur, qui est plus ou moins identique à ce que la phrase *signifie* en cette occasion. Cette notion est l'une des sources de l'usage contemporain de l'expression « contenu sémantique », du moins selon la version dite « standard », « dominante », « officielle », des rapports entre sémantique et pragmatique.²

L'influence de Grice a été aussi plus détournée, et sans doute finalement pernicieuse, en raison de l'échec du programme plus général qui était le sien: la *réduction* des significations conventionnelles au *speaker meaning*, à ce que les locuteurs veulent dire en utilisant à cette fin phrases, mots, et expressions. Comme le projet d'une telle « Intention-Based Semantics » présente des ressemblances frappantes avec l'analyse husserlienne des expressions communicatives, - ne serait-ce que par la primauté, pour une fois, du point de vue de la production sur celui de l'interprétation -, il est intéressant de les éclairer l'une par l'autre.

Selon les § 5 et 7 de la première Recherche Logique de Husserl, il n'y a signification (*Bedeutung*) véritable que lorsqu'il y a intention expresse du locuteur d'exprimer, d'extérioriser pour un autre, une « pensée » (entre guillemets dans le texte). Un acte de langage utilisant une forme linguistique est donc supporté par des intentions dirigées vers l'interlocuteur, lequel est censé ressaisir ces intentions. La fonction de manifestation *au sens large* de

¹ Les précisions apportées par « Utterer's Meaning and Intentions » sont essentiellement terminologiques. A partir de la spécification des significations *intemporelles* (« timeless ») de la phrase type ou des expressions types composantes, il s'agit de spécifier la signification *appliquée* de l'occurrence particulière et des tokens qu'elle contient (levée des ambiguïtés et remplissement des indexicaux).

² Bien que Grice lui-même n'utilise pas le mot « sémantique » à ce propos. Je suis entièrement d'accord avec le diagnostic de Recanati quand il écrit: « ... Grice a adopté le Minimalisme. Selon lui, désambiguïsation et saturation suffisent à nous donner l'interprétation littérale d'une énonciation. » (*Literal Meaning*). *Minimalisme* est un autre nom pour *Litéralisme*. Il est par ailleurs de bon ton, aujourd'hui, quand on conteste un point de vue, de l'accuser d'être officiel et dominant, et de se présenter en minorité révolutionnaire (opprimée?), même quand on est à la mode.

ces intentions recouvre tous les vécus psychiques exprimés, désir, sentiment, perception, etc.

Même point de départ chez Grice; il s'agit d'analyser la notion générale: le locuteur A veut dire (*means*) quelque chose en utilisant la forme *x* en une occasion.

Approximativement, et en se limitant au mode indicatif, la proposition d'analyse de Grice est la suivante: « A a voulu dire quelque chose par l'expression *x* », est vrai si et seulement si, en prononçant *x*, A a l'intention d'induire une croyance chez son auditoire (ici, petite divergence d'avec Husserl: il ne s'agit pas seulement de se faire comprendre ou de manifester!), et a l'intention que son auditoire reconnaisse cette intention comme telle (intention *primaire* du locuteur).¹

Au sens étroit, dit Husserl, les vécus psychiques manifestés sont les intentions de signification (*Bedeutungsintentionen*), indépendantes en elles-mêmes de la communication, et qui appartiennent à l'essence du langage. Bien que Husserl affirme ailleurs que loin de conférer le sens aux mots, nous le trouvons en eux², ces intentions sont dites conférer la signification, ces actes sont dits donateurs de sens: *bedeutungsverleihenden Akte, die Akte welche die Bedeutung geben*, comme si c'était l'intention du locuteur qui conférerait aux occurrences des éléments linguistiques leur sens.

La tension entre l'idée d'un sens conféré, et l'idée d'un sens découvert dans les mots, est au cœur de la seconde question de Grice, qui concerne non plus la notion générale de vouloir dire quelque chose, mais la notion particularisée de vouloir dire que *p*. Comment articuler la notion de ce que le locuteur signifie, en prononçant une expression dans une occasion donnée, et celle de ce que signifie l'expression utilisée pour ce faire, au sens de sa signification conventionnelle ou linguistique?³

¹ L'analyse classique de ce point se trouve dans « Meaning » (1948-1957): « A a prononcé *x* avec l'intention d'induire une croyance par le moyen de la reconnaissance de cette intention » (Grice 1989). Grice s'est inquiété de la réalité psychologique de ces intentions; mais la question de la « réalité psychologique » est une question ambiguë. Elle peut signifier la présence consciente de tel état mental; elle peut aussi signifier la réalité psychique d'un état non nécessairement conscient, mais qu'on a toutes les raisons du monde de supposer à l'arrière plan d'un comportement verbal. En ces deux sens, Grice admet qu'il n'est pas réellement problématique de faire appel à des intentions (*ibid*).

² « Wir legen sie [i.e., die Bedeutung] nicht willkürlich den Aussagen ein, sondern finden sie darin. », § 11.

³ Au nombre des questions posées au début de « Utterer's Meaning and Intentions », figure la question: « Comment expliquer « le mot (ou l'expression) *W* signifie "... » », et comment cette tournure est-elle reliée à « le locuteur *U* veut dire que *p* » ? (Grice 1989).

La réponse de Husserl est familière, et, à tort ou à raison, datée: les significations en soi, - les significations idéales (en un sens non normatif du terme), identiquement unes à travers les actes fugitifs qui les réalisent -, sont ce qu'on obtient *par abstraction* à partir des intentions de signification des locuteurs. Si elles sont dites « objets » ou « contenus » des actes donateurs, c'est parce que Husserl admet que le résultat de l'abstraction est un objet général, *l'espèce* qui embrasse la multiplicité des singularités.¹ Il ne s'agit pas ici de contenus au sens fregeen, c'est-à-dire d'entités objectives, bien que saisissables par la pensée, mais de ce qui résulte d'un effacement des singularités des pensées.

Malgré l'insistance de Husserl sur l'importance *logique* des significations objectives, la primauté méthodologique et ontologique des intentions individuelles de signification est claire. En termes contemporains, c'est du *speaker's meaning* qu'il faut partir. L'exigence est la même chez Grice (mais la réponse, si réponse il y a, n'est pas celle de Husserl):

« Il me semble qu'il est raisonnable, et peut-être même obligatoire, de traiter la signification des mots, ou des autres véhicules de la signification, comme analysable en termes de traits des utilisateurs des mots ou des autres communicateurs; les usages non relativisés de la « significationNN » sont postérieurs à, et explicables par, les usages relativisés qui font référence aux usagers des mots ou des communicateurs. Plus spécifiquement, ce que signifient les phrases est ce que les utilisateurs veulent dire (de manière standard) par elles. »²

Le programme réductionniste de Grice devrait donc s'effectuer en deux étapes:

1 - expliquer la signification occasionnelle exprimée par un locuteur en termes de ses *intentions*, donc sans faire appel à des notions sémantiques;

¹ « La signification se comporte ainsi par rapport à chacun des actes de signification (...) en quelque sorte comme le rouge en tant qu'espèce par rapport aux bandes de papier que j'ai devant les yeux, et qui "ont" toutes le même rouge. » (§ 31 de la Première Recherche). Du point de vue de la théorie de l'abstraction, les significations idéales ont le même statut que les nombres de *Philosophie de l'Arithmétique*.

² (Grice 1989); « significationNN » pour signification non naturelle. « What words mean is a matter of what people mean by them », cette formule de l'Epilogue de Grice 1989 résume bien ce programme de réduction.

2 - expliquer la signification « intemporelle » (linguistique, conventionnelle) des expressions, ainsi que leur signification occasionnelle, en termes de signification du locuteur, ou plutôt des locuteurs, puisque des régularités d'usage dans une communauté doivent être prises en compte; et donc ultimement en termes d'intentions (y compris l'intention de se conformer aux dites régularités, règles, ou conventions).¹

Il est à peu près clair que ce programme est affligé d'une circularité fatale. On voudrait expliquer « l'occurrence de S signifie que *p* » en termes d'intentions: le locuteur A veut dire que *p* ». Mais il est impossible d'identifier ce qu'a voulu dire A, à plus forte raison ce qu'il a littéralement dit, sans faire référence à la signification de la phrase prononcée, qui est ainsi inéliminable. Comment distinguer une promesse de venir demain d'une promesse de ne rien dire, ou d'aller faire les courses, sinon en prenant en compte le sens linguistique des phrases prononcées par celui qui a promis? Le contenu des actes de langage n'est identifiable qu'en référence qu'à des éléments linguistiques, distincts des intentions qui s'y réalisent; et les intentions elles-mêmes, l'intention de dire que *p*, ne sont identifiables qu'à travers ces éléments.

Je crois que plus personne aujourd'hui, même un « néo-griceen », ne serait disposé à endosser ce programme réductionniste. Mais son abandon a curieusement entraîné, dans certains milieux, un désintéret pour l'analyse sérieuse des aspects linguistiquement déterminés, ou sémantiques, de la signification. On note sa présence comme en passant, juste le temps de laisser entendre combien elle est pauvre par rapport à la richesse infinie des relations pragmatiques. C'est certainement là un des effets négatifs de l'influence de Grice que j'évoquais plus haut.

Il y en a d'autres, comme la valeur accordée au principe d'*accessibilité* de ce qui est dit, ou au « rasoir d'Occam » sémantique, qui dit qu'il ne faut pas multiplier les significations *praeter necessitatem*, principes sur lesquels je reviendrai au chapitre suivant.² Le premier recommande de prendre les jugements immédiats des locuteurs et des auditeurs sur ce qui est dit, de manière générale et sans précaution, pour argent comptant, dans l'interprétation des émissions verbales. Le second réduit de manière

¹ Sur l'ajout aux formulations de Grice de la mention d'un système de règles, voir par exemple *Searle 1969*, en particulier Chap. 2, § 6.

² Grice, « Further Notes on Logic and Conversation », in *Grice 1989*.

arbitraire les possibilités de polysémie inscrites dans le lexique. Chacun d'eux, à sa façon, restreint la portée des aspects proprement sémantiques, de sorte qu'une route royale est ainsi offerte aux apports de la pragmatique. Quoi qu'il en soit, Grice a certainement contribué à introduire une notion de contenu en contexte sémantiquement déterminée, proche de la notion homonyme dégagée dans le cadre de la référence directe (mais non identique: il n'est pas question ici de propositions singulières). C'est cette notion que le contextualisme prétend dynamiser.

« Les questions sémantiques sont des questions pragmatiques », a écrit de manière volontairement provocante Charles Travis, qui poursuivait:

« Il fait intrinsèquement partie de ce que les expressions françaises [*of English*] signifient, que n'importe quelle phrase française [*English sentence*] peut, prononcée à une occasion ou une autre, avoir un nombre indéfiniment nombreux de conditions de vérité, et que toute expression française [*English*] peut, tout en signifiant ce qu'elle signifie, contribuer de nombreuses différentes manières aux conditions de vérité des composés dont elle est une partie. »¹

Le style d'argumentation de Travis est digne d'intérêt, dans la mesure où il est emblématique de la rhétorique contextualiste. Tout d'abord, Travis considère un exemple, un seul à vrai dire, pour asseoir une thèse absolument générale, censée être valable pour toute phrase d'un langage naturel. Cet exemple, de plus, est purement fictif, bien qu'ensuite il soit baptisé « phénomène »: les canons élémentaires d'une saine méthodologie scientifique sont ici manifestement négligés. Le voici dans sa simplicité: quelqu'un peint en vert les feuilles mortes d'un arbre, après quoi il peut affirmer avec vérité « les feuilles sont vertes » à un photographe à la recherche d'un objet vert. Mais s'il répond la même chose à un botaniste qui cherche des feuilles vertes, il dit le faux. Même phrase, même signification linguistique, conditions de vérité différentes selon les énonciations. Donc les propriétés intrinsèques de la phrase sont compatibles avec la plus grande

¹ « Pragmatics », in Hale & Wright, 1997.

« variété sémantique », c'est-à-dire des conditions de vérité très différentes selon le nombre indéfini d'occasions de la prononcer.

Il y a bien, admet Travis, des propriétés sémantiques stables de la phrase, bien qu'elles soient incapables de déterminer des conditions de vérité: quelles sont-elles? Ici Travis suit une démarche vraiment étonnante, qui consiste purement et simplement à refuser d'analyser la signification linguistique avant de répondre à la question: cette signification est-elle compatible avec la plus grande variété de conditions de vérités? « Pour répondre à cela, nous n'avons pas besoin de dire d'abord quelle sémantique la signification confère.» (*ibid.*). C'est à peu près comme si un chimiste, pour distinguer deux substances mélangées, déclarait dès l'abord négliger les propriétés de l'une des deux, déclarant simplement qu'elle est ce qu'elle est, point à la ligne, et qu'il n'en veut rien savoir. Si Travis accordait plus d'attention à cet aspect sémantique, il n'aurait sans doute pu expédier avec autant de légèreté l'hypothèse qu'il considère brièvement avant de la rejeter: que la phrase prononcée dans le premier contexte soit simplement *elliptique* (pour « les feuilles sont peintes en vert », ou « elles paraissent vertes »), parce qu'il fait peut-être partie des données de l'entrée lexicale pour « vert » comme adjectif, qu'appliqué à des végétaux, il ne désigne pas ordinairement seulement la couleur extérieure, mais signale aussi la présence de sève et de vie. Et donc il n'est nullement évident que la personne en question dise purement et simplement le vrai quand elle dit « maintenant les feuilles sont vertes », du moins si on prend à la lettre ce qu'elle a dit; ce peut être aussi une présentation spirituelle, ou au contraire infantile, selon les cas, de la situation, qui n'a rien à voir avec des conditions de vérité. Je ne prétends pas que ce soit forcément la bonne hypothèse, mais simplement qu'il est pour le moins cavalier de la négliger, - en fait de refuser de l'envisager.

Travis se demande aussi si « est vert » est ambigü, pouvant signifier tantôt « est peint en vert », tantôt « est vert » tout court, et écarte cette hypothèse, au motif que rien dans la signification de « vert » n'indique qu'il peut être tantôt appliqué à la seule surface d'un objet, tantôt aussi à la texture intérieure. Mais parler d'*objet* est d'une beaucoup trop grande généralité, si, justement, dans le cas d'éléments végétaux, « vert » signifie la couleur en tant que liée à la vie, à la santé, ou à la sève, sauf mention explicite du contraire: ce serait donc un élément sémantique non marqué. A vrai dire, seule une enquête empirique pourrait en décider, non un

argument *a priori*. Chomsky a insisté sur le fait que « les propriétés déterminées de manière interne [i.e., les propriétés spécifiées dans le lexique] des expressions linguistiques peuvent aller très loin ». ¹ Il donne comme exemple la phrase: « Jean peint la maison en marron », que tout le monde entendra comme « Jean peint l'extérieur de la maison », sauf si l'on précise qu'il s'agit de l'intérieur; mais si Jean range sa maison, il s'agit de l'intérieur. Il est possible qu'un phénomène du même ordre ait lieu avec les adjectifs de couleur, dont la valeur sémantique pourrait varier selon les genres de termes auxquels ils sont appliqués.

Faute d'hypothèses sérieuses sur le sens sémantique des expressions, l'invocation des circonstances indéfiniment variées dans lesquelles une même phrase pourrait être prononcée n'a guère de portée. D'un point de vue purement descriptif, il est indéniable que les gens peuvent exprimer mille choses différentes en prononçant la même phrase: c'est une grande et banale vérité générale de psychologie de tous les jours. Mais en tirer des conclusions sur le caractère pragmatique de part en part de la signification linguistique, ressemble fort à l'attitude qui consisterait à insister sur l'extraordinaire diversité des mouvements des corps pour minimiser, voire contester, la portée des lois générales de la gravitation. ²

Ces remarques anticipant la critique du contextualisme, je reviens à son exposition.

Le contextualisme concerne en premier lieu les phrases entières, parce qu'elles seules (ou des éléments qui jouent un rôle phrastique) sont les véhicules des actes de langage où s'incarne le vouloir dire du locuteur. Recanati déclare ainsi que « c'est seulement dans le contexte d'un acte de langage qu'une phrase [*sentence*] exprime un contenu déterminé. » ³ Evidemment, le sens de cette thèse est suspendu à la question: qu'est-ce qu'un *contenu déterminé*? Un contenu déterminé est identifié à quelque chose (une proposition?) qui possède des conditions de vérités elles-mêmes suffisamment déterminées pour qu'on puisse espérer *évaluer* la valeur de vérité de la phrase, en regard du moins de telle et telle situation. L'idée du minimalisme sémantique était que des phénomènes sémantiques suffisaient à constituer ce contenu. Mais:

¹ Noam Chomsky, « Explaining language use », in *Chomsky, 2000*, p. 34.

² Pour une autre critique de Travis, voir *Predelli 2005*.

³ *Recanati 2004*.

« Ce qui est faux, ou une des choses fausses, [dans la conception traditionnelle] est l'assomption que l'interprétation sémantique peut délivrer quelque chose d'aussi déterminée qu'une proposition complète. A mon sens, l'interprétation sémantique, caractérisée par son caractère déductif, ne délivre pas de proposition complète; elle délivre seulement des schémas sémantiques ... ».¹

C'est donc la pragmatique qui occupe le terrain, elle seule peut pourvoir à la détermination *complète* des conditions de vérité. D'où l'idée d'une *pragmatique vériconditionnelle*:

« Selon le point de vue auquel nous parvenons, l'interprétation vériconditionnelle est largement pragmatique. Différents processus pragmatiques interviennent dans la détermination elle-même de ce qui est dit; pas seulement la saturation, - l'assignation contextuelle de valeurs aux indexicaux et aux variables libres dans la forme logique de l'énonciation -, mais aussi un libre enrichissement et d'autres processus qui ne sont pas linguistiquement déclenchés, mais totalement pragmatiques. ».²

L'argumentaire contextualiste s'appuie souvent sur des exemples empruntés aux théoriciens de la pertinence, comme celui-ci:

« Selon une thèse généralement admise, si l'on élimine tous les sens d'une phrase sauf un et si l'on détermine les référents de ses expressions référentielles, la combinaison de sens et de référence à laquelle on aboutit a une forme propositionnelle et une seule. Nous avons contesté cette thèse. (...)

(20) Le loup de Marie est gris.

(21) Le loup est trop gris.

(22) Le loup est grand.

« Le loup de Marie » pourrait désigner le loup qui appartient à Marie, le loup choisi par Marie, le loup tué par Marie, le loup mentionné par Marie, etc., *ad libitum*. (...) Il semble bien que même si

¹ *Ibid.* « déductif », dans la mesure où l'interprétation de la phrase est « déduite », ou calculée, à partir de son analyse en fragments et de la compréhension de ces fragments.

² *ibid.* Les deux exemples qui suivent sont tirés du même ouvrage.

l'on a éliminé les ambiguïtés et les indéterminations référentielles d'une phrase qui comporte un "de" génitif, son interprétation n'est toujours pas propositionnelle. (...)

De même, un adverbe comme trop est sémantiquement incomplet. (...) On peut appliquer les mêmes arguments - comme cela a été souvent fait - à des adjectifs scalaires comme "grand" dans (22). »¹

Certains exemples plaident en faveur de l'idée d'*indétermination* sémantique, et sont destinés à montrer que pour parvenir à des conditions de vérités suffisamment spécifiées, il faut prendre en compte divers aspects du contexte, les intentions du locuteur et les attentes de l'auditeur, les circonstances, etc.:

Cette table est couverte de livres (prononcé dans une pièce où il y a plusieurs tables).

Le démonstratif « ce » (ou « cette »), même accompagné d'un concept de sorte d'objets, ne spécifie pas à lui seul, dans un contexte, et à la différence des indexicaux « automatiques », l'objet dont il est question, qui doit être indiqué par un geste, un mouvement de la tête, des yeux, etc. Donc le référent dépend essentiellement de l'intention manifestée par le locuteur. Si l'on parle en termes de propositions, on dira que la proposition exprimée est déterminée par l'intention du locuteur, et doit être pragmatiquement identifiée par l'auditeur, c'est-à-dire grâce aux indices fournis par le contexte *au sens large*, - large par opposition au contexte *au sens étroit* de Kaplan. Autre exemple d'indétermination:

J'ai fini le livre de Jean.

La préposition « de » sert à exprimer « des rapports variés » (*dixit Le Robert*): s'agit-il du livre dont Jean est le propriétaire? du livre qu'il a écrit? Elle est donc sensible au contexte (au sens large toujours, qui inclut les intentions du locuteur), et la signification particulière d'une occurrence de cette phrase dépend (conclut-on) de phénomènes ou de processus pragmatiques. Si « de », comme l'anglais « of », est une préposition vide de contenu sémantique, on a là en fait un cas assez particulier de construction, et laisser ouverte l'expression de différentes relations possibles est à mettre

¹ *Sperber et Wilson 1986.*

au compte de ses propriétés linguistiques.¹ Les situations décrites par tel ou tel usage de cette phrase peuvent en effet varier, suivant les relations objectives entre le livre et l'individu Jean, de manière au reste tout à fait indépendante des intentions du locuteur, qui peut n'en avoir aucune en tête en particulier. Mais c'est de toute façon une confusion de les identifier à la signification de la phrase, même en contexte. Car c'est seulement grâce à la compréhension préalable de la phrase que l'auditeur pourra se faire une idée de la situation qu'on lui décrit. En fait, le contextualisme a tendance à confondre l'information transmise ou reconstituée, et la signification qui permet d'y accéder.

Selon Kent Bach, à côté des phrases qui expriment des propositions incomplètes ou minimales, des *schémas* qui doivent faire l'objet d'un processus de *complétion* pour pouvoir exprimer une proposition (voir ci-dessous), il y a aussi des phrases qui, tout en étant réputées exprimer une proposition complète (la base de la distinction semble incertaine), restent néanmoins trop peu spécifiques pour épuiser le contenu de ce que le locuteur voulait dire.² Dans de tels cas, c'est un processus d'*expansion* de la proposition littéralement exprimée, qui fournit la proposition communiquée. Exemples

- (1) *Jack et Jill grimèrent sur la colline.*
- (2) *Jack et Jill sont engagés.*
- (3) *Tu ne vas pas mourir! (dit à un enfant qui s'est fait un peu mal)*

Pour expliciter ce que le locuteur voulait dire, il faudrait ajouter « ensemble », « l'un vis à vis de l'autre », « de ce bobo », qui sont des *implicatures* (non des implicatures), dans la mesure où ces ajouts ne font qu'*expliciter* ce que le locuteur a voulu dire en disant ce qu'il dit, alors que les implicatures gricéennes sont extérieures à ce qui est dit. Le processus d'*expansion* est un processus pragmatique, parce que l'information ajoutée n'est pas encodée linguistiquement dans ces phrases. L'absence de spécificité va donc encore plus loin que l'incomplétude propositionnelle, et le phénomène est tout à fait général: Kent Bach résume ainsi sa position sur ce point:

¹ Sur la règle de « of-insertion », voir Chomsky, *Government and Binding*, 1981, § 2.3 en particulier.

² Voir par exemple « Conversational Implicature », *Mind & Language* 9, 1994.

« Le contenu sémantique sous-détermine généralement ce que le locuteur veut dire. Il y a plusieurs raisons évidentes à cela. Pour une part, le contenu sémantique de nombreuses phrases (déclaratives) n'est pas une proposition complète (quelque chose d'évaluable du point de vue de la vérité). De sorte que, si le locuteur prononce une telle phrase, et si ce qu'il veut dire doit être une proposition complète, le contenu sémantique de la phrase ne peut contenir ce qu'il veut dire. Pour une autre part, dans la mesure où le langage naturel est si vague, alors, au moins sous l'assomption qu'il n'y a pas de proposition vague, on peut soutenir qu'il n'y a pas de question de fait quant à savoir quelle proposition est exprimée par une phrase donnée. (...) »

Voilà des raisons pour lesquelles le contenu sémantique sous-détermine *souvent* ce que le locuteur veut dire. Mais j'affirme quelque chose de plus fort: le contenu sémantique d'une phrase, même relativement à une lecture donnée, une résolution de tout vague, et un ensemble de référents pour les éléments sensibles au contexte, indexicaux et marques temporelles inclus, sous-détermine *toujours* ce qu'un locuteur veut dire en la prononçant. »¹

Les quantifications du langage naturel, formées d'un « applicateur » suivi d'un prédicat, sont souvent invoquées à titre d'exemples de l'indétermination sémantique: les domaines de quantification seraient contextuellement et pragmatiquement restreints.² Ainsi dans:

Tous les étudiants ont échoué.

le « domaine de quantification » (en un sens distinct de celui utilisé en logique, car il est déjà restreint par le prédicat) n'est pas spécifié linguistiquement. Suivant les situations, les locuteurs, les contextes, il peut s'agir des étudiants de la classe, des étudiants de l'Université, de ceux qui repassaient l'examen, etc., - et *indéfiniment*, ajoute-t-on souvent pour faire bonne mesure. Et on peut soutenir que, sous une analyse russellienne des descriptions définies (selon laquelle il y a une quantification dans la forme logique sous-jacente), la phrase:

¹ « Context ex Machina », in Szabo 2005.

² Pour une claire discussion des options en présence, voir Stanley & Szabo « On Quantifier Domains Restrictions », *Mind and Language* 15, 2000, bien que les auteurs contestent l'interprétation pragmatiste du phénomène de restriction implicite des domaines.

La table est couverte de livres,

relève d'une analyse comparable; l'usage référentiel de la description restreint le domaine de quantification à la situation environnante.

Concernant les descriptions, on peut également tenter d'appliquer cette notion de sous-détermination au problème posé par le double usage, attributif et référentiel, des descriptions; usage attributif, comme dans:

le meurtrier de Jean (quel qu'il soit) est dément,

prononcé, au vu d'un horrible carnage, dans l'ignorance de l'identité du meurtrier. Usage référentiel, comme dans:

la table est couverte de livres,

prononcé avec un geste de la main pour indiquer de quelle table on parle (que « la table » soit une description incomplète est sans pertinence ici). Anne Bezuidenhout, par exemple, propose l'idée selon laquelle une expression-type de la forme « le F » est *sémantiquement sous-déterminée* (plutôt que *sémantiquement ambiguë*). Une phrase contenant une description définie a bien en soi un « sens linguistique unitaire », mais qui précède en quelque sorte la bifurcation entre les cas où elle exprime une proposition générale (usage attributif), et les cas où elle exprime une proposition « object-dépendant », c'est-à-dire singulière ou quasi-singulière; quelle proposition est exprimée dépend du contexte et des intentions du locuteur, et la complétion est donc pragmatique. Naturellement, dans la mesure où la signification « unitaire » est antérieure au choix de l'une ou l'autre détermination, il n'est pas facile de l'identifier précisément.¹

Un autre type d'exemples, toujours selon Kent Bach, a pour vocation d'illustrer non plus tant l'indétermination de propositions complètes mais peu spécifiques, que l'*incomplétude* sémantique radicale, selon laquelle ce qui est littéralement dit est *moins* qu'une proposition:

Jack et Jill ont grimpé assez haut.

Jack et Jill sont prêts.

¹Anne Bezuidenhout, « Pragmatics, Semantic Undetermination, and the Referential/Attributive Distinction », *Mind* 106, 1997.

Ces deux phrases, selon Bach, n'expriment pas de « propositions complètes », parce qu'elles ne spécifient, ni assez haut *pour quoi*, ni prêts à *quoi*. Pour obtenir une véritable proposition, c'est-à-dire des conditions de vérités déterminées, il faut donc un enrichissement pragmatique, distinct de l'expansion qui menait de la proposition littéralement exprimée à la proposition « implicite » (si l'on me permet ce néologisme).¹

L'écart entre les « conditions de vérités intuitives » et les conditions de vérités sémantiquement prédites, attendues, est régulièrement invoqué par le contextualisme. L'un des exemples-type est celui de la phrase « J'ai déjeuné ». Tout auditeur est censé comprendre par une occurrence de cette phrase « J'ai déjà déjeuné ce matin », et c'est certainement ce que le locuteur voulait dire. Pourtant, les conditions de vérité de la proposition littéralement exprimée sont autres, puisqu'elle serait vraie si le locuteur avait déjeuné ne serait-ce qu'une fois dans sa vie, à un moment quelconque antérieur au moment de l'énonciation (je reviendrai sur cette affirmation cruciale au chapitre suivant). Les conditions de vérités intuitives procèdent donc d'un « libre enrichissement », de nature pragmatique. Mais par ailleurs, les conditions de vérité sémantiques, littérales, ne sont pas reconnues consciemment par les locuteurs. Si l'on accepte le Principe d'Accessibilité (ce qui est dit est ce que comprennent les locuteurs/auditeurs, et doit être spécifié conformément à leurs intuitions), ce qui est dit est pragmatiquement configuré, et on peut se dispenser de la notion de signification littérale.²

Remarquons qu'ici il semble admis que le contenu littéral délivre des conditions de vérité *déterminées* (quoique déviantes par rapport à l'intuition), contrairement à ce qu'affirme la thèse générale de l'indétermination sémantique: il n'y a rien de tel qu'une proposition complète indépendante du vouloir dire du locuteur (mais peut-être n'est-ce qu'une étape argumentative? Il ne semble pas: « il pleut » tout court est réputé, par certains auteurs du moins, évaluable sans autre précision de lieu)³. Je ne suis pas sûr que l'argument de l'écart entre les prédictions sémantiques et la compréhension naturelle de ce genre de phrase, soit cohérent avec la thèse

¹ Bach accepte l'idée que ce qui est *sémantiquement dit* n'est pas nécessairement un contenu propositionnel, mais une sorte de squelette, et sur ce point il est moins radical que Recanati.

² L'exemple est discuté, entre autres, par *Bach 2001* et *Recanati 2004*, qui d'accord sur la divergence, n'en tirent pas les mêmes conclusions.

³ *Recanati 2004*, p. 9.

générale de l'indétermination sémantique des conditions de vérité. L'argumentaire contextualiste ressemblerait-il, de ce point de vue, à l'histoire du panier à la fois non percé et emprunté percé?

Parmi les éléments du lexique, les verbes épistémiques comme « croire », « savoir », etc., sont typiquement sensibles au contexte, au sens où les critères requis pour que l'on puisse dire de quelqu'un qu'il sait que *p*, par exemple, varient suivant qu'il s'agit d'un produit qu'on trouve au supermarché, ou d'une loi de physique fondamentale:

« Le contextualiste pense que certains aspects du contexte d'une attribution de connaissance, ou du refus de l'attribuer, affectent son contenu. Les attributions de connaissance, donc, peuvent être comparées à d'autres phrases contenant d'autres mots sensibles au contexte, comme "ici". ».¹

De manière tout à fait générale, c'est le sens linguistique qui souffre, en tant que tel, d'indétermination: ce point de vue, qui concernait originellement les phrases, est étendu audacieusement à tous leurs constituants (aux mots). Encore deux citations:

« Le concept général HAPPY encodé par l'élément lexical "happy" donne accès à un nombre indéfini de concepts plus spécifiques, qu'on récupère dans des contextes particuliers par des inférences pragmatiques guidées par la pertinence [*relevance-driven*]. ».²

« Selon le Contextualisme, la signification des mots et/ou des phrases (indexicales ou non) n'est pas assez déterminé pour donner même une proposition minimale. (...) La signification d'un prédicat n'est pas un concept déterminé: c'est un "potentiel sémantique", qui ne détermine un concept que sur le fond d'un riche contexte pragmatique. En ce point, il devient difficile de distinguer le Contextualisme d'une forme (extrême) d'Indexicalisme. Presque tous les mots sont comme les indexicaux, dont le contenu doit être contextuellement déterminé ».³

¹ Keith DeRose 1992.

² Carston 2002.

³ Recanati 2004.

Il n'est pas sûr, cependant, que le contextualisme puisse être jusqu'au bout fidèle à son intuition centrale concernant l'indétermination linguistique. Car comment spécifie-t-il ce qui est dit, ces contenus que seuls des facteurs pragmatiques sont censés constituer véritablement? Au bout du compte, le contextualiste s'en remet à des phrases écrites pour exprimer ces contenus, avec leur sens linguistique propre. Si les mots n'ont qu'un « potentiel sémantique » indéterminé, c'est là une tâche désespérée, parce que l'indétermination subsistera toujours. A moins, bien sûr, que la thèse contextualiste ne s'applique pas au langage dans lequel elle s'affirme! Et celui qui veut exposer le contextualisme affronte le même genre de problème. Car face à un texte écrit, le lecteur est fort démuné quant aux intentions supposées déterminantes du locuteur (ou plutôt du *scripteur*), privé qu'il est du « riche contexte » qui seul pourrait conférer une signification réellement déterminée. La tâche interprétative est donc risquée, - à moins, là encore, que le contextualisme ne s'applique pas à ses propres écrits! Cette remarque n'est qu'à moitié une plaisanterie, bien que ce genre de réfutation, dans l'histoire de la philosophie, n'ait jamais réduit le sophiste au silence. Or il y a bien quelque chose de sophistique chez le contextualiste, ne serait-ce que dans son ardeur à soutenir une thèse qui rend l'existence même de son discours paradoxale.

La formule citée plus haut de Travis, elle, n'est qu'en apparence paradoxale, et joue simplement sur l'ambiguïté de « sémantique ». En effet, le terme peut qualifier (ce qui parfois en rajoute dans la confusion), aussi bien les contenus exprimés, que les processus supposés construire ces contenus.¹

Il serait bon de distinguer ces deux usages dans la mesure du possible, disons « sémantique₁ », et « sémantique₂ ». « sémantique₁ » se dit des contenus exprimés, par opposition à la totalité de ce qui est asserté, communiqué, suggéré, impliqué, etc.. Dans l'esprit de la formule de David Lewis, « Une sémantique qui ne traite pas des conditions de vérité n'est pas de la sémantique »², le trait essentiel de ce qui est sémantique₁ est d'être

¹ Ce qui suit concerne la sémantique telle que la conçoit la philosophie du langage, non la dimension sémantique des phrases au sens de Chomsky, dont on peut dire (selon lui) qu'elle n'est pas du tout de la sémantique, « si par "sémantique" nous entendons l'étude de la relation entre le langage et le monde, - en particulier l'étude de la vérité et de la référence. » (*in Chomsky 1986*).

² *Lewis 1972*.

propositionnel, i.e. de spécifier des conditions de vérité déterminées (d'être *évaluable*). En ce sens, un contenu sémantique est supposé être une proposition « complète », spécifiant exactement ses conditions de vérité. Jason Stanley, par exemple, isole clairement ce sens (après en avoir distingué deux autres):

« Il y a un troisième sens tout à fait standard de “sémantique” et “pragmatique”. Selon ce troisième sens, la sémantique est concernée par les conditions de vérité, ou les propositions. (...) L'usage auquel je pense est l'usage selon lequel la phase de l'interprétation qui est sémantique, est celle qui délivre des conditions de vérité. »¹

« Sémantique₂ » se dit plutôt des processus à l'oeuvre dans la détermination du dit contenu, ce qu'on appelle parfois « l'interprétation sémantique ». En ce sens, le trait caractéristique de ce qui est sémantique₂ est d'être étroitement lié au sens « conventionnel » d'une expression, ou du moins d'être obligatoire (*mandatory*), et contraint par ce sens. Ainsi, le remplissage des indexicaux purs par leur référent est étroitement déterminé par leur caractère, à la différence des démonstratifs, qui laissent une marge de liberté au locuteur. Les processus qui ne présentent pas ces aspects, qui sont « libres », dépendants de traits du contexte au sens large, et qui renvoient aux intentions communicatives du locuteur ou aux interprétations contextuelles de l'auditeur, sont au contraire qualifiées de pragmatiques. Ce second sens est à l'oeuvre dans le passage suivant:

« L'information sémantique est de l'information encodée dans ce qui est prononcé, - il s'agit de traits linguistiques stables de la phrase -, plus n'importe quelle information extralinguistique qui fournit des valeurs (sémantiques) aux expressions sensibles au contexte dans ce qui est prononcé. L'information pragmatique est de l'information (extralinguistique) qui provient d'un acte réellement effectué d'énonciation. »²

Les deux significations de « sémantique » peuvent converger dans la notion de quelque chose de *purement sémantique*, comme le montre cet extrait de *Literal Meaning* (Recanati attaque précisément cette notion):

¹ Stanley 2000.

² Bach 2001.

« ... une notion purement sémantique de “ce qui est dit”, c’est-à-dire une notion de ce qui est dit, qui est propositionnelle (évaluable en terme de vérité), et en même temps “exclut tout ce qui est déterminé par l’intention communicative du locuteur”, ... ».¹

Mais il importe de garder les deux significations distinctes, dans la mesure où le débat roule précisément sur la question de savoir si ce qui est sémantique¹, est, ou n’est pas, obtenu par des moyens purement sémantiques². La position traditionnelle est justement que l’apport du contexte se borne à « saturer » les indexicaux (à fournir des référents), et que cette opération, sémantique² parce que contrainte, délivre à elle-seule des conditions de vérité. Jason Stanley la caractérise ainsi:

« Si ce que j’affirme dans cet article est correct, alors le second et le troisième usage de “sémantique” (...) coïncident. C’est-à-dire que, si tous les effets du contexte extra-linguistique sur les conditions de vérité d’une assertion peuvent être ramenés à la forme logique, alors le résultat de l’interprétation sémantique, au sens du deuxième usage vu plus haut, donnera les conditions de vérité de l’assertion, et donc le résultat de l’interprétation sémantique, au troisième sens de “sémantique”. »²

La position « moderne », « révolutionnaire », consiste à soutenir que seuls des facteurs pragmatiques (tantôt identifiés aux traits du contexte, tantôt aux intentions des locuteurs), permettent d’accéder à une proposition déterminée: d’où l’idée d’une pragmatique véri-conditionnelle. Les facteurs sémantiques sont tout au plus capables de délivrer des « schémas », ou des « squelettes »: ce que ces différentes expressions soulignent, c’est l’idée que:

« la contribution linguistique est non propositionnelle, n’est pas une entité sémantique complète, et n’est pas évaluable en termes de valeurs de vérité. »³

Mais on trouve aussi des versions moins radicales. Kent Bach, par exemple, qui accepte l’idée qu’il faut tenir compte d’enrichissements pragmatiques pour accéder à une proposition complète (voir les deux

¹ Recanati 2004.

² Stanley 2000.

³ Carston 2002.

exemples proposés plus haut), veut néanmoins sauver une notion sémantique de *ce qui est dit* (sémantique²), même si ce qui est ainsi *littéralement* dit est loin de constituer toujours, à lui seul, un contenu évaluable (et donc n'est pas forcément sémantique¹). Que contextes et intentions interviennent, - la *platitudo contextualiste* -, n'abolit pas la légitimité d'une notion minimale du contenu:

« La thèse que la sémantique s'occupe des phrases, et non des énonciations, n'est pas mise à bas par le fait que beaucoup de phrases (déclaratives), bien que syntaxiquement bien formées, n'expriment pas du tout de propositions, même après désambiguïsation et fixation de toutes les références. Les partisans de la pragmatique vériditionnelle, et particulièrement les théoriciens de la pertinence (qui s'imaginent que virtuellement toutes les phrases sont sémantiquement incomplètes en ce sens), sont beaucoup trop impressionnés par ce fait. »¹

A l'intérieur du courant contextualiste, un débat entre radicaux, ou « sémantiquement sceptiques », et modérés, ou « sémantiquement modestes » porte donc sur l'intérêt théorique, et éventuellement la réalité psychologique ou linguistique, de cette notion minimale, car non vériditionnelle, de ce qui est dit.² On me permettra de ne pas entrer dans les arcanes de cette bataille. Disons simplement que pour certains il s'agit de marquer les bonnes frontières entre sémantique et pragmatique, alors que pour les plus radicaux, l'idée est que dans le domaine de la signification, tout est pragmatique de part en part.

Que devient, dans ces conditions, le sens linguistique? La réponse, suivant le style de la théorie de la pertinence, est plutôt étonnante: comme les traces d'un fauve sur le sol, les mots sont des indices dans la chasse à la *compréhension*: ils ont juste un « evidential role », une fonction d'indice, dans l'identification de ce que le locuteur a voulu dire. Dans une note à son article « Conversational Implicature », Kent Bach, à propos de la description des processus pragmatiques chez l'auditeur, demandait (avec humour, ou humeur?): « Et qu'en est-il de la vie mentale du locuteur? Le côté du

¹ Kent Bach, « Context *ex Machina* », in Szabo 2005.

² Ces qualifications, politiques ou morales, sont celles proposées par Jeffrey King et Jason Stanley dans « Semantics, Pragmatics, and the Role of Semantic Content », in Szabo 2005.

locuteur, dans le processus de la communication, doit tout autant être considéré! »¹ C'était là une bonne remarque, car de fait, toutes les orientations qui mettent l'accent sur les effets pragmatiques privilégient le *point de vue de l'auditeur*, et plus ou moins explicitement, identifient la détermination de la signification à sa reconstitution par l'auditeur, à travers les indices que lui fournit le locuteur. Il peut certes paraître curieux qu'une analyse de la communication fondée sur la notion des intentions du locuteur, comme celle de Grice, ait conduit à privilégier ainsi le point de vue de l'auditeur (quoique Grice lui-même se soit rarement préoccupé de la valeur de cette notion d'intention²). Mais après tout, au nombre des intentions du locuteur, figure l'intention générale que ses intentions communicatives soient ressaisies comme telles, et la reconnaissance par l'auditeur des intentions du locuteur devient ainsi partie intégrante de la notion de *vouloir dire* en prononçant quelque chose:

« Pour que *x* ait signifié [have meantNN] quelque chose, il est clair que nous devons ajouter que non seulement il doit avoir été "prononcé" avec l'intention d'induire une certaine croyance, mais qu'en outre le locuteur doit avoir eu l'intention que son "auditeur" reconnaisse l'intention derrière l'énonciation. »³

Le point de vue de l'auditeur est aussi prédominant dans l'article consacré aux implicatures conversationnelles, puisqu'il est essentiel à ces implicatures, selon Grice, de pouvoir être « calculées », ou mieux, inférées. C'est l'auditeur qui raisonne: le locuteur semble avoir dit que *p*, ce qui semble transgresser une des « maximes de la conversation ». C'est donc qu'il a l'intention que je reconnaisse qu'il a impliqué que *q*:

« La présence d'une implicature conversationnelle doit pouvoir être calculée [« worked out »]; car même si elle peut en fait être intuitivement saisie, à moins que l'intuition ne puisse être remplacée par un argument, l'implicature (s'il y en a une) ne comptera pas

¹ « What about the mental life of the speaker? The speaker's side of the process of communication must be considered as well! », *Bach 1994*, p. 160, note 29. La priorité théorique quasiment générale que la philosophie du langage accorde à la compréhension a été bien vu par Schiffer in *Remnants of Meaning* (1987), Chap. 1 notamment.

² Une exception: les dernières lignes de « Meaning » (*Grice 1989*, p. 221-222).

³ « Meaning », in *Grice 1989*.

comme une implicature conversationnelle; ce sera une implicature conventionnelle. » (« Logic and Conversation », in Grice 1989, p. 31)

Même si elle est loin de reprendre toutes les thèses de Grice, la théorie de la communication fondée sur la notion de pertinence reste fidèle à la primauté du point de vue de l'auditeur: son but explicite est de rendre compte de la construction par l'auditeur d'une interprétation des propos entendus, interprétation qui soit si possible une reconstitution du vouloir dire du locuteur. Même si le décodage du matériau phonique tient une certaine place dans cette reconstruction, - quand on parle au reste d'un processus de codage-décodage, on parle en général beaucoup plus du décodage que du codage, faute sans doute d'idées claires sur la nature de *ce qui est codé* -, il s'agit essentiellement d'un « modèle des capacités inférentielles à l'oeuvre dans la compréhension ».¹ Cette idée est explicite dans la caractérisation suivante:

« La pragmatique a pour objectif d'expliquer comment l'auditeur peut accomplir la tâche que nous venons de décrire: comment l'auditeur peut-il en utilisant comme prémisses une description du comportement du locuteur telle que [“Marie a dit à Pierre “ça va refroidir””], et des informations contextuelles, reconstituer un ensemble [d'hypothèses comme “Marie a dit que le repas va refroidir”, “Marie veut que Pierre vienne tout de suite à table”, etc.]?

La tâche de l'auditeur comporte plusieurs sous-tâches inférentielles. ».²

Stephen Neale, par exemple, a incorporé cette définition de la pragmatique dans le cadre conceptuel qu'il a baptisé « pragmatisme linguistique », c'est-à-dire une théorie de l'interprétation par un auditeur des propos et des significations qui lui ont été communiquées:

« Une *théorie pragmatique* (...) est une description abstraite des mécanismes qui rendent possible à des interprètes d'identifier ce

¹ Sperber & Wilson 1986, p. 103 de la version française.

² *Ibid.*, p. 267. De même: « La sémantique de l'expression linguistique-type utilisée dans une énonciation, bien que clairement cruciale pour la compréhension, est comprise comme ayant juste un rôle d'indice [« evidential »], plutôt qu'un rôle déterminant, dans l'identification de ce que le locuteur a explicitement communiqué. » (Carston 2002).

qu'un locuteur veut dire en prononçant une phrase (ou un fragment) en une occasion donnée (...).

En tant que description de notre compétence pragmatique partagée, une théorie pragmatique expliquera comment les interprètes vont identifier ce qu'un locuteur veut dire en prononçant une phrase ... ».¹

La primauté accordée au point de vue de l'auditeur (qui n'est pas que méthodologique: il ne s'agit pas simplement de dire que les intuitions de l'auditeur sont des données cruciales; sa compréhension est *cela même* qu'il faut modéliser), est justifiée par Neale par la thèse de *l'asymétrie* entre la situation du locuteur et la situation de l'auditeur. Le locuteur est censé savoir exactement ce qu'il veut dire en le disant; l'auditeur, lui, a tout un travail à faire pour comprendre ce qu'on veut lui dire:

« Les situations épistémiques du locuteur et de l'auditeur sont fondamentalement asymétriques: le locuteur sait ce qu'il veut dire, tandis que l'auditeur doit le reconstruire. Si vous voulez découvrir si j'ai faim (ou mal), vous devrez m'observer, voir ce que je fais, ou me le demander. Je n'ai pas à le faire. J'ai un « accès privilégié » à cette information. (...) Nous pouvons caractériser une situation typique de parole ainsi. La personne A veut communiquer quelque chose à une autre personne B. Il choisit une forme verbale X dont il pense qu'en cette circonstance elle conviendra (...). A sait ce qu'il veut dire en prononçant "voilà sa banque", par exemple. Il sait ce qu'il a signifié par "voilà", qui il a voulu dire par "sa" et quelle relation, et ce qu'il veut dire par "banque".

La situation de B est toute différente: B s'efforce de reconstruire ce que A a voulu dire, et il doit utiliser pour cela tout ce qui lui tombe sous la main, puisqu'il n'a pas d'accès direct aux intentions communicatives de A. » (*ibid.*, p. 179)

Le caractère péremptoire de ces affirmations ne doit pas faire illusion: rien n'est moins certain! En particulier, il y a dans ce passage une équivoque familière sur « ce qui est signifié » ou exprimé, équivoque que Husserl avait déjà épinglée dans la Première Recherche Logique. On peut viser par là les impressions, sentiments, et états mentaux conscients que le

¹ Stephen Neale, « Pragmatism and Binding », in Szabo 2005.

locuteur « exprime », au sens où il informe l'auditeur de leur présence: il ressent la faim, et dit qu'il a faim. On peut accorder que le locuteur a ici un « accès privilégié » à ces informations. Mais en un autre sens, ce qui est exprimé n'est pas la sensation de faim, mais l'affirmation liée à l'occurrence de « J'ai faim », la signification totale (contenu et force assertive) de cette émission verbale, ou la manière dont le locuteur communique cette information.¹ Or le locuteur qui dit « voilà sa banque » connaît sans doute, en un certain sens de « connaître », l'état de chose dont la perception (externe et interne, comme on dit) a déclenché son émission verbale: l'agence bancaire en question, et son intention d'indiquer sa présence; il est de plus capable de mettre en relation ce qu'il a vu, ce qu'il voulait faire, et ce qu'il a dit, au sens où il est capable d'expliquer, si on lui demande ce qu'il a voulu dire, qu'il voulait justement indiquer l'emplacement de la banque d'un tel en prononçant cette phrase. On peut admettre qu'il connaît, bien que ce ne soit pas de façon réflexive, ces intentions-là (ce qui ne veut pas dire que *toutes* les intentions qui ont présidé à l'émission verbale lui soient conscientes). Mais ce n'est certainement pas selon les mêmes modalités de « savoir » qu'on peut dire qu'« il choisit une forme verbale » pour ce qu'il veut communiquer, comme s'il avait pensé d'abord le contenu de « voilà sa banque », avant de l'encoder linguistiquement. Phénoménologiquement parlant, nous n'avons en général aucune idée de la manière dont nous construisons et organisons nos phrases, qui jaillissent la plupart du temps toutes faites, de sorte que nous apprenons, au fur et à mesure de la conversation courante, ce que nous sommes en train de dire. Bien sûr, il y a des anticipations globales de ce que nous voulons dire, qui nous conduisent à tâtonner, rectifier, nuancer, nous reprendre; mais ces anticipations restent vagues et confuses, tant qu'elles n'ont pas été monnayées en phrases. On ne peut donc pas dire, sans autre précision, que le locuteur a un « accès privilégié » aux significations dont ses phrases sont porteuses, comme si elles étaient là, déjà vécues, avant d'être proférées (Merleau-Ponty a écrit jadis de belles choses à ce sujet).

¹ « Les vécus psychiques forment le contenu manifesté. Nous pouvons concevoir le prédicat manifesté en un sens étroit ou en un sens large. Nous limiterons le sens étroit aux actes donateurs de sens, tandis que le sens large peut embrasser tous les actes de celui qui parle (...) Par exemple, quand nous exprimons un désir, au sens étroit c'est le jugement sur le désir qui est manifesté, au sens large c'est le désir lui-même. (...) Dans le cas d'un énoncé de perception, au sens large c'est l'acte de perception, au sens étroit le jugement fondé sur lui qui est manifesté. » (Husserl, *1ère Recherche*, § 7).

Le modèle de la communication fondé exclusivement, ou principalement, sur les « actes de langage » a ici un effet de distorsion. Même si on admet que toutes les intentions à effet perlocutionnaire ne sont pas forcément connues du locuteur (qui a pu vouloir inconsciemment blesser son auditeur, ou le rabaisser, par sa remarque), il semble que les intentions proprement illocutionnaires soient largement conscientes: en disant « voilà sa banque », A voulait simplement informer, ou avertir l'auditeur, ou voulait lui demander quelque chose de manière détournée, etc. Et A peut en général s'expliquer sur ce genre d'intentions. Il n'en est pas de même, bien sûr, pour les significations linguistiquement exprimées. Ici « l'accès privilégié » est rien moins qu'évident, - si du moins « privilégié » veut dire que le locuteur connaît mieux le sens de ses mots et des constructions exprimées que celui à qui il s'adresse (dans les limites, certes vagues, d'une même communauté linguistique).

De plus, la compréhension est-elle toujours la compréhension des intentions communicatives, comme cette conception le postule implicitement? En écoutant quelqu'un parler, dans des situations vraiment ordinaires, on ne se contente pas de recueillir des informations sur ce qu'il pense, veut, désire, veut dire (bien sûr, en général on en recueille aussi). L'intérêt est souvent d'abord centré sur la réalité qu'il nous décrit, sur ce qu'il nous apprend du monde, tel qu'il est, ou tel qu'il souhaite ou exige qu'il soit, si notre participation est requise. Si quelqu'un m'indique la direction de la gare, les processus inférentiels qu'on invoque vont probablement plutôt des mots entendus au sens de ses propos, et de là à une représentation du chemin que je dois suivre, qu'à ses « intentions communicatives ».

Le « principe d'accessibilité », dont je reparlerai plus loin, entraîne Recanati dans la même direction: le privilège accordé au point de vue de la compréhension par le locuteur:

« Au lieu de regarder les choses depuis le côté linguistique, et d'identifier "ce qui est dit" avec la proposition minimale à laquelle on arrive par saturation, nous pouvons adopter une posture plus psychologique et identifier ce qui est dit avec (le contenu sémantique

de) l'output conscient du complexe processus qui sous-tend la compréhension. ».¹

Recanati, cependant, voit bien le danger auquel expose une telle position: à force de regarder ce qui est dit par le bout de la compréhension, ne va-t-on pas finir par identifier purement et simplement ce qui est dit à ce qu'on a cru comprendre? Ce qui aurait pour conséquence, non seulement de faire d'éventuelles erreurs les juges de ce qui est dit, mais surtout d'interdire la pensée de l'erreur comme telle, l'erreur et le malentendu supposant une objectivité qui a été manquée. Non, proteste Recanati, car il s'agit d'identifier ce qui est dit à ce qu'un *interprète normal* comprendrait.² La réponse paraît un peu courte, car on ne voit pas du tout comment on pourrait définir, dans un tel contexte théorique, cette norme à laquelle la compréhension des auditeurs devrait se conformer pour être une compréhension correcte. En l'absence d'un contenu indépendamment déterminé de ce qui est dit, dont la saisie départagerait les bonnes compréhensions des moins bonnes, comment caractériser un auditeur normal?

Je ne nie évidemment pas que l'analyse des mécanismes de la compréhension ait sa place au sein de l'analyse des mécanismes de la cognition en général. Ce que je nie, c'est que la philosophie du langage parte du bon pied si elle identifie d'emblée la signification avec une herméneutique des intentions communicatives des locuteurs.³ On doit au moins reconnaître à Sperber et Wilson le mérite d'avoir lucidement caractérisé cette approche des phénomènes linguistiques:

« Selon cette approche, l'interprétation pragmatique est ultimement un exercice en métapsychologie, où l'auditeur infère la signification visée par le locuteur [*speaker's intended meaning*] à partir des indices qu'il a fournis à cette fin. »⁴

¹ Recanati 2004.

² *Ibid.*, p. 19. Un autre problème est que l'intuition sur *ce qui est dit*, celle du théoricien comme celle de l'auditeur, peut faire tout simplement défaut, ou vaciller entre des directions contraires. Voir l'exemple évoqué plus haut (proposé par Linsky et discuté par Donnellan et Kripke) de « Son mari a l'air gentil ».

³ « Non-natural meaning is essentially a matter of intention-recognition », écrit très clairement Recanati in *Literal Meaning*, p. 14.

⁴ Sperber & Wilson 2002. On m'objectera que la théorie de la pertinence n'est pas exactement le contextualisme. C'est vrai, mais dans les grandes lignes, il s'agit de la même inspiration « pragmatiste ».

BIBLIOGRAPHIE

- Almog 1989* - Joseph Almog, John Perry, Howard Wettstein, *Themes from Kaplan*, Oxford University Press.
- Anscombe 1975* - G.E.M. Anscombe, « The First Person », in *Mind and Language*, Guttenplan ed., Clarendon Press, 1975.
- Bach 1994* - Kent Bach, « Conversational Implicature », *Mind and Language* 9.
- Bach 2001* - Bach, « You don't say? », *Synthese* 128.
- Bar-Hillel 1970* Yehoshua Bar Hillel, *Aspects of Language*, The Hebrew University.
- Barwise & Perry 1981* - Jon Barwise and John Perry, « Semantic Innocence and Uncompromising Situations », *Midwest Studies in Philosophy* 6.
- Bealer 1993* - George Bealer, « A solution to Frege's Puzzle », *Philosophical Perspectives* 7.
- Bezuidenhout 1996* - Anne Bezuidenhout, « Pragmatics and Singular Reference », *Mind and Language* 11.
- Bezuidenhout 1997* - Bezuidenhout, « Pragmatics, Semantic Undetermination, and the Referential/Attributive Distinction », *Mind* 106.
- Bezuidenhout 2002* - Bezuidenhout, « Truth-Conditional Pragmatics », *Philosophical Perspectives* 16.
- Boër & Lycan 1980* - Steven Boër and William Lycan, « Who, me? », *Philosophical Review* 89.
- Cappelen & Lepore 1997* - Herman Cappelen & Ernie Lepore, « Varieties of Quotation », *Mind* 106.
- Cappelen & Lepore 1997a* - H. Cappelen and E. Lepore, « On an Alleged Connection between Indirect Speech and the Theory of Meaning », *Mind and Language* 12.
- Cappelen & Lepore 2005* - H. Cappelen and E. Lepore, *Insensitive Semantics*, Blackwell.
- Carnap 1934* - Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Julius Springer.
- Carnap 1942* - Carnap, *Introduction to Semantics*, Harvad U. P..
- Carnap 1947* - Carnap, *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press.
- Carston 2002* - Robyn Carston, « Linguistic Meaning, Communicated Meaning, and Cognitive Pragmatics », *Mind and Language*, 17.

- Castaneda 1967 Hector Castaneda, « Indicators and Quasi-indicators », *American Philosophical Quarterly* 4.
- Chomsky 1962 Noam Chomsky, « Current Issues in Linguistic Theory », in Fodor & Katz 1964.
- Chomsky 1975 - Chomsky, « Reflections on Language », in *On Language*, The New Press, New York, 1998.
- Chomsky 1980 - Chomsky, *Rules and Representations*, Oxford, Blackwell.
- Chomsky 1981 - Chomsky, *Lectures on Government and Binding*, Dordrecht, Foris.
- Chomsky 1986 - Chomsky, *Knowledge of Language*, New York, Praeger Publishers.
- Chomsky 1995 - Chomsky, *The Minimalist Program*, MIT Press.
- Chomsky 1995a - Chomsky, « Language and Nature », *Mind* 104.
- Chomsky 2000 - Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge U. P..
- Chomsky 2003 - Chomsky, « Replies », in L. Anthony & N. Hornstein eds., *Chomsky and his Critics*, Blackwell.
- Corazza 1995 - Eros Corazza, *Référence, contexte et attitudes*, Vrin-Bellarmin, Paris-Montréal.
- Crimmins 1998 - Mark Crimmins, « Hesperus and Phosphorus: Sense, Pretense, and Reference », *Philosophical Review* 107.
- Davidson 1986 - Donald Davidson, « A nice derangement of epitaphs », in *Truth and Interpretation*, Lepore ed., Oxford, Blackwell.
- Davidson & Harman 1972 - D. Davidson and Gilbert Harman eds, *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel.
- Dennett 1987 - Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press.
- DeRose 1992 - Keith DeRose, « Contextualism and Knowledge Attributions », *Philosophy and Phenomenological Research*, LII.
- Donnellan 1966 Keith Donnellan, « Reference and Definite Description », *Philosophical Review* 75, repr. in *Garfield* 1991.
- Evans 1981 - Evans, « Understanding Demonstratives », in *Meaning und Understanding*, H. Parret and J. Bouveresse eds., de Gruyter, Berlin; repr. in *Ludlow* 1997.
- Evans 1982 - Evans, *The Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford.
- Fauconnier 1997 - Gilles Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, Cambridge U. P..

Field 2001 - Hartry Field, « Deflationism about Meaning and Content », in *Truth and the Absence of Facts*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

Fodor 1987 - Jerry Fodor, *Psycho-Semantics*, MIT Press.

Fodor 1998 - Fodor, *Concepts*,

Fodor & Katz 1963 - Fodor and Jerrold Katz, « The Availability of What we Say », *Philosophical Review* 72.

Fodor & Katz 1964 - Fodor and J. Katz eds., *The Structure of Language*, Prentice Hall.

Frege 1884 - Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*, repr. Felix Meiner Verlag.

Gamut 1991 - L.T.F. Gamut, *Intensional Logic and Logical Grammar*, The University of Chicago Press.

Garcia-Carpintero 2001 - Manuel Garcia-Carpintero, « Gricean Rational Reconstructions and the Semantics/Pragmatics Distinction », *Synthese* 128.

Garfield 1991 - Jay Garfield & Murray Kiteley, *Meaning and Truth*, Paragon House, New York.

Grice 1989 - Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Harvard U. P..

Gutierrez-Rexach 2003 Javier Gutierrez-Rexach (ed.), *Semantics*, Vol. I, Routledge.

Hale & Wright 1997 - Robert Hale and Crispin Wright (eds), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell.

Higginbotham 1989 - James Higginbotham, « Elucidations of Meaning », *Linguistic and Philosophy* 12.

Husserl 1901 - Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, Halle, Niemeyer.

Kaplan 1969 - David Kaplan, « Quantifying in », in *Words and Objections*, Davidson & Hintikka eds, Reidel.

Kaplan 1978 - Kaplan, « Dthat », in *Syntax and Semantics*, Vol. 9, P. Cole ed., Academic Press, New York; repr. in *Garfield 1991*.

Kaplan 1978a - Kaplan, « On the Logic of Demonstratives », *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 8; repr. in *Garfield 1991*.

Kaplan 1986 - Kaplan, « Opacity », in *Schilpp 1986*.

Kaplan 1989 - Kaplan, « Demonstratives », in *Almog 1989*.

Katz & Fodor 1962 - Jerrold Katz et Jerry Fodor, « What's wrong with the Philosophy of Language? », *Inquiry*, 5, 1962.

- Kripke 1977 - Kripke, « Speaker's Reference and Semantics Reference », in *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, P. French and alii eds., University of Minnesota Press, repr. in Garfield 1991.
- LePore 1987 - Ernet LePore (ed.), *New Directions in Semantics*, Academic Press.
- Levinson 2000 - Stephen Levinson, *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicatures*, MIT Press.
- Lewis 1969 - David Lewis, *Convention*, Harvard U. P..
- Lewis 1972 - Lewis, « General Semantics », in Davidson & Harman 1972.
- Lewis 1979 - Lewis, « Attitudes de dicto and de se », *Philosophical Review* 89.
- Lewis 1998 - Lewis, « Index, Context, and Content », in *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge U.P..
- Loar 1972 - Brian Loar, « Reference and Propositional Attitudes », *Philosophical Review*, 1972.
- Ludlow 1997 - Peter Ludlow, *Readings in the Philosophy of Language*, MIT Press.
- Lycan 2000 - William Lycan, *Philosophy of Language*, Routledge.
- McDowell 1990 - John McDowell, « Evans and Peacocke on the Demonstrative Content », *Mind* 99.
- McGinn 1983 - Colin McGinn, *The Subjective View*, Clarendon Press, Oxford.
- Millikan 1984 - Ruth G. Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories*, MIT Press.
- Millikan 2005 - Ruth G. Millikan, *Language, A Biological Model*, Clarendon Press, Oxford.
- Moltmann 2003 - Friederike Moltmann, « Propositional Attitudes without Propositions », *Synthese* 135.
- Montague 1974 - Richard Montague, *Formal Philosophy*, R. Thomason ed., Yale U. P..
- Moore 1993 - A. W. Moore (ed), *Meaning and Reference*, Oxford U. P..
- Neale 2001 - Stephen Neale, *Facing Facts*, Clarendon Press, Oxford.
- Nunberg 1993 - Geoffrey Nunberg, « Indexicality and Deixis », *Linguistic and Philosophy* 16.
- Peacocke 1983 - C. Peacocke, *Sense and Content*, Clarendon Press.
- Perry 1993 - John Perry, *The Problem of the Essential Indexical*, Oxford U. P..
- Perry 1997 - John Perry, « Indexicals and Demonstratives », in Hale & Wright 1997.

Perry 1997a - Perry, « Reflexivity, Indexicality and Names », in *Direct Reference, Indexicality and Proposition Attitudes*, Kunne and alii eds., Cambridge U.P.

Peacocke 1983 - Peacocke, *Sense and Content*, Clarendon Press, Oxford.

Predelli 2005 - Stephano Predelli, « Painted Leaves, Content, and Semantic Analysis », *Linguistic and Philosophy* 28.

Prior 1971 - Arthur Prior, *Objects of Thought*, P. Geach and A. Kenny eds., Oxford University Press.

Putnam 1975 - Hilary Putnam, « The meaning of "Meaning" », in *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers II*, Cambridge U. P..

Quine 1953 - W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard U. P..

Quine 1981 - Quine, *Theories and Things*, Harvard U. P..

Recanati 1993 - François Recanati, *Direct Reference*, Oxford, Blackwell.

Recanati 2000 - Recanati, *Oratio Obliqua, Oratio Recta*, MIT Press.

Recanati 2004 - Recanati, *Litteral Meaning*, Cambridge U. P..

Reiner & Bezuidenhout 2004 - Marga Reiner and A. Bezuidenhout, *Descriptions and Beyond*, Clarendon Press, Oxford.

Richard 1983 - Mark Richard, « Direct Reference and Ascription of Belief », *Journal of Philosophical Logic* 12.

Richard 1993 - Richard, « Attitudes in Context », *Linguistic and Philosophy* 16.

Rooth 1985 - M. Rooth, « Association with Focus », Ph.D diss., University of Massachusetts at Amherst.

Rooth 1992 - M. Rooth, « A Theory of Focus Interpretation », *Natural Language Semantics* 1.

Salmon 1991 - Nathan Salmon, « The Pragmatic Fallacy », *Philosophical Studies* 63.

Salmon 1988 - N. Salmon & Scott Soames, *Propositions and Attitudes*, Oxford U.P..

Schiffer 1987 - Stephen Schiffer, *Remnants of Meaning*, MIT Press, 1987.

Schiffer 1995 - Schiffer, « Descriptions, Indexicals, and Belief Reports: Some Dilemmas », *Mind* 104.

Schilpp 1963 - Paul Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Northwestern University.

Schilpp 1986 - Schilpp (ed.), *The Philosophy of W. V. Quine*, LaSalle: Open Court.

- Schwartz 1977 - Stephen Schwartz (ed), *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Cornell University Press.
- Searle 1969 - John Searle, *Speech Acts*, Cambridge U. P..
- Soames 2002 - Scott Soames, *Beyond Rigidity*, Oxford U. P..
- Soames 2005 - Soames, *Reference and Description*, Princeton U. P..
- Sperber & Wilson 1986 - Dan Sperber and Deirdre Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell.
- Sperber & Wilson 2002 - D. Sperber and D. Wilson, « Pragmatics, Modularity, and Mind-Reading », *Mind and Language* 17.
- Stalnaker 1976 - Robert Stalnaker, « Propositions », in *Issues in the Philosophy of Language*, Mackey and Merrill eds., Yale U. P.; repr. in *Garfield* 1991.
- Stalnaker 1981 - Stalnaker, « Indexical Belief », *Synthese* 49.
- Stalnaker 1986 - Stalnaker, « Possible Worlds and Situations », *Journal of Philosophical Logic* 15.
- Stalnaker 1997 - Stalnaker, « Reference and Necessity », in *Hale & Wright* 1997.
- Stalnaker 1999 - Stalnaker, *Context and Content*, Oxford U. P..
- Stanley 2000 - Jason Stanley, « Context and Logical Form », *Linguistic and Philosophy* 23.
- Stanley & Szabo 2000 - Jason Stanley and Zoltan Szabo, « On Quantifiers Domains Restrictions », *Mind and Language* 15.
- Szabo 2005 - Zoltan Szabo (ed), *Semantics versus Pragmatics*, Clarendon Press, Oxford.
- Talmy 2001 - Leonard Talmy, *Toward a Cognitive Semantics*, MIT Press.
- Travis 1997 - Charles Travis, « Pragmatics », in *Hale & Wright* 1997.
- Wettstein 1986 - Howard Wettstein, « Has Semantics Rested on a Mistake? », *Journal of Philosophy* 83.
- Yourgrau 1990 - Palle Yourgrau (ed.), *Demonstratives*, Oxford University Press.
- Ziff 1972 - Paul Ziff, « What is Said », in *Davidson & Harman* 1972.

Relativism and scientific rationality

ȘTEFAN VIOREL GHENEA

Abstract: *Within the field of philosophy of science the matter of rationality is of great importance. There come into view two models: the positivist one, which tries to identify certain standard criteria of rationality and the relativist, which pleads in favor of sociological and psychological interpretation of scientists' behavior, reducing or even eliminating, in extreme forms, the function of rationality in the scientific approach. The problem is to which extent this image of science can be repaired, image which traditionally was seen as a domain mainly of rationality? There are "for" answers to this question among which some point out certain sources of rationality that assign its immortality. Though, these resources can offer us an image of rationality, likewise it was apprehended by the traditional philosophy?*

Key-words: *knowledge, science, philosophy of science, rationality, relativism, truth*

Generally speaking, rationality means what concords with reason. The matter of rationality, of nature and its possibilities, represents one of fundamental problems throughout the history of philosophy. In the philosophy of science this matter acquires specific characteristics. There it holds an important place, because the science is seen as a domain mainly belonging to the rationality. Within science, rationality reaches its climax, as what could hold more powerful features of rationality than scientific knowledge? Though, this standard image of scientific rationality had to suffer, especially due to post-modernist philosophy attacks, but due to those coming from inside the philosophy of science. Though, critics from outside are far more numerous and more acute, more important for the subject of this paper are those coming from inside. Will shall deal with this further more. We must admit the fact that the first critics towards scientific rationality do not belong to XXth century. The issue is older and who gave it a form, which still stands at the basis of nowadays disputes, is the empiricist philosopher David Hume. The skepticism of Hume is well-known regarding the possibility of rationally founding the laws and the principles of empiric science which has at the basis his doubts regarding the inductive logical

process.¹ If the theoretical principles of science are based on induction, their status depends on empiric generalizations, based on induction, too.

A contemporary answer regarding “Hume’s problem” is offered by the logical empiricism, especially by Rudolf Carnap. Using a large logic and epistemic program this presents to us the first contemporary attempt of re-defining and systematic re-construction of rationality of science. This program is one of rationalizing the inductive process of science through an inductive logic.² Induction is conceived by Carnap as a rational process based on correct rules. The rationality of science is put in the light by revealing the logic structure of the research products and scientific reasoning. The logicist ideal and the analytic method, specific to Carnap’s program, lead to the failure of inductive re-construction of rationality of science. This failure is explained through the incapacity of inductive logic to logical-semantically explain the induction.³ We, thus, can admit that the success and the failure of the program of the logical positivism are tightly connected. Whether his success was inspired by formalizing the deductive logic, his failure owes to his impossibility in the attempting to formalize the inductive logic.

For the American philosopher, Hilary Putnam, the logical positivism represents the most obvious manifestation of the tendency to think of scientific rationality using a list or a canon of rules which limits the scientific sentences against those lacking meaning. More than this, the list or canon would influence which are the sentences with a cognitive meaning. This method of testing has its basis the principle of verifiability (“the meaning of a sentence is its method of verification”). This positivist criterion for reaching meanings rejects itself, because it is neither analytically nor empirically tested. Although, it is obvious, this objection had not a powerful

¹ I summarize furthermore the so called “Hume’s problem” This refers to rational justification of those beliefs which surpass experience such as predictions or generalizations. On the background of an empiricist theory of knowledge, derived from common sense, Hume considers that we reach induction through empiric generalizations following the repetition of certain phenomena. According to Hume’s empiricism, the only facts we know for sure are those give by experience, and the assertions concerning facts we have no experience, such as those comprised in the empiric generalizations, are obtained inductively by observing the first ones. The problem is how these assertions can be justified. In other words, are we rationally right in inferring from facts taken from experience to facts we have no experience in? The answer that Hume gave to this question was negative. According to him, we have no rational right to realize any inductive inference.

² Ilie Pârnu, *Introducere în epistemologie*, Editura Polirom, Iași, 1998, p.71.

³ *Idem*

impact on logical positivists and did not prevent them in their attempts. More than this, these forms of testing proposed by them were institutionalized by modern society.¹ Through extension the American philosopher uses the term “criterial” referring any theory about rationality according to which there are forms which define what is and what is not rationality acceptable.² The difficulty reminded above has nonetheless more profound effects for conceiving the principle of verification; it affects any attempts to argue the criterial conception of rationality, because we are not in position to uphold that something is rationally verifiable whether is not criterially verifiable. So, how can we rely on what a theory upholds, if that theory can not uphold itself? It is the existence of rationality that makes the thesis, which sustains that institutional norms/laws of culture determine its phases/instances, to reject itself. More than that, one can not appeal the public norms in order to decide what is and what is not rational and justified in philosophy. Thus, the logical positivism elaborated a philosophy which leaves no room for rational activity in philosophy.³

We observe that the positivist manner to make philosophy rejects itself beginning with the main pillar of his theory: the principle of verification. It is not very different concerning the main alternative of explaining the scientific rationality: the relativism. That, in its extreme or its moderate forms had serious repercussions on the way of understanding rationality.⁴

But what does the relativism represent? In a very large sense the relativism of a propriety P is the thesis according to which statements like “Entity E has the propriety P” are wrongly conceived; statements like “E has P relative to S” are preferred. In other words the relativism regarding P upholds the fact that P is a relation and not a predication which belongs to

¹ Hilary Putnam, *Reason truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 106.

² *Ibidem*, p. 110.

³ *Ibidem*, p. 113.

⁴ The reduced dimensions of this paper can not allow a detailed approach of some philosophical personalities' conceptions who gave a new perspective, different from that positivist on scientific rationality, such as Th. Kuhn, P. Feyerabend, L. Laudan, S. Toulmin, Hanson, etc., and we are going to these opinions not individually, but synthetically, as a whole. Although, when we use the term relativism we refer especially to Feyerabend (who sustains an extreme relativism) and Kuhn (who sustains a more moderate relativism). Otherwise, The conceptions belonging to philosophers like Kuhn, Lakatos or Laudan are integrated in the so-called “historicist theories of rationality”.

an object.¹ An object has not certain propriety but regarding the point of view which asserts something related to that object or propriety. This S can achieve the form of different individuals, of different cultures or different paradigms. The epistemological relativism or the relativism about truth is that sustains that a sentence has not an absolute value of truth but only from a certain point of view. So, truth is relative because different points of view can transmit different values of truth for the same statement. Regarding the relativism about rationality, this sustains that no possible canon of rationality has a privileged relation with reality and, thus, we can not achieve a unique concept of rationality, but only different perspectives regarding this. For example, P. Feyerabend believes there are many patterns of reasoning, which are followed by scientists, but none of them receives a privileged status. He emphasizes the idea that different cultures and époques produce different paradigms of rationality. Likewise, Th. Kuhn suggests that what we call rational thinking is prescribed by the current paradigm, to which adhere the community we belong to.² Essential by speaking, he considers there is no rational justification in science but only change and conversions of paradigms. Kuhn rejected this interpretation of his ideas and introduced the notion of *non-paradigmatic rationality*,³ which H. Putnam draws near what he calls *non-criterial rationality*.⁴ Under these terms, rationality from the relativist perspective opposes the rationality in the sense

¹ See, James W. Mcallister, „Relativism”, in W. H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, London, 2001, 405-407.

² James W. Mcallister, *op.cit.*, pp.405-406.

³ In his main work *The structure of scientific revolutions*, Kuhn reveals a new perspective on science, making a difference between the so-called *normal science*, which evolves within a paradigm and a *scientific revolution* alongside which a new paradigm is conceived having as a consequence a new way of regarding things and a new course of matters. He replaces the idea that the history of science was dominated by successive accumulations of knowledge with the idea of paradigm, which suggests a radical periodical replacement of the accumulated scientific knowledge. This renewal has not a pure rational determination and is explained by means of sociological processes which occur within a scientific community. Thus, Kuhn refused the term of relativist; he undergoes such a treatment in many philosophical circles and disputes in United States regarding the conflict between relativism and realism. See his works: *The structure of scientific revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962 (trad. rom., *Structura revoluțiilor științifice*, Editura Humanitas, București, 1999) and *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1977 (trad. rom., *Tensiunea esențială*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982) and Richard Rorty, „Kuhn” in W.H. Newton-Smith, *op.cit.*, pp. 203-205.

⁴ Hilary Putnam, *op.cit.*, p. 113.

of logic positivism, according to which we can identify certain criteria or a unique canon to verify rationally accepted sentences.

One of the theses of the relativism regarding the scientific rationality is that of incommensurability thesis, which can be found, with specific features, at Kuhn and Feyerabend. Feyerabend sustains that the terms used in certain culture cannot be compared with the terms and expressions of other cultures regarding their meaning. For example, the sense of *temperature* term used by the scientists from the XVIIth century can not be compared with those belonging to our culture. As Kuhn sustains, the scientists who uphold different paradigms live in different worlds. If this hypothesis could be true, Putnam sustains, would mean that the translation from one language into another or different stages of the same language would be impossible.¹ As Putnam sustains the thesis of incommensurability rejects itself. It is absurd to sustain that Galileo had incommensurable notions which can be minutely described. How is it possible to make a connection between the concepts of two theories belonging to a different culture and paradigm? Even if we are speakers who use both theories, how could we justify the connection between their words (for example, the mechanics of Newton and the theory of relativity)? In order to sustain the fact that the thesis of incommensurability is incoherent, Putnam relies on the observations made by Quine and Davidson regarding translation. He sustains that it is an illusion to admit that any possible translation fails, in the sense that it can not capture the real reference and meaning deriving from the term. The synonymy appears, itself, as a relation or a family of relations, which are vague, and which are used to equate different expressions, so it is wrong to admit there is a real synonymy which is different from that resulting from the practice of interpretation.² Thus, the thesis of incommensurability refers the changing of the meaning of the idea of synonymy. Whether the synonymy relies on relations, what is the point of searching original meanings regarding some terms? The critic of Putnam goes further; he tries to demonstrate that the relativism is inconsistent. At first things seem very simple: if all is relative, then the relativism is relative. The relativism sustains that every person/being, culture or paradigm has its

¹ *Ibidem*, p. 114.

² *Ibidem*, p. 116.

own perspective and the truth is relative to this. We could admit the ideas of the relativism are relative and so what is the point of believing in them, to see them as ultimate. After all, any form of extreme relativism is inconsistent.

We, thus, observe that two of the most well known philosophical conceptions regarding the scientific rationality are inconsistent. What else shall we do? Even though all these are eradicated their place remains void and it can not accept either alternative regarding rationality. Although Putnam asks himself this question he gives no answer. The eradication of the relativism and the logic positivism do not represent a solution. There are some alternatives regarding the analyzed theories, but the one proposed by W. H. Newton-Smith bears the name of moderate rationalism. This is a rational model which includes two components: a goal to scientific enterprise and an evaluation of the principles of comparison used for guiding the choice between rival scientific theories.¹ As concerning the goal of the scientific enterprise, for a rationalist the history of science represents a continuous progress towards a final goal, the leading role of changing belongs to internal factors, as for a relativist, the external factors likewise the social conditions, the psychology of the individuals involved are those which determine or influence the changes in the science. The rationalist model is a static one, while the relativist model is dynamic (the progress of science is discontinuously realized through revolutions, progress of science does not represent a continuous way towards a goal). The temperate rationalism proposes a dynamic theory of science, but considers that passing from a theory to other is realized in a rational way and not following the whims of some scientists. If the scientific method changes, it needs a model comprises a final test which establishes the superiority of a theory in comparison with other theory, tracing thus the difference between sociologic factors and those certain scientific rationality. Likewise the relativists, the temperate rationalist admits that long-term success of science has a stronger effect for scientists' confidence but failure on achieving progress has not the effect lowering the trust in science, but in certain theories.² Thus, the success of a theory implies all science achievement but the failure belongs only to that theory. Regarding the option for a rival scientific theory, the temperate

¹ W.H.Newton-Smith, *Raționalitatea științei*, Editura Științifică, București, 1994, p. 324.

² *Ibidem*, p. 328.

rationalist appeals to rationality criteria. In a larger acceptance of rationality, the average of human actions appear to be rational, but referring to scientific rationality there is used a restrictive notion, which includes the condition as the goal of an action to be scientific. If the scientist respects this condition his choice will be a rational one, but whether in his choice he follows other purposes, his personal interest, he won't respect the standards of rationality. Whether the temperate rationalist considers that the scientist followed non-scientific criteria, he will require a sociologic interpretation of that.¹

We observe that the temperate rationalist uses specific methods belonging to the both rival theories: rationalism versus relativism. The sociologic interpretation combines with that one, which relies on rationality criteria, but these two do not overlap; these interfere in different situations of choosing between rival scientific theories. Likewise, the temperate rationalist admits the evolution of science and of its methods; he perceives science as a progressive one, obtaining much more truth about reality. The temperate rationalism of Newton-Smith accepts a combination of realism with scientific rationality. His slogan under these circumstances is: "realism is the truth and the temperate rationalism is the way".

Even though, after certain authors, the relativism rejects itself, it has proved that we cannot think the rationality only from the perspective of strict and certain patterns. Rationality proves to be fluid, and his fluidly means evolution. The relativism showed us that science do not evolves to a very well determined purpose, crossing the steps of an progressive and continuous process, but that her evolution is discontinuous, has leaps and revolutions. If the thesis of incommensurability can not be sustained, there are though problems of translating some terms into others and in fact a new scientific theory gives us a different perspective on reality compared with former theories. More than that, we consider that relativism does not eliminate rationality and the option between rival theories does not rely only on social or psychological factors, but also on rational criteria.

¹ *Ibidem*, pp. 329-330.

REFERENCES

- BOYD, Richard, GASPER, Philip, TROUT, J.D. (eds.), *Philosophy of Science*, MIT Press, Cambridge, London, 1999
- CORNEA, Andrei, *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*, Editura Polirom, Iași, 2003
- HUGLI, Anton, LUBCKE, Poul (eds.), *Filosofia în secolul XX, Vol 2 Teoria științei, Filosofia analitică*, All, București, 2003
- HUME, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988
- KUHN, S.Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1996
- KUHN, S.Thomas, *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago, London, 1977
- LECOURT, Dominique (ed.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Editura Polirom, Iași, 2005
- MCALLISTER, James W., „Relativism”, in W. H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, London, 2001
- MIHULEAC, Valică, „Karl R. Popper și problema inducției”, in *Symposion*, Vol. I, No 2/2003
- NEWTON-SMITH, W.H., *Raționalitatea științei*, Editura Științifică, București, 1994
- NEWTON-SMITH, W. H. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, London, 2001
- PAPINEAU, David (ed.), *The philosophy of science*, Oxford University Press, 1996
- PÂRVU, Ilie, *Introducere în epistemologie*, Editura Polirom, Iași, 1998
- PÂRVU, Ilie, *Teoria științifică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- PĂROANU, George-Sorin, *Tranziții ontologice*, Editura All, București, 1998

PSILLOS, Stathis, CURD, Martin (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, London, New York, 2008

PSILLOS, Stathis, *Philosophy of Science A-Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007

PUTNAM, Hilary, *Reason truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

RORTY, Richard, „Kuhn” in W. H. Newton-Smith (ed.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, London, 2001

Le spectacle humain dans *Les Caractères* de La Bruyère

MARTA (RIZEA) ALBU

Abstract: The author of this article, *The human spectacle in La Bruyère's Characters*, analyzes *The Characters*, the depth of the human nature, of the internal human being, of his social behaviour. *The Characters* offer us huge information necessary for the discovery of this orientation concerning the human being, characterizing the epoch, from a moral perspective. It represents a portrait of the manners belonging to the French society of the XVII-th century.

Key-words: classicism, human nature, tradition

Le classicisme français implique une philosophie réaliste, au sens scolastique du terme, c'est-à-dire une philosophie qui tend à réduire l'individuel à l'universel, à éliminer la diversité anarchique et pittoresque, à retenir de l'univers des similitudes généralement significatives. Il s'est constitué dans un code de normes et de règles fixes, accordant du crédit à la *raison*, comme instrument suprême d'interprétation abstraite du monde, à la *vérité* fixe, comme résultat de cette interprétation; et, finalement, à la *nature*, c'est-à-dire à l'approfondissement de la nature humaine et son comportement dans la société, en développant un genre de l'approfondissement de l'homme intérieur. La riche littérature des moralistes nous donne un matériel immense pour la connaissance de cette orientation vers l'homme, propre à l'époque.

Les Caractères de Théophraste, traduits du grec, avec les Caractères ou les Moeurs de ce siècle (1688) ont connu un immense succès à la publication, surtout parce que le public cherche qui a servi de modèles aux portraits souvent cruels. Des „clés“ manuscrites ont circulé, dévoilant l'identité des „modèles“; presque toujours inexacts, car La Bruyère avait synthétisé des défauts observés. Cependant, s'apercevant que les portraits (montés comme d'autant de Comédies de caractères plaisaient, c'est la partie qu'il a le plus augmentée au fil des éditions. Dès la préface, l'auteur tend à „un miroir“; le portrait du lecteur „d'après nature“, dans une perspective morale: ces

caractères doivent respecter les trois termes de l'équation qui définit l'art de l'éloquence – *movere, docere, delectare*. La Bruyère retravaille des stéréotypes en se plaçant dans une tradition (le portrait et la maxime étaient des genres littéraires ludiques appréciés dans les salons au XVII-ème siècle en France et en Angleterre). L'œuvre se découpe en seize chapitres, *Des ouvrages de l'esprit, Du mérite personnel, Des femmes, Du cœur, De la société et de la conversation, Des biens de fortune, De la ville, De la cour, Des grands, Du souverain et de la république, De l'homme, Des jugements, De la mode, De quelques usages, De la chaire, Des esprits forts*. Les principaux thèmes abordés, on le voit, sont la critique littéraire, la peinture de mœurs (La Bruyère dénonce la superficialité des mœurs de la cour), la critique sociale et politique (il s'en prend à l'organisation du pays et fustige une société de privilèges), mais le thème prédominant reste la dénonciation du faux-semblant, sous tous ses aspects: pour ce moraliste, il n'était pire chose que la manie du masque et l'incapacité d'être vrai.

La Bruyère soutint, en 1694, lors de la huitième édition des *Caractères*, que l'ordre de ses chapitres n'était pas arbitraire et que les quinze premiers n'étaient que des préparations au seizième et dernier chapitre, où l'athéisme est attaqué et peut être confondu. La Bruyère voulait ainsi répondre aux critiques de certains adversaires qui l'estimaient „incapable de rien faire de suivi; mais il serait puéril et vain de prendre trop au sérieux ses affirmations. En fait, La Bruyère s'est contenté de grouper sous un certain nombre de rubriques assez commodes les résultats de ses observations journalières. Les quatre premiers chapitres en particulier ne présentent guère de lien logique; du chapitre cinq au chapitre dix, il étudie l'homme par le dehors, en société, selon une progression fondée sur la hiérarchie sociale; du chapitre onze au chapitre quatorze, il observe l'homme dans sa nature intime et dans ses facultés; enfin, dans les deux derniers chapitres, il s'élève aux problèmes plus graves de la religion et de la destinée humaine.

Brunetière voyait dans sa personnalité composite "une nouvelle espèce d'hommes, plus compliquée, plus diverse, plus intéressante, et intéressée à plus d'objets."¹ Il admet dans sa conscience des éléments disparates, qui vivent à côté sans se concilier, mais sans se combattre.

¹ Ferdinand Brunetière, *Histoire de la Littérature française classique*, Delagrave, Paris, t. II, p. 618.

Edmond Fournier¹ comprend, non pas la vaste comédie humaine qui se développe à l'intérieur du livre, mais une comédie superficielle, rapportée à l'époque.

Les portraits de La Bruyère sont le travail d'un fin observateur, qui analyse les hommes avec justesse et les dépeint avec une ironie mordante tout en dénonçant les travers du temps. Plus vivants que ses maximes, ils présentent non des individus mais des types humains, où le public de l'époque tenta de reconnaître un certain nombre de contemporains. Prudent, La Bruyère se défendait, peut-être à juste titre, d'avoir voulu peindre des personnes particulières. Il n'en reste pas moins que ces types sont si vivants et si criants de vérité que le soupçon des contemporains s'explique, et que la tentation est forte de chercher les modèles réels de cette amusante galerie de portraits. Il est possible aussi que le dessin d'un type plutôt que d'une personne donnée, en favorisant la généralisation, ait paru à l'auteur plus édifiant moralement. Dans le chapitre premier, *Des ouvrages de l'esprit*, c'est une entreprise ingrate que de faire un livre. "Tout est dit et l'on vient trop tard depuis plus sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent."² La Bruyère s'applique à "bien définir et à bien peindre"³ et il dira à sa manière ce que d'autres ont dit avant lui. Aux cors du chapitre, il porte quelques jugements sur les genres littéraires (la lettre, la tragédie, la comédie, la satire) et sur les principaux écrivains du XVI^e-ème et du XVII^e-ème siècle (Ronsard, Rabelais, Molière, Corneille, Racine).

Dans le deuxième chapitre, *Du mérite personnel*, le mérite est peu prisé dans une société qui n'accorde charges et emplois qu'à ceux qui sont „nés” ou qui ont de la fortune. Et pourtant le vrai mérite consiste à „se faire valoir par des choses qui ne dépendent point des autres”⁴, par la vertu toute pure et par la bonté. Philémon, Mopse, Celse et Ménippe ne sont que des fâts encombrants et nuls.

Dans le troisième chapitre, il soutient que les femmes sont les reines de la société; elles sont extrêmes, meilleures ou pires que les hommes. Elles

¹ Edmond Fournier, *La Comédie de La Bruyère*, E. Dentu, Paris, 1866, p. 129.

² Jean de La Bruyère, *Les Caractères*, introduction et notes d'Emmanuel Bury, Le livre de Poche classique, Librairie Générale Française, 1995, VI, 2. Les citations des *Caractères* seront indiquées dans les notes par le nombre du chapitre, suivi du nombre de la réflexion.

³ VI, 6.

⁴ VIII, 9.

sont coquettes, futiles, vaniteuses et infidèles. Avec l'âge, elles deviennent bigotes, par dépit et pour suivre une mode.

Selon La Bruyère, le cœur humain est fait de contradictions et l'homme ne rencontre que rarement le bonheur. Aussi, „il faut rire avant que d'être heureux, de peur de mourir sans avoir ri". Et pourtant, les joies les plus pures, c'est au cœur plus qu'à l'esprit que nous les devons: „être avec des gens qu'on aime, cela suffit".¹

Dans le cinquième chapitre, *De la société et de la conversation*, „Si l'on faisait une sérieuse attention à tout ce qui se dit de froid, de vain et de puéril dans les entretiens ordinaires, l'on a un art de la conversation et un art d'être sociable: ils n'ont pas assez d'esprit pour bien parler, ni assez de jugement pour se taire".² Que fait le sage? Il évite quelquefois le monde de peur d'être ennuyé. La richesse seule donne de l'importance et le manieur d'argent „est un ours qu'on ne saurait apprivoiser". Tel est Clitiphon; tels sont Sosie, Arfure, Crésus, Champagne, Sylvain, Dorus, Périandre, tous ces fermiers généraux, souvent anciens laquais, qui ont édifié de monstrueuses fortunes sur la ruine de plusieurs familles. Le véritable riche, c'est le sage.

Dans le chapitre *De la ville*, la ville c'est la bourgeoisie, la grande et la petite robe, les magistrats et les procureurs. Tout ce monde veut contrefaire la cour. Par exemple, Narcisse, l'esclave des obligations mondaines; la „femme de ville", toute émue dès qu'elle entend le bruissement d'un carrosse à sa porte; les bourgeois infatués de leur profession et pleins de mépris pour le laboureur. „Qui jouit du ciel, qui cultive la terre, qui sème à propos et qui fait de riches moissons".³

La cour, c'est cette région „située à quelque 48^o d'élévation du pole"; „c'est un édifice bâti de marbre, c'est-à-dire compose d'hommes fort durs, mais fort polis".⁴ Tout y est spécieux: sous des dehors brillants se cachent l'intérêt et l'égoïsme le plus farouche. Impénétrables, les courtisans utilisent les chemins les plus tortueux pour parvenir à la fortune. „Pressez-les, tordez-les, ils dégouttent l'orgueil, l'arrogance, la présomption"; que ce soit Théodote, Cimon ou Clitandre. „Un esprit sain puisse à la cour de la solitude et de la retraite."

¹ III, 13.

² IX, 21.

³ VI, 2

⁴ VI, 5.

Puis, ce sont les grands (*Des grands*), les princes du sang. Que de vanité, et de dureté chez ces âmes oisives: Théophile l'intrigant, Théognis le maniéré, Pamphile tout rempli de lui-même! Ces hommes uniquement grands par la naissance méprisent le peuple travailleur: „Faut-il opter? Je ne balance pas, je veux être peuple.”¹

Chapitre XI – *De l'homme*. Ne nous emportons pas contre les hommes: il est dans leur nature d'être durs, ingrat set injustes, comme il est dans la nature de la pierre de tomber. Ménalque, Irène, Gnathon, Cliton, Ruffin, Antagoras, autant d'échantillons de la misère humaine. Les enfants ont déjà les vices des hommes; quant aux vieillards, ils se font les censeurs des vices auxquels ils ont du renoncer. Belle chimère dans ces conditions que le stoïcisme! Demandons plutôt à la philosophie une leçon d'indulgence à l'égard des travers de nos semblables.

Dans la première „remarque” du chapitre *De l'homme*, tout en désirant de définir la nature de son personnage, La Bruyère commence par l'offense et par un conseil raisonnable: Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres: ils sont ainsi faits, c'est leur nature, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève.²

Ce dernier portrait, le plus développé (*De l'homme*) énumère les comportements de ce type d'homme selon les divers moments de sa journée, dans sa vie familiale et dans le „monde”; plein de vivacité, il joue avec art sur les verbes de mouvement, sur des rythmes variés, en particulier celui de la juxtaposition de brèves propositions comme dans: „il parle, il rêve, il reprend la parole”.³ On peut, comme Bergson dans *Le rire*, trouver des abus dans ce genre de portrait, désapprouver le grossissement des traits. Mais La Bruyère lui-même se révèle lucide sur les limites du genre au cours de son recueil. Ainsi, dans *Des ouvrages de l'esprit*, il oppose les contraintes de la satire et les sujets d'envergure universelle: "Un homme né chrétien et Français se trouve contraint dans la satire; les grands sujets lui sont défendus."⁴ Dans *De l'homme*, il déclare: "Les hommes n'ont point de caractères, ou s'ils en ont, c'est celui de n'en avoir aucun qui soit suivi, qui

¹ X, 18.

² XI, 1.

³ VI, 15.

⁴ VI, 12.

ne se démente point, et où ils soient reconnaissables [...]."¹ Le moraliste reconnaît donc qu'au fond, le « caractère « d'un homme est mouvant et donc insaisissable. Peut-être est-ce là la leçon du recueil?² Dans la „remarque” suivante, une vocation profonde et continue paraît de résumer ces vices:

(...) ils gardent leurs moeurs toujours mauvaises, fermes et constants dans le mal, ou dans l'indifférence pour la vertu.³

Ailleurs, il se plait à de longues énumérations d'adjectifs injurieux:

Les enfants sont hautains, dédaigneux, colères, envieux, curieux, intéressés, paresseux, volages, timides, intempérants, menteurs, dissimules; (...) ils sont déjà des hommes.⁴

En effet, les hommes n'ont point change selon le cœur et selon les passions; (...) ils sont vains, dissimules, flatteurs, intéressés, effrontés, importuns, défiants, médisants, querelleux, superstitieux.⁵

Il semble que les actions d'êtres *ainsi faits* ne sauraient se conformer qu'à une certaine maxime douteuse: il faut faire comme les autres, qui signifient presque toujours: „il faut mal faire”.⁶ Ces deux maximes conjuguées expliquent l'hostilité qui règne parmi les hommes:

Les hommes ont tant de peine à s'approcher sur les affaires, sont si épineux sur les moindres intérêts, si hérissés de difficultés, veulent si fort tromper et si peu être trompés, mettent si haut ce qui leur appartient et si bas ce qui appartient aux autres, que j'avoue que je ne sais par où et comment se peuvent conclure les mariages, les contrats, les acquisitions, la paix, la trêve, les traites, les alliances.⁷

¹ XI, 9

² Éditeur des *Caractères* en 1999 (Paris: Imprimerie nationale), Louis Van Delft les voit comme « accordés à notre époque » (p. 8) pour autant qu'on les rapporte à une anthropologie: („Le caractère est une notion avant tout commode, qui prétend donner au moi une forme aussi nette et identifiable – déchiffrable- qu'un caractère typographique” (p. 31)) et à l'idée du monde comme théâtre donc à tout un art du théâtre : dans ce sens, le fragment sur Ménalque est „du burlesque, du Buster Keaton à l'état pur” (p. 33).

³ XI, 2.

⁴ XI, 50.

⁵ *Discours sur Théophraste*, dans *Les Caractères*, XIII, 11.

⁶ XII, 10.

⁷ XI, 24.

Cette hostilité mutuelle est si enracinée parmi les hommes qu'on peut prétendre qu'elle envenime leurs relations primordiales dans l'état primitif. La Bruyère en conçoit cette image extrêmement subtile:

Je suppose qu'il n'y ait que deux hommes sur la terre, qui la possèdent seuls, et qui la partagent toute entre eux deux: je suis persuadé qu'il leur naîtra bientôt quelque sujet de rupture, quand ce ne serait que pour les limites.¹

Comme si, du seul fait de l'existence de l'autre, il doit découler naturellement l'hostilité entre deux êtres.

Mais, des qu'on reflète sur les principes et les causes intimes de cette hostilité universelle, on se rend compte qu'ils ne se fondent que sur les passions qui agitent continuellement les hommes: "Otez les passions, l'intérêt, l'injustice, quel calme dans les plus grandes villes!"²

Dans les remarques très rares sur les passions en général, La Bruyère ne tient compte de leur nature commune, mais, plutôt leur genèse et leur degré d'influence sur l'âme; celui dernier change selon les âges de l'homme. La Bruyère s'imaginait l'enfance comme une époque où l'âme, laisse proie à l'instinct, ne connaît ni la raison, ni les passions. « Il y a un temps où la raison n'est pas encore, où l'on ne vit que par instinct, à la manière des animaux, et dont il ne reste dans la mémoire aucun vestige. »³

Alors, "l'esprit et le cœur sont encore vides de passions, de soins et de désirs."⁴ Dans les grandes époques successives de la vie, dès que la raison s'impose, se réveillent aussi les passions:

Il y a un second temps où la raison se développe, ou elle est formée, et où elle pourrait agir, si elle n'était pas obscurcie et comme éteinte par les vices de la complexion, et par un enchaînement de passions qui se succèdent les unes aux autres, et conduisent jusques au troisième et dernier âge. La raison, alors dans sa force, devrait produire; mais elle est refroidie et ralentie par les années, par la maladie et la douleur, déconcentrée ensuite par le désordre de la

¹ V, 47

² XI, 27.

³ XI, 49.

⁴ XIV, 71. Mais comment accorder un tel avis avec cette „remarque” – XI, 50 – (citée plus haut), dans laquelle est dit le fait que, les enfants „sont déjà des hommes”, et, donc, ils semblent marqués par tous les vices de l'âge mûre? Peut-être la „remarque” voudrait évoquer „la première enfance”?

machine, qui est dans son déclin: et ces temps néanmoins sont la vie de l'homme.¹

Après l'esprit de discernement, ce qu'il y a au monde de plus rare, ce sont les diamant set les perles.²

En effet, la plupart des jugements humains sont ou frivoles ou ridicules ou faux; ils sont inspirés par la vanité, l'égoïsme, l'opinion d'autrui ou la vogue: Nous louons ce qui est loué bien plus que ce qui est louable. Les hommes se donnent pourtant le titre d'êtres raisonnables, ils méprisent toute autre espèce, et mettent leur gloire à s'anéantir dans des guerres, qui sembleraient grotesques chez les animaux. La Bruyère croit dans l'individualité absolue de l'homme³.

Un trait frappant de l'œuvre de La Bruyère est d'associer une anthropologie fixiste, une conception du monde finie, avec l'usage d'une forme ouverte et fragmentaire. La critique moderne a insisté sur cette contradiction fondamentale qui fait bien des *Caractères* une œuvre de transition, puisqu'elle illustre une vision millénaire de l'homme – certes recentrée par l'humanisme (Erasme, Montaigne) – à l'aide d'une forme ouverte, pour ne pas dire „éclatée”.⁴

Si La Bruyère place la société au centre de son étude, c'est qu'elle est plus que jamais au cœur de ces réflexions contemporaines. Ces préoccupations sont nées d'un constat assez amer, ou les prélats s'accordent avec les poètes satiriques, sur l'état de la société louis-quatorzienne: richesse rapidement acquise des „partisans”, mercantilisme volontariste prôné par Colbert et ses successeurs, accroissement des villes peu ou mal contrôlé, constance des guerres et de leur cortège de misères, de famines, d'épidémies et pis encore, d'impôts exceptionnels.

Les Caractères constituent un document unique, le plus complet sur la société française de la fin du XVII-ème siècle. Le moraliste croque d'une plume alerte quelques figures caractéristiques de son temps: par exemple,

¹ XI, 49.

² XII.

³ XI, 131.

⁴ Roland Barthes a ouvert la voie dans son fameux essai critique daté de 1963 („La Bruyère”); sur l'anthropologie de La Bruyère, cf. Louis Van Delft, *La Bruyère moraliste*, pp.57 et suivantes; à titre de synthèse récente de son interprétation, voir le chapitre IX de son livre sur *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Paris, P.U.F., 1993, pp. 159-179.

Acis et Théobalde, qui parlent „phebus”; Cimo net Clitendre, „dont la profession est d’être vus et revus”; Iphis, jeune fat efféminé, qui s’entretient les mains avec une pateu de senteur, se pet du rouge et a soin de rire pour montrer ses dents; les semeurs de nouvelles: Demophile, le nouvelliste tant mieux, et son confrère Basilide, le nouvelliste tant pis. Parfois, le portrait est si frappant que les contemporains n’ont pas de peine à l’identifier: d’après les „clés” du temps, Cydias, le bel esprit, c’est Fontenelle: Emile, „à qui n’a manqué que les moindres vertus”, le prince de Condé; Pamphile, „plein de lui-même”, le marquis de Dangeau; Aristarque, qui publie ses bonnes actions à son de trompette, le président de Harlay. Spectateur amusé des ridicules de son temps, La Bruyère est avant tout le peintre amer ou indigné des vices profonds de la société. Le tableau est indiscutablement d’une grande hardiesse: il va plus loin dans la satire que La Fontaine, Boileau ou Molière; il égale la violence des prédicateurs qui, comme Bourdaloue, tonnaient contre les scandales du siècle.

Il ne faut cependant pas voir en La Bruyère un révolutionnaire; plus que par la haine, ses attaques contre la société sont dictées par la générosité, par un profond amour de l’humanité et de la justice. En fait, La Bruyère est respectueux de l’ordre des choses établi: s’il fulmine contre les abus éclatants de son siècle, il n’attaque pas le principe même des institutions. L’accent peut être véhément; la pensée reste au fond modérée.

La Bruyère passe au crible de la satire toute l’organisation sociale. Seules les deux extrémités ont droit à sa sympathie ou à son admiration: il aime d’instinct le peuple et il a évoqué sa détresse avec une poignante émotion; il admire sincèrement la royauté, bien que le portrait qu’il trace du monarque idéal contienne implicitement de graves critiques à l’adresse de Louis XIV; mais dans l’entre-deux, ce n’est partout que vanité, mensonge, ambition effrénée, mépris du véritable mérite, de l’honneur et de la vertu. L’appétit de l’or, cette puissance nouvelle, tyrannique et malfaisante, ronge la société entière, dont elle menace les fondements; car, tandis que la noblesse avilie s’appauvrit et décline de jour en jour, des parvenus sans scrupule set sans éducation, enrichis aux dépens du peuple, qu’on a livré à leur féroce rapacité, s’élèvent subitement et imposent leur redoutable suprématie.

Aux yeux de La Bruyère un grand divorce traverse la société des hommes. En effet, lisant les *Caractères*, nous sommes surpris de rencontrer

une petite galerie de portraits d'*hommes exquis*, dont la nature commune n'emprunte rien à la sombre peinture générale de l'homme. Il doit, donc, conclure qu'elle ne se réfère à l'homme-individu, mais à l'immense majorité des hommes, ceux que La Bruyère nomme „mondains, terrestres ou grossiers”¹. On a souvent une vision déformée des *Caractères*: les portraits si célèbres sont minoritaires, on y trouve des maximes (lois générales, intemporelles, d'un style bref et brillant; genre apprécié et pratiqué dans les salons littéraires). Enfin des réflexions, textes assez longs, argumentatifs, débouchant sur une „leçon”. En fait, les portraits ne sont que des illustrations des réflexions et maximes. Les portraits sont des textes courts, d'une richesse inépuisable (tout y est ciselé comme un bijou, jusqu'aux rythme et sonorité); souvent correspondance sémantique et/ou syntaxique de la première et dernière phrase (brièveté mais „fermeture sur soi” du texte). Structure habituelle: juxtaposition des phrases, sans mots d'articulation: au lecteur de retrouver les sous-entendus, (ce qu'on lit entre les phrases est bien plus percutant que l'invective ou l'argumentation). Les portraits fourmillent de surprises, de ruptures, de chutes, de mots d'esprit, de fausse naïveté, d'allusions malicieuses qui ont fait évoluer la langue française vers plus de subtilité et de souplesse.

La Bruyère n'est pas un révolté, il est plutôt conservateur et prend parti pour les anciens contre les modernes (114). Ses *Caractères* pourraient selon lui conduire l'individu à se corriger, mais sa critique sociale n'est pas une remise en question de la société. Il n'avait pas prévu l'immense succès de son livre, et en avait offert (avant publication) les droits d'auteur à la fille de son ami l'imprimeur.

Le style des *Caractères* est précis, finement ciselé, et la présentation des portraits varie constamment (anecdotes, dialogues, etc.); le trait dominant autour duquel s'organise le caractère est toujours indiqué soit en début, soit en fin. En peignant les français de son temps, La Bruyère avait conscience de peindre les hommes de tous les temps. *Les Caractères* révèlent les idées essentielles de leur auteur sur la condition humaine.

Le tableau que La Bruyère trace de l'homme est poussé au noir. Si les abus de son temps provoquaient en lui les généreuses colères d'un Alceste, la perversité foncière de la nature humaine lui inspire, comme à Philinte, des

¹ XVI, 3.

maximes résignées et amères: les hommes sont aussi incapables d'être constants, généreux, fidèles ou désintéressés que de pénétrer les corps ou de voler dans les airs. Leur aversion pour la vertu n'a d'égale que leur inaptitude au bonheur: l'existence n'est qu'une suite d'espérances sans cesse déçues. Selon Barthes, le livre des *Caractères* met en question les limites de la caractérisation; il explore les frontières mêmes du langage, et place la littérature, dont l'objet est de „designer un trouble”, dans un „ailleurs” du monde, dans l'écart entre la chose et la parole.¹

La Bruyère est un homme pour qui le monde extérieur existe: l'habitude d'observer et de noter sur le vif ses impressions a développé en lui une imagination pittoresque presque unique de son temps. Il évoque chacun de ses personnages dans la rue, dans un salon, à l'église, à table, en voyage; il révèle son caractère par son costume, sa physionomie, ses propos, ses gestes et même ses tics:

Giton a le teint frais, le visage plein et les joues pendantes, l'œil fixe et assuré, les épaules larges, l'estomac haut, la démarche ferme et délibérée. Il parle avec confiance; il fait répéter celui qui l'entretient... Il dort le jour, il dort la nuit, et profondément; il ronfle en compagnie. Il occupe à table et à la promenade plus de place qu'un autre....²

Pour peindre ainsi les individus dans le train de leur existence, le style de La Bruyère se rehausse d'images ou de traits en relief qui donnent l'illusion de la vie.

Un ouvrage des caractères (...) constitue une mappemonde sur laquelle figurent comme autant de pays et de bourgades, les différents caractères qui se rencontrent dans le monde sublunaire (...) l'auteur de caractères lève la carte des lieux moraux.³

¹ Roland Barthes, *La Bruyère: du mythe à l'écriture*, préface aux *Caractères*, Union Générale d'Éditions Coll. „10/18”, Paris, 1980. Cette analyse est demetie par Barthes lui-même qui affirme ailleurs que „c'est vers le milieu du XIX-ème siècle que l'écriture classique a cessé d'être universelle et que les écritures modernes sont nées”; *Le Degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953, p.42.

² XI, 3.

³ L. Van Delft, „Littérature et anthropologie à l'âge classique”, *Le statut de la littérature, Mélanges Paul Bénichou*, par M. Fumaroli, Droz, 1982, p.108.

Autori/Contributors

BRUCE A. LITTLE, profesor la South-Eastern Baptist Theological Seminary, Wake Forest, North Carolina, U.S.A.

R.T. ALLEN, doctor în filosofie, redactor șef al revistei „Appraisal”, Anglia

FRANÇOIS RIVENC, profesor universitar doctor la Université de Paris I

ANGELA BOTEZ, doctor în filosofie, cercetător științific I la Institutul de Filosofie și Psihologie al Academiei Române, „C.R. Motru”, București, redactor șef al Revistei de Filosofie

ANA BAZAC, profesor universitar doctor la Universitatea Politehnică, București

GHEORGHE DĂNIȘOR, profesor universitar doctor la Universitatea din Craiova

ANIȘOARA MITREA ȘERBAN, doctor în filosofie, cercetător științific la Institutul de Științe politice și Relații Internaționale al Academiei Române, București

MARIUS AUGUSTIN DRAGHICI, doctor în filosofie, cercetător științific la Institutul de Filosofie și Psihologie al Academiei Române, „C.R. Motru”, București

ADRIANA NEACȘU, conferențiar universitar doctor la Universitatea din Craiova, Facultatea de Istorie-Filosofie-Geografie

ADRIAN NIȚĂ, conferențiar universitar doctor la Universitatea din Craiova, Facultatea de Istorie-Filosofie-Geografie

LORENA PAVALAN STUPARU, doctor în filosofie, cercetător științific la Institutul de Științe politice și Relații Internaționale al Academiei Române, București

VIOREL GHENEA, asistent universitar la Universitatea din Craiova,
Facultatea de Istorie-Filosofie-Geografie, doctorand la Universitatea de Vest,
Timișoara

MARTA (RIZEA) ALBU, asistent universitar la Universitatea din Craiova,
Facultatea de Litere