

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI

PHILOSOPHIA

1-2

Editorial Office: Republicii no. 24, Cluj-Napoca, Romania. Phone: +40-264-405352

SUMAR ♦ SOMMAIRE ♦ CONTENTS ♦ INHALT

I. Bioputere și suveranitate / Bio-power and Sovereignty

(Coordonator / Coordinator: Ciprian MIHALI)

Ciprian MIHALI, <i>Souveraineté, biopolitique et droits de l'homme</i>	5
Emilian CIOC, <i>Strategii economice și biopolitice ale modernității</i>	17
Raluca ARSENIÉ, <i>Tehnologia corpurilor și politica</i>	27
Armin DOGARU, <i>Ideologia la Michel Foucault</i>	35
Silviu SZEKELY, <i>Maladia mentală între medicină și politică</i>	43
Călin HETEȘ, <i>Condiția inumană a suveranității</i>	55
Aurel-Daniel BUMBAȘ-VOROBIOV, <i>Reeducare, rasă, publicitate</i>	67

II. Kommunikáció es pluralizmus / Communication and Pluralism

(Tudományos vezető / Coordinator: EGYED Péter)

Monique CASTILLO, <i>Technique de la communication et éthique de la communication</i>	79
BODO Barna, <i>Én, identitás, társadalom</i>	89
EGYED Péter, <i>A polimorf és politróp jelentés</i>	99
GÁL László, <i>Pluralista-e a jelenkori logika?</i>	107
HORÁNYI Özséb, <i>Arról ami szimbolikus és arról, ami kommunikatív</i>	113

VARIA

Mahmoud KHATAMI, <i>The Transcendental Knowledge and the Psychological Subjectivity: A Revision of Kantian Heritage</i>	133
Ion COPOERU, <i>Konstitutive Auslegung und die Genesis der Objektivität bei Husserl</i>	147
Virgil DRAGHICI, <i>Fenomeno-logica „nemicului“</i>	155
Michael JONES, <i>Blaga's Philosophy of Culture: More than a Spenglerian Adaptation</i>	167
Sorin-Claudiu MARICA, <i>Originile sensului în analitica existențială heideggeriană</i> 175	
Petru MOLDOVAN, <i>Mitzvot, lumi, comunitate în gândirea hasidică modernă</i>	191
Dan-Eugen RAȚIU, <i>Liviu RUSU, Logica frumosului: actualitatea unui demers</i>	199

Recenzii – Book Reviews – Comptes Rendus – Buchbesprechungen

CEBUC Rita, <i>The in-s and out of supportive communication: how to get through our everyday encounters</i>	205
GREGUS Zoltán, <i>Képi reprezentációk és használatuk logikája</i>	209
Adrian COSTACHE, <i>În marginea lui Schopenhauer</i>	218
Raluca MOCAN, <i>Abisul modern al fondării politicului. Variații pe axa sensului violenței</i>	224
Mihai TARȚA, <i>Mentalități și instituții. Carențe de mentalitate și înapoiere instituțională în România modernă</i>	231
CEBUC Rita, <i>Kommunikáció I-II</i>	234

I. BIOPUTERE ȘI SUVERANITATE / BIO-POWER AND SOVEREIGNTY

(COORDONATOR / COORDINATOR: CIPRIAN MIHALI)

SOUVERAINETÉ, BIOPOLITIQUE ET DROITS DE L'HOMME

CIPRIAN MIHALI

RESUME. Après une première partie consacrée à l'exploration des relations qui s'établissent aujourd'hui autour du rapport entre pouvoir et vie, exploration faite à partir notamment des réflexions de Michel Foucault, cette étude prend en considération un domaine fondamental d'application de ce rapport: celui des droits de l'homme. En commentant les paradoxes des droits de l'homme analysés par Hannah Arendt et l'interprétation qui en est faite par Giorgio Agamben, le texte souligne la crise actuelle de l'idéologie de ces droits, les insuffisances d'un modèle théorique et les impuissances d'une pratique politique centrés sur les droits de l'homme dans les sociétés contemporaines, plus particulièrement dans les sociétés post-communistes.

Les droits de l'homme et leurs paradoxes

Selon une interprétation terre-à-terre, l'État-nation est "l'État qui fait de la nativité, de la naissance (c'est-à-dire de la pure et simple vie humaine) le fondement de sa souveraineté"¹. C'est à partir de cette interprétation, discutable à beaucoup d'égards, que je vais essayer de discuter la question des droits de l'homme dans leur relation avec le problème de la biopolitique. À la suivre encore dans sa logique élémentaire, on pourrait dire que l'État-nation, son projet, ses concrétisations et son déclin sont intimement liés au destin des droits de l'homme, à leur mise récurrente en crise tout au long du XX^e siècle.

Cette double intimité, de la naissance et de la crise, est analytiquement discutée par Hannah Arendt, dans un sous-chapitre de son ouvrage sur le totalitarisme. Le cinquième chapitre du livre sur *l'Impérialisme*, intitulé *Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme*, nous offre, dans sa première partie, la description amère de la situation des réfugiés et des apatrides après la première guerre mondiale. La deuxième partie interroge "les perplexités des droits de l'homme", dans une approche philosophique qui reste, cinquante ans après son élaboration, entièrement et dramatiquement actuelle. Mais avant de voir en quoi consistent plus exactement ces perplexités et leurs conséquences en termes de biopolitique, essayons de refaire un peu la structure de l'argumentation arendtienne.

Dans le livre sur l'impérialisme, Hannah Arendt oppose à celui-ci le modèle de l'État-nation, avec une sensibilité à part pour le modèle français de cette organisation politique. L'impérialisme, en tant qu'expression économique de l'expansion occidentale du capitalisme, arrive, au XIX^e siècle à sortir de la logique du profit pour investir massivement les institutions politiques. L'augmentation du capital et du profit dans les territoires conquis durant les siècles et les décennies précédents rend ce type d'activité économique non seulement intéressante pour les politiciens, mais aussi nécessaire pour la légitimité des régimes politiques grâce aux richesses ainsi obtenues. Mais Hannah Arendt ne suit pas totalement l'argument marxiste, en soutenant que même si l'impérialisme trouve son

¹ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, p. 31.

origine dans les impératifs du capitalisme, il perd assez tôt ses références à la rationalité économique, pour devenir un principe politique autonome, le principe de l'expansion pour l'expansion. Elle prend l'exemple de l'impérialisme britannique, qui a produit une bureaucratie administrative appelée dans ce livre "proto-totalitaire", à cause du cynisme de son attitude par rapport aux peuples colonisés (simples opportunités d'affaires), à cause du caractère secret des actions (en dehors de toute législation, une sorte d'état permanent d'exception), et enfin, à cause de l'identification des bureaucrates avec le processus impérial d'expansion (donc avec le processus même de l'histoire).

Tout cela s'oppose donc à l'État-nation, qui représente, pour Hannah Arendt, le modèle humaniste par excellence, le modèle de la civilisation politique, qui garantit les droits de chacun et l'ordre dans la société, qui enfin permet à chaque homme d'être – au moins en principe et pour un certain temps – "législateur et citoyen"². L'État-nation est la combinaison entre une structure politique légale, développée à partir du XVII^e et XVIII^e siècle (l'État) et une communauté enracinée dans un territoire et une langue, sensible au monde cultural commun et communément hérité. Les deux sont, selon l'interprétation arendtienne, des structures créées par l'homme à travers ce qu'elle appelle dans *La condition de l'homme moderne*, l'action, la seule activité qui a lieu entre les hommes sans l'intermédiaire des choses et qui "correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que les hommes, et non pas l'Homme, vivent sur la terre et habitent le monde... Cette pluralité est spécifiquement la condition de toute vie politique"³. En tant que tel, l'État-nation est un produit de la civilisation politique, dans la mesure où il se retrouve à l'intérieur d'un territoire clairement défini, où il reconnaît l'existence des autres Etats et ne nie pas le droit des autres d'exister à la même manière.

Mais l'État-nation fonctionne plutôt comme un idéal (et cela jusqu'au XX^e siècle) que sous la forme d'une réalité sure et incontestable. Sa fragilité s'est montrée assez tôt et elle provient tout d'abord de la tension entre l'Etat comme garant légal des droits et la nation comme une communauté exclusive. Mais son modèle explose pendant et après la première guerre mondiale, avec la nouvelle configuration des Etats en Europe, lorsque des peuples entiers se retrouvent exclus de tout encadrement étatique et de toute protection de leurs droits, dans une situation que Hannah Arendt décrit comme étant pire que celle des criminels. "Pour ces nouveaux Etats, cette malédiction [des réfugiés et des apatrides] enfante les germes d'une maladie mortelle. C'est pourquoi l'État-nation ne peut pas exister une fois que son principe de l'égalité devant la loi a été violé. Sans cette égalité légale, qui fut originellement destinée à remplacer les anciens lois et ordres de la société médiévale, la nation se dissout dans une masse anarchique d'individus sous- et sur-privilegiés. Les lois qui ne sont pas égales pour tous se transforment en droits et privilèges, ce qui est contradictoire avec la nature même de l'État-nation"⁴. Une personne relevant de cette catégorie de "minorité nationale" ou de "réfugié" (dont le sort fut partagé par Hannah Arendt elle-même pendant des années et des années), par le fait d'avoir échappé (ou d'avoir été forcée à échapper) à la loi de son pays, se retrouve dans l'espace vide entre toutes les lois des États (ce qui ne veut pas dire hors des Etats; bien au contraire, ces trous surgissent à l'intérieur d'un Etat, même si parfois dans des zones d'exception, comme les camps, les aéroports, les ports etc.). Elle est ainsi exposée et sans aucune défense devant les rigueurs des institutions d'ordre et de répression censées réduire l'exception à la norme, refaire l'ordre troublé. Depuis presque cent ans déjà, cette situation est

² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, London, p. 144.

³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 7.

⁴ Hannah Arent, *The Origins of Totalitarianism*, p. 290.

encore largement partagée par des milliers et des milliers de gens sanctionnant périodiquement, par leur extra- ou infra-identité citoyenne, l'incapacité de l'État-nation à sortir de ses limites politiques et administratives (à faire, en quelque sorte, coïncider la surface d'application de ses lois avec son territoire physique ou géographique).

C'est à cause de la distance entre son modèle politique et ses effets sociaux que l'État-nation aurait permis l'avènement des totalitarismes du XXe siècle. Cette distance, conjuguée à d'autres éléments ayant vu le jour au XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle (dont l'antisémitisme, le racisme, l'expansion pour l'expansion, l'alliance entre le capital et la foule) font que les totalitarismes ne soient pas un phénomène atrocement original, mais une conséquence plus ou moins directe d'une longue et complexe évolution politique, économique, sociale en Europe.

"Les perplexités des droits de l'homme" essaie d'analyser cette distance et de proposer un nouvel ordre politique. Je ne suivrai pas de près le fil des idées arendtiennes, brillantes, par ailleurs; j'essaierai de marquer seulement quelques points de ce texte et, vers la fin de ce commentaire, de revenir au thème majeur de mon propos, le droit de vivre et les stratégies biopolitiques⁵. Il me semble important de discuter un peu les présupposés philosophiques qui sous-entendent à la fois la Déclaration des Droits de l'Homme et leur crise sous le régime politique de l'État-nation, pour voir ensuite quelles sont les conséquences pratiques et philosophiques de ces "perplexités". Le texte de Hannah Arendt s'entame lui-même avec une appréciation d'ordre philosophique:

"La Déclaration des Droits de l'Homme à la fin du XVIIIe siècle fut un point de tournure dans l'histoire. Elle a représenté ni plus ni moins que c'est l'Homme désormais, et non plus le commandement de Dieu ou la coutume de l'histoire, qui doit être la source de la Loi. Indépendante des privilèges que l'Histoire avait conférés à certaines strates de la société ou à certaines nations, les déclarations ont indiqué l'émancipation de l'homme de toutes les tutelles et ont annoncé qu'il est arrivé maintenant à la maturité (*he had now come of age*)"⁶.

Les Droits de l'Homme sont donc imaginés comme une réponse de l'homme à la fois à la désacralisation du monde et à la nouvelle forme d'organisation politique de l'Etat. D'un côté, l'Homme au lieu de Dieu comme source de toute loi, de l'autre, la souveraineté du même Homme sous la figure du peuple. L'humanité revêt donc cette double image, en tant qu'Homme naturel, isolable comme être vivant et individu, et en tant que Peuple, la forme par excellence d'être en commun des individus. La naturalité regagnée de l'homme n'est certes un retour à la barbarie; bien au contraire, elle serait le signe le plus haut de la civilisation humaine, capable de reconnaître à chaque individu, en principe et au-delà de toutes les différences artificielles, la dignité de son existence par le simple fait d'être né et de vivre. La sacralité du droit et de la loi descend du ciel et habite désormais la vie humaine sous la forme du caractère inaliénable, irréductible et non-deductible des droits de l'homme en tant que fondement ultime de la souveraineté. Leur caractère naturel (donné avec la fragilité même de la nature humaine) est et doit être protégé par cette forme "artificielle" (selon le sens que Hannah Arendt donne à ce terme) d'organisation politique, qui est le peuple souverain et émancipé.

D'où, par ailleurs, s'ensuit immédiatement le premier paradoxe des Droits de l'Homme: ce qui est considéré être naturel, en tant que droit gagné par le simple fait de la naissance de l'homme, se trouve en dépendance dramatique de sa qualité de citoyen. Ce n'est

⁵ Pour un excellent commentaire de ce texte, voir l'étude de Robert Legros, "Hannah Arendt: une compréhension phénoménologique des droits de l'homme", in *Etudes phénoménologiques*, Paris, no. 2, 1985.

⁶ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 290.

que grâce à la protection d'un pouvoir politique et du statut de citoyen comme membre d'une communauté exclusive, que ces droits obtenus par naissance sont garantis. Ce paradoxe fait ressortir, selon la belle formule de Robert Legros "une contingence de l'essentiel (la contingence de la nature universelle de l'Homme) et une nécessité de l'artifice (la nécessité de la citoyenneté)"⁷, ce qui ne peut aucunement remettre en cause ni l'essentialité et l'universalité naturelle de l'homme, ni la nécessité de l'artifice qui doit protéger cette nature humaine. Ce paradoxe n'est alors qu'à moitié un fait perplexe, puisque la Déclaration des Droits de l'Homme repose en même temps sur l'idée même d'une fragilité humaine, d'une vie exposée au pire après avoir perdu toute protection divine ou toute illusion d'une protection divine et sur la présupposition d'une forme d'organisation politique et de pouvoir capable de conserver l'espace qui reste en dehors de la politique. Il n'y a donc de conflit entre la naturalité des droits et leur secondarité en plan politique, de même qu'il n'y a pas de conflit non plus entre l'artificialité des institutions politiques démocratiques et leur nécessité. Pas de conflit, mais une tension permanente, qui fait éclater le lien précaire entre ces éléments à chaque fois que l'homme sort de son abstraction d'Homme universel et tombe entre les hypostases prescrites par les lois.

C'est justement au niveau de ce caractère abstrait que s'entrevoit un deuxième paradoxe, et qui fut mis en évidence par Marx déjà, au XIX^e siècle: il n'y a pas d'Homme, il n'y a que des hommes, dans des situations historiques et sociales concrètes, sans une essence donnée une fois pour toutes, sans une autonomie individuelle ou de groupe gagnée pour toujours. Les droits de l'homme ne sont applicables qu'à des gens vivant dans une société et ayant acquiescé à leur condition de citoyens. Et non pas de citoyens du monde, malgré le beau rêve des Lumières, mais de citoyens d'un pays, d'une nation. Ils dépendent donc non seulement d'une organisation politique, non seulement d'un gouvernement, mais aussi d'une nationalité, ce que, dans les termes de l'État-nation signifie l'appartenance à un territoire. C'est là un autre point de tension, qui fut remarqué en outre par Foucault: le passage de l'Etat de territoire à l'Etat de population rend caduques (ou du moins inapplicables) les droits de l'homme dès qu'un membre ou plusieurs membres d'une population (nationale) sortent du territoire national. Le même Foucault avait raison de noter, dans un texte singulièrement dense sur l'espace, que la grande inquiétude d'aujourd'hui concerne beaucoup plus l'espace que le temps. Tandis que celui-ci a été désacralisé dès le XIX^e siècle, l'espace reste animé "par un certain nombre d'oppositions auxquelles on ne peut pas toucher, auxquelles l'institution et la pratique n'ont pas encore osé porter atteinte" qui sont "toutes animées par une sourde sacralisation"⁸. C'est le mérite de Hannah Arendt, parmi d'autres, d'avoir signalé cette nouvelle dépendance de l'universalité des droits de l'homme par rapport à la particularisation territoriale. La description qu'elle donne de la situation des apatrides et des réfugiés montre le dramatisme impliqué par l'inévitable attachement à la terre de l'État-nation et de ses citoyens.

Remarquons enfin un dernier paradoxe, appelé par Robert Legros "le paradoxe utilitariste", avant de passer aux conséquences directes de cette série problématique: l'anthropocentrisme des droits de l'homme retire le caractère intouchable qui leur aurait été conféré par le recours à la transcendance. La question qui nous laisse perplexes serait alors formulée ainsi (par Legros citant Arendt): "Si l'humanité était effectivement pleinement maîtresse d'elle-même, émancipée de tout ordre qui lui soit supérieur, n'ayant d'autre fin qu'elle-même, d'autre fondement qu'elle-même, ne serait-elle pas alors en droit de violer ce qu'il est convenu d'appeler les droits de l'homme: ne serait-elle pas en droit, par exemple, de

⁷ Robert Legros, *op. cit.*, p. 32.

⁸ Michel Foucault, "Des espaces autres", in *Dits et écrits*, tome II, p. 1573.

‘conclure le plus démocratiquement du monde – c’est-à-dire à la majorité – que l’humanité en tant que tout aurait avantage à liquider certaines de ses parties?’⁹

Tous ces paradoxes ne sont pas consignés par Hannah Arendt par et pour un quelque exercice spéculatif, on s’en doute bien. Leur interrogation provient de l’expérience historique souvent tragique de deux derniers siècles, qui n’est pas, certes, une conséquence directe de la proclamation des droits de l’homme par les grandes révolutions démocratiques de la modernité. L’amertume, convertie en réflexion radicale par Hannah Arendt, provient du désespoir éprouvé par tant de millions de personnes ne trouvant pas dans les droits de l’homme une protection minimale contre les plus atroces événements de leurs vies et de leurs communautés. Plus précisément encore, ce qui est à mettre en cause ce n’est pas la Déclaration des Droits de l’Homme comme telle, mais ses prétentions maximalistes, par la formulation même des droits soi-disant élémentaires; ainsi, le droit à la liberté, à l’égalité, à la recherche du bonheur, à l’opinion, à l’association libre etc., s’avèrent – encore une fois: malgré leur "élémentarité" ou simplicité théorique – d’une énorme prétention pratique, à laquelle les Etats modernes, démocratiques ou totalitaires, n’ont pas su, pu ou voulu répondre. Cette prétention (et son inapplicabilité) provient, tel que je le remarquais plus haut, de ce qui est le plus essentiel dans les droits de l’homme, à savoir leur universalité et leur primordialité. Il se trouve ainsi que cette universalité n’a d’autre lieu que dans les interstices vides, dans les non-lieux des lieux étatiques, là où aucune loi n’est valable, où aucun gouvernement ne peut agir, là où les opinions et les actions deviennent soit insignifiantes, soit menaçantes pour les autres et pour soi-même. Enfin, c’est le lieu où la vie humaine n’est que vie nue, réduite à sa condition animale.

C’est justement cette perversion (coïncidant avec la perte même des droits de l’homme) qui amène Hannah Arendt à noter vers la fin de son texte: "Le paradoxe impliqué dans la perte des droits de l’homme est qu’une telle perte coïncide avec l’instant où une personne devient un être humain en général – sans profession, sans citoyenneté, sans opinion, sans une qualité (*deed*) par laquelle il s’identifie et se particularise lui-même – *et* différent en général, représentant rien que son individualité unique et absolue qui, privée d’expression dans l’action sur un monde commun, perd toute signification"¹⁰. "Être humain en général *et* différent en général", voila ce que la philosophe voit comme la pire conséquence de la perte des droits de l’homme. La force de la conjonction marque la mort même de la politique, lorsque les gens ne peuvent plus partager l’artifice humain, lorsqu’ils ne sont pas égaux dans leur différence en tant que citoyens, mais membres "d’une espèce animale, appelée homme", réduits à leur simple qualité de vivants, à leur condition restrictive "d’êtres humains et rien d’autre".

Insuffisances, dangers, crises. Au-delà des droits de l’homme

La tentative de ré-naturalisation du droit¹¹ (par la ré-naturalisation de l’homme lui-même en tant que source et bénéficiaire du droit) montre tout d’abord la précarité de la

⁹ Robert Legros, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 302.

¹¹ Sur une position contraire à cette interprétation "naturaliste" (et aussi de celle "historiciste"), se situe Claude Lefort dans son étude "Les droits de l’homme et l’État-providence" (in *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986). Je ne fais que mentionner cette position, car son analyse nous conduirait loin de nos intentions dans ce texte. La "nature" de l’homme, nous dit en bref Lefort, ne renvoie pas à une nature-en-soi de l’homme; elle reste strictement attachée à l’homme en tant que membre d’une communauté humaine, du peuple. La nature de l’homme invoquée par les déclarations des droits de l’homme ne doit pas masquer le caractère d’ "autodéclaration" de ces documents, "c’est-à-dire une déclaration dans laquelle les hommes, à travers leur représentants, s’avéraient être simultanément les sujets et les objets de l’annonce, dans laquelle, tout à la fois, ils nommaient l’homme en chacun, ils se ‘parlaient’ eux-mêmes, comparaissent les uns devant les autres, et, ce faisant, s’érigeaient en témoins, en juges les uns des autres" (p. 55). C’est donc cette

définition de l'homme par sa qualité de naissance; elle montre ensuite, et plus radicalement, le danger d'une telle définition. Enfin, dans un plan global, elle met en difficulté l'image de soi de la civilisation occidentale.

a) La naissance n'assure pas par elle-même la vie en commun. Lorsqu'elle fut néanmoins invoquée pour fonder une communauté nationale (et il n'est pas sans importance de rappeler la parenté linguistique et de sens entre nation et naissance), par l'inscription du natif dans l'ordre juridique de l'Etat (Agamben), le processus forcé (et donc nullement "naturel") de naturalisation s'est traduit par perte d'identité, assimilation ou émigration, dans les meilleurs des cas, et par extermination dans les pires. La naissance (comme la mort) tient de la nature humaine, nous dit Hannah Arendt dans son livre bien connu, et non pas de la condition humaine, qui est plus et autre chose que la première. Le natif est l'élément de l'*oikos*, de l'espace privé et de la singularité biologique, de la différence irréductible; seule la sortie dans l'espace public garantit l'affranchissement de la nécessité et la chance de la liberté, la construction d'un monde où le *telos* de l'action n'est pas la survie individuelle et celle de l'espèce, mais le bien-vivre de la communauté, où la condition humaine s'édifie en vue de la pluralité et l'égalité. Mais plus qu'une différence entre privé et public, il y en a une opposition, même une exclusion réciproque et nécessaire: "Toute la sphère du simplement donné, reléguée à la vie privée dans la société civilisée, est une menace permanente pour la sphère publique, puisque la sphère publique est fondée essentiellement sur la loi de l'égalité, tandis que la sphère privée est fondée sur la loi de la différence et de la différenciation universelle"¹². "Le fond noir du simple donné", doit rester l'objet du privé; s'il sort de là, il le fait comme un "étranger", symbole effrayant du fait que la différence comme telle renvoie à un champ où l'homme ne peut pas changer et ne peut pas agir. Le privé engendre et protège la différence naturelle et irréductible; le public la surmonte vers et dans le plan de l'égalité politique, ou de son exigence. Si confusion se produit, si le premier envahit la scène du deuxième (ou, ce que revient au même, si le privé est englouti dans le public), le naturel de la différence (le fait d'être homme ou femme, Blanc ou Noir par exemple) devient critère politique ou, selon nos mots, biopolitique.

Mais, justement, si nous restons proches du texte arendtien, l'émergence du politique présuppose une nette séparation entre *oikos* et *polis*, entre, d'une part, l'espace des affaires biologiques immédiates (tant par leur urgence que par leur absence de médiation) et de l'économie qui les prend en charge, en le satisfaisant, et, de l'autre, l'espace des choses publiques, des choses et des affaires communes, à régler par une médiation infinie. La biopolitique, en tant que mise en avant politique du *bios* (sous ses formes les plus évidentes aujourd'hui: race, sexe, santé, maladie, mort etc.), annule cette séparation et propose des incursions spectaculaires entre privé et public, où le politique s'efface peu à peu devant une autre forme de médiation, plus efficace économiquement, moins contestable politiquement, et donc plus

multiple qualité de l'homme (sujet-objet, témoin, juge) en même temps que sa multiple médiation (représentation, auto-nomination, parole, comparution) qui interdiraient un sens biologique du "naturel" et une interprétation "naturaliste" des droits de l'homme.

¹² Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 301. Et selon la lecture de Giorgio Agamben: "Une fois que la vie naturelle impolitique, devenue le fondement de la souveraineté, franchit les murs de l'*oikos* et pénètre de plus en plus au cœur de la cité, elle se transforme en une ligne mouvante qu'il faut sans cesse redessiner... Et lorsque, comme c'est le cas aujourd'hui, la vie naturelle est intégralement incluse dans la *polis*, ces seuils se déplacent au-delà des frontières obscures qui séparent la vie et la mort, pour y repérer un nouveau mort vivant, un nouvel homme sacré". (*Homo Sacer*, p. 142)

"sûre" politiquement, à savoir la médiation des mass-media. Comme nous le verrons à la fin de ce texte, la biopolitique (dans ses multiples manifestations et sans se borner à une définition unique, essentielle, même s'avérant autocontradictoire dans sa formulation conceptuelle), appartient, selon l'expression de Agnes Heller, à la culture de masse, à cette culture "politicide"¹³, où un scandale sexuel d'un président provoque plus de débat que toutes ses initiatives strictement politiques.

b) Le danger inhérent à cette définition provient de son évidence même: rien n'est plus accessible (et donc plus manipulable) dans l'ordre de l'imaginaire politique et communautaire que l'essence humaine en tant qu'essence nationale et réciproquement; l'idée d'humanité se réalise ainsi – dans sa pureté ou sa perfection – dans le corps d'une nation, la nation étant le porteur de la vraie, de l'authentique humanité; négativement, cela se traduit par le fait que les autres sont les concrétisations d'une humanité impure, imparfaite, d'une sous-humanité; s'ils ne peuvent pas être convertis à l'humanité nationale, puisqu'ils seraient inférieurs du fait de leur naissance même (et là nous sentons déjà le souffle froid du racisme), ils doivent être écartés, éliminés, exterminés. Ce n'est pas dire pour autant que la Déclaration des Droits de l'Homme conduirait tout droit au racisme, loin de moi cette idée. Mais on peut avancer que la désacralisation de l'essence humaine, la idée de souveraineté immanente à la nature de l'homme animent à la fois les intentions les plus démocratiques des révolutions modernes *et* les idéologies discriminatrices au fondement biologique qui prennent naissance à la même époque. Les racismes modernes naissent (parmi d'autres causes, bien mises en lumière par Hannah Arendt ou par Foucault même) de la confusion entre l'appartenance à un territoire culturel et l'appartenance à une race définie biologiquement (selon Arendt) ou du remplacement de la première par la deuxième (selon Foucault). La lutte guerrière pour la terre (avec tout ce qu'elle amène avec: invasions, pillages etc.) cède la place, nous dit le philosophe français, à la lutte biologique pour la vie: "différenciation des espèces, sélection du plus fort, maintien des races les mieux adaptés"¹⁴, où la terre même est sacralisée en tant qu'espace vital pour la pureté et l'accomplissement de la race. L'État-nation est donc depuis sa naissance pris dans cette tension insoluble entre la souveraineté sur un territoire de l'Etat et l'en-commun de la nation qui parle la même langue et partage les mêmes traditions. Tel que nous l'avons vu précédemment, les Droits de l'Homme n'arrivent pas à résoudre cette tension; bien au contraire, ils partagent – dans leur peine de s'imposer ou de se faire respecter – la même difficulté du rapport entre naissance et terre.

c) Enfin, la définition naturaliste de l'homme met en cause la civilisation occidentale et, partant, toute civilisation humaine. Hannah Arendt nous le dit à la fin de son texte: la civilisation est telle qu'elle arrive à produire et à confronter aujourd'hui les plus grandes menaces à son intérieur même: "Le danger mortel pour toute civilisation ne vient plus de dehors. La nature a été maîtrisée et il n'y a plus de barbares qui puissent menacer avec la destruction ce qu'ils ne comprennent pas, comme les Mongoles ont menacé l'Europe pendant des siècles. Même l'apparition des gouvernements totalitaires est un phénomène intérieur et non pas extérieur à notre civilisation. Le danger, c'est qu'une civilisation universellement articulée peut produire des barbares dans son sein même, en obligeant des millions de gens à vivre dans des conditions qui, malgré toutes les apparences, sont des conditions de

¹³ Agnes Heller, "Has Biopolitics Changed the Concept of the Political? Some Further Thoughts About Biopolitics", in *Biopolitics, The Politics of the Body, Race and Nature*, Avebury, Vienne, 1996, p. 12.

¹⁴ Michel Foucault, "*Il faut défendre la société*", p. 70.

sauvages"¹⁵. La maîtrise cvasi-complète de la nature (naturelle et humaine à la fois) dans les sociétés les plus avancées crée ce paradoxe civilisationnel: elles font ressurgir sur leur surface désormais mondiale les conditions du donné naturel, non pas, certes, dans le sens de l'authentique (comme dans les produits "bio" des supermarchés ou comme dans les offres touristiques de lieux exotiques), mais dans celui de la vie nue, selon la même expression d'Agamben, dans le sens donc d'une exposabilité infinie de la vie à tous les caprices de la nature et de la technique (dans la forme sans aucune forme de l'écotechnie, selon le mot de Jean-Luc Nancy). La sauvagerie n'est plus donc celles des barbares inconnus, mais – sans aucun jugement de valeur (laissant pourtant venir à l'esprit la figure du sauvage du *Meilleurs des mondes*, le roman prémonitoire d'Aldous Huxley) – celle des moyens techniques et idéologiques qui rendent possible le retour de l'homme politique à l'état d'homme "naturel", où "nature" n'est plus que "la nudité abstraite de l'être rien qu'humaine", où le seul support de la vie c'est "le fait élémentaire de l'origine humaine" (selon les expressions de Hannah Arendt).

Dans son analyse du texte arendtien, Giorgio Agamben insiste sur ce qu'on pourrait appeler "le caractère résiduel" des Droits de l'Homme, qui, malgré leur proclamation métaphysique des valeurs éternelles, débordant tout spécificité juridique, ont comme objet l'homme dans sa qualité limitée et limitative de citoyen. Leur impuissance à résoudre les crises fréquentes des réfugiés, par exemple, devrait nous faire signe non plus vers un changement de morale ou de politique, mais vers leur conditionnement historique. Ils sont nés dans un moment précis, aux aubes de l'État-nation et ont assuré, d'une certaine manière, le passage de la souveraineté divine à la souveraineté terrestre de la nation. Claude Lefort avait déjà remarqué dans les années '80 que ce passage s'est fait dans les termes de l'ancien modèle de gouvernement: "la souveraineté", "l'autorité" ou "la loi" appartiennent au vocabulaire politique classique. Même si la Déclaration des Droits de l'Homme est guidée par une idée des droits naturels et inhérents à chaque individu, "elle fait usage de notions dont le sens ne se dévoile qu'au regard de celles qui étaient au principe de l'ancien ordre politique, l'ordre de la monarchie"¹⁶.

Pour Agamben, la transformation immédiate du "sujet" en "citoyen" signifie que le nouveau porteur de la souveraineté est la naissance; non pas "l'homme en tant que sujet politique libre et conscient, mais avant tout sa vie nue, sa simple naissance"¹⁷. Cela se fait par une le refoulement de l'écart entre naissance et nation, qui ne cessera pas de sortir au jour à l'occasion de chaque modification géopolitique et de mettre ainsi en crise l'Etat qui puise sa souveraineté sur ce refoulement. Le réfugié (et chez Hannah Arendt il ne s'agit pas des cas individuels, mais des masses, des populations entières, ce qui transporte le problème dans un autre registre, de l'inquiétude personnelle quant à sa vie vers la mise en cause de l'organisation politique des Etats modernes) – le réfugié se glisse dans cet écart et n'arrête pas de l'augmenter, de creuser entre les droits de l'homme et les droits du citoyen. De cette séparation, c'est le citoyen qui sort vaincu, par la subordination (que Giorgio Agamben juge comme symptomatique pour nos temps) du politique à l'humanitaire, du public au spectacle du public-privé confondus. La fiction de la coïncidence naissance-nation (auxquelles on devrait ajouter le troisième terme: le territoire), avec les crises réelles qu'elle provoque n'est pas plus grande que la fiction d'une solution unique à ces crises. Agamben ne va pas jusqu'à proposer une telle solution, mais il ébauche toutefois une voie possible pour une

¹⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 302.

¹⁶ Claude Lefort, "Les droits de l'homme et l'État-providence", *op. cit.*, p. 46.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p. 139.

Europe de demain, qui mérite au moins d'être rappelée (dans son entier) et, pourquoi pas, discutée, attaquée ou défendue à une autre occasion:

"On pourrait considérer l'Europe non pas comme une impossible "Europe des nations", dont on commence à entrevoir la catastrophe à court terme, mais comme un espace a-territorial ou extraterritorial, dans lequel tous les résidents des Etats européens (citoyens et non-citoyens) seraient en position d'exode ou de refuge, le statut européens signifiant alors l'être en exode (même immobile, évidemment) du citoyen. L'espace européen marquerait ainsi un écart irréductible entre la naissance et la nation, dans lequel le vieux concept de peuple – et le peuple, on le sait, est toujours minorité – pourrait retrouver un sens politique, par opposition à celui de nation (qui l'a jusqu'à aujourd'hui usurpé de manière illégitime). Cet espace ne coïnciderait avec aucun territoire national homogène ni avec leur somme topographique, mais il agirait sur eux, en les trouant et en les articulant topologiquement comme dans une bouteille de Leyde ou un ruban de Möbius, où externe et interne s'indétermine. En ce nouvel espace, les villes européennes, entrant en relation de réciproque extraterritorialité, retrouveraient leur ancienne vocation de ville du monde"¹⁸.

Le spectacle du droit (et de la joie) de vivre

Pour finir, je ne suivrai ni la solution agambenienne, ni son optimisme quelque peu utopique. C'est sur une mini-étude de cas autour de ce devenir-spectacle de la vie nue que je voudrais conclure.

J'ai parlé plus tôt du danger que représente pour l'espace public et pour l'espace privé leur confusion et la transgression réciproque. Si nous sommes toujours fidèles à la démarche de Hannah Arendt, nous devons tenir à cette séparation et à la seule validité des arguments et des opinions qui procèdent du libre accès de chacun à la parole, en tant que participant égal et diffèrent au débat public¹⁹. Mais il semble une évidence aujourd'hui que ce libre accès à la parole, condition *sine qua non* de la démocratie, est devenu plutôt une source de profit qu'une chance pour la confrontation des arguments. Le schéma privé-public se trouve renversé par la montée (plus ou moins forcée, plus ou moins consentie) du privé – sous ses formes les plus élémentaires et aussi les plus vendables: intimité, sexe, naissance, mort, santé, maladie, malheurs etc. – au centre de l'attention publique. "La vie nue" (utilisons encore une fois cette formule mille fois discutable) est le plus petit dénominateur commun où se retrouvent les riches et les pauvres, les hommes politiques et les simples citoyens, les vedettes média et les gens ordinaires. La "démocratisation" de la société passe alors par cet accès non-discriminatoire de chacun à la compréhension de ce qui est en même temps le plus général et le plus particulier, la représentation imaginaire et imaginaire de la vie biologique de chacun.

La vie dans sa dimension biologique (et tout le fond affectif qui l'entoure) est censée faire l'objet des activités domestiques, même de ce qu'on appelle en anglais *privacy* ou

¹⁸ Giorgio Agamben, *Moyens sans fin*, p. 36.

¹⁹ Et encore il faut retenir la naïveté que Hannah Arendt partage avec Habermas quant à cet accès à la parole: il dépend dramatiquement aujourd'hui des moyens techniques que le citoyen a ou plutôt n'a pas à sa disposition et qui se développe de plus en plus vers des formes sinon des monologues successifs, au moins des dialogues où les interventions sont tellement décalées que l'effet de face-à-face est anéanti. Dans un plan plus large philosophiquement, Claude Lefort avait lui aussi sanctionné cette naïveté de Hannah Arendt, dans un double registre: la croyance que la persuasion s'exerce par la parole et que l'échange de paroles est en soi égalitaire (Claude Lefort, "Hannah Arendt et la question du politique", *op. cit.*, p. 76).

intimacy. Le politique s'instaure là où on peut se libérer du privé et le laisser derrière soi, dans un sens de la liberté que Hannah Arendt, par exemple, empruntait aux Grecs. Non pas la liberté d'expression telle que nous la concevons aujourd'hui, mais la liberté très banale, si vous voulez, de pouvoir quitter pour un temps son foyer, de pouvoir se consacrer à d'autres activités que celles de satisfaction (immédiate) des besoins immédiats.

La crise qui surgit de la transgression réciproque entre le public et le privé peut être déchiffrée dans un autre sens encore, visible dans le texte présenté en annexe et propre aux "jeunes" démocraties post-communistes. Nous avons donc un processus circulaire de mise en crise, pour ainsi dire: non seulement l'intrusion du public dans les affaires privées provoque une malaise générale, mais aussi la "privatisation" (dans un autre sens que celui, fort, économique, mais ayant une raison toujours "économique", quête obsessionnelle d'un profit minimal, matériel ou symbolique) des choses publiques rétrécit la sphère publique. Pour cette dernière tendance, je trouve symptomatique la "privatisation symbolique" de l'espace public de la ville de Cluj par l'administration nationaliste de cette ville.

Mise en crise dans un autre sens (encore plus évident dans le texte cité plus bas): la crise du politique (inutilité du débat public, devenir-star des hommes politiques, corruption comme abandon de la politique à long terme pour le profit immédiat, insistance hystérique sur l'image de l'action au détriment de l'action même, propagande démesurée aux actions politiques qui devraient être la normalité de la profession politique, pression du politique sur le juridique, l'absence d'effets sociaux de l'exercice démocratique, enfin – mais la liste peut être longue encore – transformation de la démocratie en fin en soi, comme une sorte de communisme plus riche et plus coloré, etc., etc.) la crise du politique (mais là, c'est déjà de *la* politique) le jette dans le dérisoire, rendant vraiment "importantes" ou plutôt "intéressantes" les questions liées au bien-être immédiat, individuel ou micro-communautaire, bien-être matériel, hédonisme pervers, né d'une compensation tordue, de la comparaison avec les malheurs de l'autre.

Tout cela se traduit – et les médias ne font que traduire cela en excès, en bombardement imaginal et idéologique – dans un repli soit enthousiaste, soit désespéré (ce qui n'implique pas forcément l'exclusion réciproque...) sur son corps, sur ses besoins, sur ses satisfactions, sur son image. On est ainsi ce qu'on mange, ce qu'on habille, ce qu'on jouit (ce dont on jouit), ce qu'on sent (se sentir bien, mais aussi sentir bien...), etc., tout ce qui enveloppe donc le corps (de l'extérieur et de l'intérieur) dans une strate de protection contre l'interpellation publique, contre la participation au débat politique, enfin, contre les autres tout simplement. Les formes démocratiques, sur lesquelles on insiste trop par rapport aux changements mentalitaires de fond et de substance, déplace tout intérêt – intérêt "national", mais aussi intérêt banal, curiosité quotidienne – vers le façonnage de ces formes, vers le spectacle des formes et des apparences concurrentes. Rien n'est plus spectaculaire que le corps: le corps d'un ministre habillé en Armani, le corps d'un mutilé, le corps d'un mort, le corps jouissant, le corps agonisant. Mais aussi le corps comme devenir-chair du monde: l'épaisseur monstrueuse du monde qui résulte d'une catastrophe, une maison emportée par les inondations, un avion en flammes, les supporters coréens faisant corps hystérique et obscène, "camera caché", "Loft Story" et puis, enfin, au-dessus de tout, "Real TV". "Real TV", dans sa forme devenue quotidienne, ce n'est pas seulement la crise *du* politique, ce n'est pas seulement le devenir-spectacle de *la* politique, c'est l'épuisement de tout ce qui relève de la sphère publique, dans l'acceptation joyeuse de chacun et de tous en masse. Et les "démocraties post-communistes" ont bien appris la leçon du consumérisme qui s'appelle aujourd'hui "*globalization*", y compris dans le jeu pénible et risqué du politicianisme actuel qui compte de plus en plus souvent sur la carte gagnante cachée dans la

manche, sur le joker qui s'appelle extrémisme (ou fondamentalisme...). En France, en Roumanie, en Autriche, un peu partout, le bouffon extrémiste devient dangereux tous les quatre ans, effrayant la bonne âme des demoiselles démocrates (sans distinction de sexe, bien sur) et éveillant l'indignation des hommes de la patrie.

J'ai beaucoup parlé ici de la "biopolitique" et de la "vie nue". Que ces termes puissent arriver ou non à une dignité philosophique, je n'en sais rien. Qu'ils puissent éveiller un débat à partir d'une somme de phénomènes qui ont lieu autour de nous tous les jours, cela me semble, en revanche, évident. On peut accorder aux critiques de ces mots que la biopolitique mène vers la dissolution réciproque (par une agression réciproque) de la vie et de la politique; on peut leur accorder aussi le soupçon quant à la possibilité (autre que purement hypothétique) d'un niveau "zéro" de la vie, d'une vie dépourvue de toute qualité ou de toute qualification signifiante. Ces critiques sont bienvenues et justifiées; simplement elles ne doivent pas bloquer ou détourner la sensibilité réflexive devant ces manifestations extrêmes de la rencontre houleuse entre la vie et la politique, qui composent aujourd'hui le spectacle mondial de "l'arrondissement écotechnique" (pour reprendre les mots de Jean-Luc Nancy), où les acteurs-spectateurs naissent, jouissent, agonisent et meurent pour de vrai, mais ils le font cette fois devant les caméras, au vu de tout le monde. Le droit de vivre ne relève plus ainsi du droit fondamental d'avoir des droits (Arendt, Lefort...), mais du droit d'être vu vivre (bien ou mal), du droit d'exister parce qu'on est vu ("scanné") vivre. Un monde d'où s'évanouissent "les possibilités de formes de vie et/ou de fondement commun"²⁰, où les droits de l'homme ne sont plus que le signe d'un désespoir de la civilisation même ou de ce qu'on a osé nommer, penser et faire sous le couvert de ce mot.

²⁰ Jean-Luc Nancy, "Note sur le terme de 'biopolitique'", *op. cit.*, p. 143.

STRATEGII ECONOMICE ȘI BIOPOLITICE ALE MODERNITĂȚII

EMILIAN CIOC

RESUMÉ. Cette contribution entend rendre compte de l'actualité de la pensée de Michel Foucault à travers une analyse du concept de bio-politique. L'étude vise l'émergence historique et celle discursive de la bio-politique, essayant d'insister sur le rapport étroit entre la mutation à travers laquelle la politique se donne comme objet la vie en tant que telle et l'émergence du capitalisme en tant que paradigme dominant de la modernité. Ce faisant, l'analyse s'inscrit dans un horizon herméneutique plus large des Temps modernes.

Analiza tehnologiilor politice prin care modernitatea urmărește și înfăptuiește integrarea indivizilor într-o entitate totalizantă, îl conduce pe Michel Foucault înspre reperarea unei mutații specifice în cadrul acestor strategii de putere, pe care o formulează prin introducerea conceptului de *bio-politică*. În ce fel conceptul de bioputere se dovedește a fi emblematic sau decisiv pentru gândirea lui Michel Foucault? Am putea încerca un răspuns la această întrebare referindu-ne la reflecția pe care Foucault însuși a articulat-o în jurul categoriei de actualitate sau în jurul ideii de ontologie a actualității. Mai înainte de toate, actualitatea unei gândiri pare a consta în vocația sa de a ne interpela, de a deschide o perspectivă asupra prezentului, altfel spus un orizont de înțelegere a ceea ce ni se întâmplă în (și ca) prezent¹. În acest sens, și așa cum vom încerca să arătăm, conceptul de bio-politică se înscrie în tentativa de a elabora o genealogie a modernității, a strategiilor de putere care tind să devină sau vor fi devenit deja dominante în cuprinderea ei.

Modul în care înțelegem aici să dăm seama de actualitatea interogației nu se confundă cu demersul exegetului specializat, al cărui interes primordial rezidă în diacronia operei și în destinul autorului său. În încercarea de a surprinde ceea ce, în devenirea contemporană a lumii, a lumii noastre prezente, se actualizează prin numele de bioputere, vom încerca mai degrabă să insistăm asupra proveniențelor mutației care poartă acest nume și, respectiv, asupra consecințelor sale. Dezvoltarea geneticii, sau a medicinei, legile care se referă la știință, dezbaterile pe care le suscită raporturile dintre viață și tehnica în forma sa contemporană reprezintă mărturiile ale actualității unei asemenea reflecții. Fără a încerca o ierarhizare valorică, trebuie totuși remarcată diferența dintre acest angajament și actualitatea de tip jurnalistic care, de cele mai multe ori, rămâne captivă propriei sale insuficiențe; căci, prinsă în aventurile cotidianului, ea ratează tocmai ceea ce, în cotidian, se manifestă sau se actualizează, constituind adevăratul eveniment marcant sau adevăratul element critic. Menținând această rezervă, ne putem referi, cu titlul de orientare prealabilă, la acest tip de "înțelegere vagă și curentă" care se anunță în chiar numele conceptului: *bio-putere*; evident, este în primul rând vorba despre un raport între viață și politică, între viață și putere. Într-un anumit fel, originalitatea conceptului lui Foucault – dar și a politicii moderne – se situează tocmai în spațiul acestui raport, în distanța care apropie problematic viața și puterea. Prin urmare, sarcina interpretativă va consta aici în detalierea acestui raport inedit și complex care nu lasă nemodificat nici unul din termenii care îl constituie. Vom încerca, așadar, să urmărim o dublă emergență a bio-puterii: discursivă și istorică.

¹ "Întrebarea privește semnificația acestui prezent, ea privește mai întâi determinarea unui anumit element al prezentului pe care se cuvine să îl recunoaștem, să îl distingem, să îl descifrăm printre toate celelalte elemente. Ce anume din prezent, face sens în mod actual pentru o reflecție filosofică?" *Qu'est-ce que les Lumières ? in Dits et écrits*, vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 680.

În cuprinsul exegezelor, întâlnim adesea formulat regretul că Foucault nu a elaborat într-un mod mai explicit resursele, mizele și ariile de aplicare ale acestui concept care îi poartă totuși semnătura. Într-adevăr, tematizarea acestui aspect al tehnologiilor moderne ale puterii rămîne, într-o anumită măsură, într-un fel de imersiune contextuală. Înainte chiar de a purcede la deplierea straturilor conceptului de bio-putere și, mai întâi de toate, pentru a înțelege adecvat această stare de imersiune, se cuvine să schițăm contextul de emergență al temei aflate aici în dezbatere. În această perspectivă, conceptul de bio-putere este formulat, spre exemplu, în cadrul discuției privitoare la război și la rasă, așa cum este cazul cursului susținut în 1975-1976 la Collège de France și publicat sub titlul *Trebuie să apărăm societatea*². Ocurența din *Voința de cunoaștere*³, pe de altă parte, își găsește motivația în interesul arătat problematicii sexualității și, mai precis, în interesul pe care îl stîrnește faptul că, de la un moment dat, sexualitatea devine obiect al politicii. De fiecare dată, Foucault pune problema bio-puterii acolo unde puterea se raportează la viață ca fapt biologic sau la individ ca ființă vie. În exemplele noastre, rasa este înfățișată ca fiind noua miză a războiului sau, la limită, ca marcă specifică menită să reinstituească prietenul și dușmanul politic, pentru a relua termenii lui Carl Schmitt (cu specificația că, aici, vom avea un prieten și un dușman *bio-politic*); pe de altă parte, sexualitatea este punctul în care puterea reperează posibilitatea de a controla deopotrivă viața individului și viața ca proces biologic global. Generalizînd, am putea spune că problema bio-puterii este de fiecare dată determinată de interesul pe care îl reprezintă modalitățile de subiectivizare și relațiile de putere.

Contextul argumentării, pe de altă parte, este structurat de opoziții ai căror termeni se delimitează net, precum viața și moartea – binom care, în același timp, trimite la problema suveranității –, juridicul și biologicul, legea și norma, disciplina și regularizarea. Definiția bio-puterii și prezentarea emergenței sale istoric se construiesc pe baza acestor raporturi de opoziție. Dejucînd orice presupozitie substanțialistă, determinarea sensului bio-puterii echivalează atunci cu surprinderea articulațiilor, a deplasărilor și a reinvestițiilor prin care termenii raporturilor amintite asumă noi funcții.

Emergența bio-puterii marchează, potrivit lui Foucault, una dintre transformările decisive ale istoriei politice moderne. Această devenire a politicii moderne nu trebuie înțeleasă potrivit unei logici a simplei evoluții sau a cauzalității, fiindcă, așa cum nu se poate vorbi aici despre un efect în sens causal strict, tot așa nu se poate vorbi nici despre un simplu accident. Trecerea care despre care e vorba își găsește posibilitatea internă – sau, altfel spus, proveniența – în istoria occidentală, fiind pregătită de figurile determinante ale acesteia. Prin urmare, și într-un lexic genealogic, emergența notează o mișcare stratificată și decalată a cărei datare istorică se situează între sfîrșitul secolului XVIII și începutul secolului XIX și care constă în apropierea vieții de către putere. Lectura pe care o propunem are ca sarcină principală tocmai insistența asupra acestui orizont de proveniență și, mai precis, asupra instituirii capitalismului ca regim dominant al modernității. În instituirea biopoliticii ca orizont dominant, nouitatea constă în faptul că, pentru prima dată, puterea își dă explicit ca obiect viața însăși și nu atît individul sau supusul ca subiect/obiect politic. Biologicul dobîndește de acum un statut pe care nu-l cunoscuse niciodată în această formă – statutul de fapt politic primordial⁴.

Noul statut al biologicului semnalează o mutație decisivă în modul de concepere a vieții și, mai ales, a raportului dintre viață și politic, în măsura în care viața care se află aici în chestiune nu aparține nici unei tradiții umaniste care glorifică demnitatea animalului rațional și nici dreptului de viață și de moarte care definește suveranitatea de tip clasic. Într-adevăr, demersul argumentativ al lui

² Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, trad. rom. de Bogdan Ghiu, Univers, București, 2000.

³ Michel Foucault, *Voința de cunoaștere*, trad. rom. de Alexandru Onete, în *Istoria Sexualității*, trad. rom. de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Editura de Vest, Timișoara, 1995.

⁴ Paradoxal, însă, această noutate a timpurilor moderne anunță în același timp comuna dispariție a politicului și a viului.

Foucault se structurează prin raportarea acestei noi dimensiuni politice la teoria clasică a suveranității⁵, care o precede deopotrivă în ordine cronologică și logică. Modalitatea concretă în care, în orizontul acestei suveranități, monarhul își exercită dreptul de viață și de moarte asupra supușilor săi, este explicitată de Foucault printr-o sintagmă dublă: suveranul poate *trimite la moarte* (*faire mourir*) și poate *lăsa în viață* (*laisser vivre*). Mai important decât natura dublă a acestei formule este caracterul său asimetric: propriul suveranului constă în primul rând în această putere sau puțință de a *trimite la moarte*; viața, în acest caz, nu devine obiect al puterii decât prin mijlocirea morții.

Tradiția dreptului suveran nu este lipsită de o serie de tensiuni constitutive. Consecința cea mai radicală a acestei concepții a dreptului suveran o constituie faptul că viața și moartea nu se pot sustrage puterii. Amîndouă sînt prinse în trama relațiilor multiple de putere, situație care înseamnă contestarea originalității radicale sau a primordialității ontologice cu care, într-o primă instanță, cel puțin, par înzestrate. Altfel spus, pentru ca viața să poată fi trăită, viața nu este de-ajuns. Surprinzător, ceea ce survine și crește din sine și întru sine – viața – are aici nevoie de o mijlocire pentru a fi. Suveranul – îndeosebi în determinația sa monarhică –, reprezintă instanța intermediară căreia îi revine sarcina de a lăsa să fie ceea ce este. Această instanță reprezintă corespondentul terestru al creatorului ceresc al vieții; suveranul nu poate crea viața, însă el are posibilitatea de a o suprima. Ultima și cea mai stranie inferență dezvăluie faptul că viața nu poate trăi decât prin mijlocirea morții sau, mai precis, prin suspendarea iminenței sale. Pentru ca viața creată să trăiască efectiv, ea are nevoie de acordul sau de consacrară monarhului care deține această putere de decizie de la Dumnezeu. Această funcție a suveranului, întemeiată pe structura analogiei dintre suveranul absolut și suveranul terestru, reprezintă marca teologico-politicului.

Din această poziție intermediară a suveranului decurge o condiție neutră a subiectului politic. Pentru a controla (viața) trebuie în prealabil operată o reducere (a vieții) la simpla posibilitate. Posibilitatea este întotdeauna neutră și ea va fi determinată potrivit voinței celui care deține cel puțin unul din sensurile sale contrarii (moartea sau viața). Monarhul, ca figură paradigmatică a suveranului clasic, deține în mod nemijlocit moartea și mijlocit viața supușilor săi. Foucault dezvoltă această analiză pentru a sublinia diferența de statut politic a vieții înainte și după mutația reprezentată de emergența bio-puterii. Relația puterii dominante în cadrul suveranității clasice este puterea decisivă a suveranului asupra unui subiect care nu este nici mort și nici viu⁶. Se formulează aici aceeași problemă de a ști dacă viața, ca atare, se află în cadrul politicului sau dacă i se sustrage. Discuțiile juridice care încep să problematizeze acest aspect se focalizează în același punct, adică asupra statutului vieții, iar faptul că aceste teme încep să fie formulate înseamnă că viața ca viață constituie o problemă pentru gândirea politică a modernității secolului XVII. Nu putem să nu subliniem încă de pe acum diferența dintre viața pe care suveranul, prin suspendarea dreptului său de a o trimite la moarte, o lasă să trăiască, și viața pe care bio-politica o face să trăiască. În trecerea înscrisă în biopolitică, viața nu mai este aceeași. Rezumînd, am putea spune că avem, pe de o parte, prezența creaturii însuflețite în lume, iar, pe de altă parte, faptul biologic indistinct, global sau specific.

Înțelegerea politicii în determinația sa modernă nu poate nesocoti această trecere de la suveranitatea de tip clasic înspre o putere care face din viață obiectul său primordial. Epuizarea unui sistem juridic întemeiat pe dreptul de viață și de moarte al suveranului provine

⁵ Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, op. cit., p. 235.

⁶ "Dacă mergem și mai departe, pînă la paradox dacă vreți, asta înseamnă, în fond, că, în raport cu puterea, supusul nu este, de drept, nici viu, nici mort. Din punctul de vedere al vieții și al morții, el este neutru, și abia prin grația suveranului are dreptul să fie viu sau, eventual, mort." Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, p. 235.

pe de o parte din ceea ce a putut fi desemnat ca retragere a teologico-politicului⁷. Acest eveniment eminamente modern al retragerii destituie într-o măsură specifică analogia dintre suveranul monarhic și suveranul transcendent. Această perspectivă va da naștere unei tradiții interpretative juridice pe care o vom ilustra aici înainte de a analiza cealaltă proveniență a bio-puterii și care trimite la faptul că societatea se înscriesese pe calea industrializării.

Printre abordările contemporane ale mutației prin care politica modernă ajunge să facă din viața indistinctă obiectul său propriu se cuvine să amintim analizele lui Giorgio Agamben. Referința se dovedește cu atât mai firească, dacă nu chiar necesară, cu cât filosoful italian trimite explicit la analizele lui Foucault⁸. Însă nu datorită acestei trimiteri reiterate am ales să menționăm tipul de demers al lui Agamben, cu atât mai puțin cu cât considerăm că un asemenea discurs nu poate fi confundat sau redus la o simplă exegeză, oricât de inspirată și de profundă. Ceea ce Foucault desemnează prin termenul de bio-politică își găsește la Agamben un câmp hermeneutic mult mai pregnant juridic, aici fiind vorba în primul rând despre o istorie occidentală a suveranității, dacă se poate spune astfel. Inserarea temei bio-puterii în câmpul acestei analize nu rămâne fără consecințe pentru tema însăși aflată în dezbatere, ceea ce face imposibilă echivalarea nu numai a celor două tipuri de analiză dar și a celor două concepte de bio-politică.

În termenii filosofului italian, analiza privitoare la specificul politicii moderne, analiza care traversează o serie întregă de evenimente decisive care au marcat istoria juridico-politică a Occidentului, regăsește în cele din urmă distincția dintre *zoē* și *bios*. Dincolo de convenția lingvistică, acești doi termeni sînt înzestrați aici cu capacitatea de a numi două realități fundamentale diferite, dovedindu-se astfel strategici în construirea argumentației în măsura în care diferența pe care ei ar marca-o nu numai că nu este pur nominală dar, mai mult, se dovedește a fi operatorul unor opoziții decisive. *Zoē* desemnează, în acest sens, viața naturală, viața nudă, sau viața privată care se desfășoară în cadrul familiei; în schimb, *bios* numește viața publică, viața în comunitatea politică. Modernitatea identifică viața naturală și viața politică, ceea ce duce în cele din urmă la eliminarea unei asemenea distincții în cadrul bio-politicii. Viața care este luată în posesie și asumată ca sarcină aparține câmpului notat prin *zoē*⁹. Declarația drepturilor omului formulată de Revoluția franceză ca origine a bio-politicii moderne este marca acestei echivalări sau a acestei egalizări. Această declarație și orice discurs de aceeași natură identifică principiul drepturilor cu viul, și, prin urmare, cu cetățeanul ca viu. Inferența, deși simplă în aparență, este cu toate acestea dificil de urmărit. În orice caz, temeiul său este relația dintre naștere și națiune. Nașterea, altfel spus, viața nudă, viața biologică stă la temelia națiunii, a statului-națiune. Prin urmare, politica națională nu poate fi decît o bio-politică. Mai precis, emergența bio-politicii înseamnă că viața nudă se suprapune peste cetățeanul liber, subiectul politic. Mai mult, poate că în acest sens, orice politică internațională este o politică rasistă; însă la acest subiect al rasismului vom reveni în cele ce urmează.

Aprofundînd această analiză, întorcînd-o chiar împotriva ei înseși, am putea și, poate, ar trebui chiar să afirmăm că viața nudă nu este viața originară sau primitivă, ci efectul neutralizării sau al reducerii vieții existente. Tot așa cum puterea autoritară nu este forma originară a puterii ci consecința neutralizării sau a suspendării puterii legale sau întemeiate juridic. Tocmai de aceea,

⁷ Cu privire la constituția exclusiv bipolară a câmpului politic corespunzător suveranității clasice, precum și cu privire la epuizarea paradigmei monarhice, a se vedea de exemplu M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 193.

⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997.

⁹ S-ar putea, în consecință, să trebuiască să desemnăm specificul politicii moderne prin termenul de zoo-politică.

analogia dintre viața nudă și ființa nedeterminată este confruntată cu câteva dificultăți insurmontabile. Căci viața nudă este produsă prin violența juridică, prin care este anulat tocmai orice statut juridic al individului. Prin această violentă captură a vieții ca fapt biologic primar în interiorul juridicului este produsă o ființă fără identitate juridică, expusă indefinit violenței deciziei suverane.

Revenind la abordarea lui Foucault, reluăm indicația potrivit căreia industrializarea constituie cea de-a doua proveniență a biopoliticii. Departe de a fi un aspect analitic secundar, am putea spune că, dimpotrivă, aici rezidă miza interpretativă principală. Industrializarea reprezintă într-o anumită măsură manifestarea efectivă a proiectului modern; regăsim trăsăturile esențiale ale acestui proiect în tehnă-știință, în metoda infailibilă, în subiectul ca certitudine de sine. Tehnica este inseparabilă de știință, la fel cum cunoașterea este inseparabilă de putere. Subiectul – numele pe care ființa îl poartă începând cu timpurile moderne – nu mai vrea adevărul, ci se vrea pe sine la infinit: ca adevărul însuși. Ceea ce nu înseamnă că refuză adevărul preferându-i minciuna: ci doar faptul că, de acum înainte, subiectul este adevărul, și că realizarea subiectului echivalează cu dezvăluirea adevărului. *Adequatio*, în forma sa modernă, se stabilește mai puțin între intelect și lucruri, cât între *ego* și proiectul său de lume în care este convocat și remodelat întregul real. De asemenea, se cuvine subliniat un aspect care adesea trece neobservat, și anume raportul stabilit de la bun început dintre viață și cunoaștere ca dominație asupra naturii, și deci, asupra vieții. Deja în formularea sa carteziană, acest raport face din viață finalitatea însăși a cunoașterii naturii¹⁰. Acest fapt ne îngăduie să afirmăm că interesul pentru viață în dimensiunea sa *biologică* nu este nicidecum un adaos sau un aspect secundar pentru modernitate, fiind înscris în chiar "manifestul" său programatic.

În deplasarea dinspre dreptul suveran înspre bio-politică – pe care o provoacă industrializarea și deci afirmarea capitalismului –, puterea își schimbă mijloacele. Dacă exercitarea dreptului suveran se desfășoară ca acțiune de a trimite la moarte, se poate atunci spune că prelevarea vieții constituie gestul esențial al puterii în perioada clasică. Prelevarea¹¹ își schimbă acum natura, schimbare care se încadrează în marea transformare despre care este aici vorba. Noul statut al prelevării este determinat de statul capitalist sau, mai precis, de hegemonia capitalistă pe cale de constituire. De la bun început, bio-puterea poartă marca decisivă a capitalismului fiind, în ultimă analiză, cel puțin parțial, o consecință a acestuia. Impunerea populației ca obiectiv al puterii politice în detrimentul individului este provocată tocmai de proiectul de "a utiliza această populație ca mașină de produs, de produs bogății, bunuri, de produs alți indivizi"¹². Interesul pentru entitatea biologică desemnată prin populație este așadar suscitată și legitimată de regimul producerii sau al auto-producerii. Consecința nemijlocită este deplasarea accentului dinspre prelevare înspre producere.

Suprimarea vieții ca intervenție politică tipică este înlocuită de însușirea tuturor resurselor productive ale vieții, iar luarea în posesie împrumută formele și scopurile capitalismului¹³. În acest punct al demersului am puteam spune că asistăm la răsturnarea raportului dintre viață și moarte și, în același timp, la schimbarea semnificației acțiunii puterii asupra vieții. Dacă, în cazul

¹⁰ Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Editura Academiei Române, București, 1990, trad. rom. de Daniela Roventza-Frumușani și Alexandru Boboc p. 128. Iată textul integral: "Noțiunile generale privind fizica mi-au arătat că este cu putință să ajungem la cunoștințe foarte folositoare pentru viață și că în locul acelei filosofii speculative care se predă în școală putem găsi una practică prin care, cunoscând puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a stelelor, a cerului și a tuturor celorlalte corpuri ce ne înconjoară, la fel de precis cum cunosc diferitele meserii meșterii noștri le-am putea folosi în același fel pentru toate scopurile ce le sînt proprii, devenind astfel stăpîni și posesori ai naturii."

¹¹ M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 193

¹² *Ibidem*, p. 193.

¹³ *Ibidem*, p. 193.

suveranității, înfîietate revenea morții, bio-puterea constă în mod esențial în decizia de a se întemeia pe viață, de a o securiza, de a o impune ca principiu al oricărui act politic. Tocmai de aceea moartea se vede deposedată de orice relevanță politică, devenind astfel un aspect secundar al devenirii sociale.

A face să trăiască este formula aptă să rezume esența bio-politicii, formulă pe care, din această cauză, trebuie să o gândim pînă la capăt. În cele din urmă, întreaga miză rezidă în acest fapt: de a merge pînă la capăt, în a se înstăpîni asupra vieții și în a o produce. A produce viața înseamnă a o obiectiva, a o ob-iecta, a dispune de ea – a o vinde, a o cumpăra, a o distruge: în numele vieții. A face să trăiască înseamnă a menține sau a întreține (în sensul cel mai mecanic și mai tehnic cu putință) și chiar a produce viața sau viul, desființînd astfel opoziția pe care tradiția a crezut-o întotdeauna pusă la adăpost dintre natură și tehnică. Viața, care părea a fi natura în chiar esența sa, devine obiect al tehnicii, artefact. Industria vieții devine în prezent o sintagmă pertinentă și chiar un slogan al puterii.

Visul demiurgic al auto-creării omului ca ființă vie nu este, desigur, o invenție eminentamente modernă; în egală măsură, însă, trebuie să remarcăm faptul că modernitatea îl determină într-un mod specific. Această diferență specifică se cuvine poate să fie susțrăsa unei abordări pozitivistice pentru care ea nu ar consta decît în accesibilitatea mijloacelor tehnice de punere în practică. Ea indică, dimpotrivă, o schimbare de paradigmă metafizică și politică care predetermină acțiunile subiectului modern.

Referindu-se la mitul medical al timpurilor moderne, Kostas Axelos notează: "Atunci cînd reappare visul de ieri, de azi și de mîine, în speță visul creării artificiale și biologice a vieții, filosofia dominantă nu este aceea a vieții ci aceea a existenței; tocmai pentru că viața existîndă se simte în pericol."¹⁴ Această propoziție nu constituie îndemnul revenirii la o formă oarecare de existențialism sau de umanism. Fiindcă, aici, existența nu mai aparține nici unui orizont substanțial sau esențial, ci este ceea ce precedă, sau excedă viața, deschizînd-o astfel unui orizont al în-comunului. Existența numește într-un fel viața deschisă de la bun început, pentru a nu spune prin esență, întru sau înspre lume și ceilalți. Așadar existența marchează acest fapt decisiv, că viața este de la bun început politică, în sensul în care este deja dintotdeauna o singularitate aflată în în-comunul comunității. În această perspectivă, dimensiunea politică a existenței nu ar mai ține de o operațiune secundă de atribuire sau de confiscare.

Se cuvine de asemenea să remarcăm faptul că regăsim aici o orientare posibilă a gândirii, în măsura în care expresia "filosofie dominantă" înseamnă mai puțin o modă sau o mobilizare a reflecției, cît concentrarea atenției gândirii asupra primejdiei care amenință existența în fragila sa deschidere. În același timp, o astfel de atitudine pare a reuși să reziste tentației unui gest exclusiv reactiv, așa cum ar fi o filosofie dominantă a vieții în epoca dominată de voința (re)producerii tehnice a vieții în dimensiunea sa biologică. Altfel spus, pozitivitatea gestului de gândire nu provine dintr-o negație, fie ea critică, a negării (vieții), ci din redobîndirea naturii sale de existență.

Înainte chiar de a fi pusă problema tehnologiilor instrumentale prin care viața este făcută să trăiască, Foucault surprinde în nașterea decalată a bio-politicii implicarea a două tipuri de tehnologii politice: prima operează cu instrumente disciplinare în vreme ce a doua întrebuițează mijloace normative¹⁵. Raporturile dintre disciplinarizare și normalizare nu sînt niște relații de excludere reciprocă. Aceasta se datorează faptului că tehnologiile aflate în discuție ocupă două niveluri diferite; altfel spus, ele nu împart același spațiu, avînd fiecare obiecte și obiective diferite. Ceea ce nu înseamnă că raporturile lor se reduc la o simplă vecinătate fiindcă există suprapuneri parțiale, interferențe sau ierarhii în desfășurare.

¹⁴ Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée*, Éditions de Minuit, 1964, p. 241.

¹⁵ Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, op. cit., p. 237-238.

Tehnologiile disciplinare – puse în practică în secolele XVII și XVIII – numesc intervenții ale puterii asupra individului care vizează controlarea practicilor sale prin impuneri sau restricții. Elementul specific al acestor discipline pare a fi centrarea asupra corpului individual, avînd ca scop repartizarea spațială a corpurilor individuale, distribuirea și stăpînirea mișcărilor lor în cadrul societății. Nu trebuie însă să ne mărginim la constatarea istoriografică, fiindcă miza cea mai importantă constă în sesizarea concepției subiacente a ființei umane care este activă aici. Modernitatea a intrat deja aici în această logică a infinității, a controlului și a supunerii la producție – în egală măsură metafizică și economică. Instrumentele acestei dezvoltări sînt la rîndul lor obiectul unor exigențe specifice ale Producției. Reducerea oricărei alte experiențe a lumii însoțește reducerea pierderilor; tocmai de aceea, putem să avem de-a face cu un element precum economia efortului implicat în supraveghere. Disciplina este mijlocul politicului de a genera nu atît corpul însușit al individului, cît corpul productiv al societății.

Viața asumată de bio-politică nu primește atît o disciplină cît o regularizare, regula propriului său echilibru, adică a menținerii sale la dispoziția oricărei intervenții și a oricărei întrebări care ar putea fi solicitate de către dezvoltarea populației. În acest sens, bio-puterea este în mod esențial o putere de regularizare. Posibilitățile ființării sînt luate în posesie de către subiectul constituant (sau regulativ) al istoriei, în ocurență de către statul capitalist. Această mișcare prin care puterea își însușește regula care administrează dinamica socială nu este cîtuși de puțin accidentală, ci este înscrisă în însuși procesul de modernizare. Cunoașterea de tip științific și puterea, adică un control exercitat asupra tuturor ființării posibile, toate acestea fac parte din esența capitalismului. Tehnologia politică în orizontul căreia este întreprinsă preluarea vieții de către putere se desfășoară sub semnul dominației unei raționalități economice.

Operatorul efectiv al acestor tehnologii de luare în grijă a vieții în dimensiunea sa biologică nu este altul decît medicina. Rolul medicinei în cadrul bio-politicii de tip clasic este definit de Foucault astfel: "Odinioară, într-adevăr, se cerea medicinei să dea societății indivizi puternici, capabili să muncească, să asigure menținerea forței de muncă, îmbunătățirea și reproducerea sa. Se recurgea la medicină ca la un instrument de menținere și de reînnoire a forței de muncă pentru funcționarea societății moderne."¹⁶ În acest context, medicina însăși își redimensionează statutul și obiectivele. Foucault identifică două tipuri de cauze care sînt responsabile pentru această schimbare de statut, fără a exista însă posibilitatea de a stabili separație fermă între ele. Avîntul tehnic al medicinei este în acest sens inseparabil de dezvoltarea economiei capitaliste¹⁷. Prin urmare, propoziția potrivit căreia medicina ar fi fost acaparată de sfera economicului într-un moment secund în raport cu dezvoltarea sa este lipsită de relevanță. Întreaga sferă socială și politică a modernității gravitează în jurul muncii și al vieții ca resort ultim al producției. Din această situație decurge statutul de produs de consum aflat pe piață al corpului și, în general, al vieții. Această posibilitate era de la bun început înscrisă în emergența medicinei ca orizont dominant al politicii moderne începînd cu secolul al XIX-lea.

De asemenea, faptul că, în ziua de azi, cezurile sînt mai degrabă economice decît biologice își găsește explicația tot aici. Nu este vorba atît despre o deplasare dinspre natura biologică a diferențelor sau distincțiilor din cuprinsul obiectului politicii, cît despre ieșirea la iveală a ceea ce se afla dintr-un început înscris deși implicit în constituția de lume a modernității.

În această mutație se deplasează în egală măsură și proiecțiile sau orizonturile de înțelegere. Mai precis spus, concepția umanității care constituie cadrul disciplinei moderne se articulează pe o idee a individualității, în vreme ce în această nouă formă de politică, umanitatea este concepută ca specie. Viața este de acum înainte nu atît obiect de interes juridic cît, mai degrabă, o problemă care nu poate fi pusă și rezolvată altundeva decît într-un orizont biologic.

¹⁶ Michel Foucault, *Biopolitică și medicină socială*, trad. rom. de Ciprian Mihali, Idea, Cluj, 2003, p. 77.

¹⁷ *Ibidem*, p. 77. "Medicina s-a dezvoltat la sfîrșitul secolului al XVIII-lea din motive economice."

Instrumentul puterii care corespunde acestei concepții a vieții devine normalizarea, o regulă generală pentru specie. Ceea ce se schimbă este însăși scara la care se lucrează; populația care vine să înlocuiască corpul¹⁸, durata lungă care înlocuiește perioada scurtă, colectivul care se substituie individualului, toate acestea constituie o serie de elemente care alcătuiesc transformarea care se produce în istoria occidentală modernă. Nivelul propriu bioputerii este globalul. Elementul care se cere a fi transformat nu este de această dată particularul sau individualul. Intervenția vizează acum procesele generale care sînt proprii speciei, populației ca și corp-specie.

Faptul că bio-politica operează în mod strategic și constitutiv cu statistici, cu algoritmi de calcul (operații extinse și asupra a ceea ce, în principiu, este incalculabil), cu mecanisme de regularizare a aleatorului¹⁹, este semnul că temeiul emergenței acestor practici îl constituie raționalitatea calculatorie, instrumentul și orizontul Occidentului modern. Raționalitatea economică este structural orientată înspre un clacul indefinit sau universal. Dominația globală și un control din ce în ce mai strîns sînt înscrise în însuși proiectul pe care modernitatea își propune să îl realizeze ca istorie. Trebuie controlat și securizat totul, trebuie extirpată orice exterioritate pentru care proiectul să se poată dezvolta fără discontinuități, fără piedici. Modernitatea impune așadar o omogenizare a lumii și a experiențelor lumii sub semnul producției și al dominației generalizate. Nu împlinitor, atunci cînd formulează problema raporturilor dintre viață și guvernare, Foucault ajunge să se intereseze de mobilizarea totală a posibilului (resurse minerale și resurse organice) precum și de planificarea unei economii de război sau a unei economii care nu se mai distinge de război²⁰.

Însă, din această constituție a bio-politicii ca normalizare a vieții ca fapt biologic universal, survine un paradox redutabil, legat de moarte și de posibilitatea de a ucide. Dacă bio-puterea înseamnă luarea în posesie a vieții ca viață, a omului ca ființă vie, cum stau atunci lucrurile cu crima, cu războiul, cu actul de a ucide? Moartea ca efect al puterii suveranului în perioada clasică afectează o viață determinată. Moartea pe care o dezlănțuie bio-puterea afectează însă viața în general, viața ca viață a speciei.

Paradoxul cel mai frapant rezidă în faptul că, în orizontul bio-puterii, moartea a devenit vitală. Faptul că istoria occidentală dominată de bio-politică este o lungă istorie de crime, de sânge și de războaie, nu contrazice în nici un fel angajamentul pozitiv al acestei puteri care își dă ca sarcină primară sau primordială viața. Paradoxul nu are aici forma simplă a unei contradicții logice sau a unei inconsistente, și ar fi profund insuficient să fie considerat astfel. Problemele pe care le ridică moartea țin tocmai de acest paradox, mai degrabă decît de emergența vreunei morale mai eficiente a viului. În aceste condiții, supraviețuirea devine miza primordială, în mai mare măsură decît viața în sine.

¹⁸ Distincția dintre pregnanța individualității și aceea a masei poate fi formulată și altfel, în termeni de *anatomo-politică* și de *bio-politică*, referenții ultimi fiind corpul și, respectiv, populația. În trecerea dintre cele două tipuri de politică, noțiunea de populație înlocuiește vechiul concept de corp, populația devenind noul corp, colectivul, globalul. O noțiune precum populația concentrează în fascicul toate axele care se încrucișează pentru a forma noul spațiu al bio-puterii. Deciziile politice nu mai privesc corpul individual ci corpul social (productiv) în globalitatea sa. Procesele globale (longevitatea, mortalitatea și natalitatea) nu sînt propriul corpului individual ci ale unui corp colectiv sau generic.

¹⁹ M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 193-194.

²⁰ Michel Foucault, *Biopolitică și medicină socială*, *op. cit.*, p. 117 Desigur, este cu totul improbabil ca poziția liberală care denunță în guvernarea excesivă o iraționalitate să fie adecvată. Dimpotrivă, potrivit criteriilor raționalității moderne dominante, doar acest exces sau această infinitizare satisfac exigențele rațiunii universal aplicabile.

Crimele și catastrofele provocate de bio-putere nu trebuie considerate ca niște accidente exterioare care ar lăsa neatinsă o esență profundă și securizată sau securizantă. Crima se înscrie ca posibilitate în structura intimă a bio-puterii; această remarcă nu înseamnă, desigur, afirmația potrivit căreia bio-puterea se reduce la o tehnologie criminală. Pe de altă parte, faptul că o asemenea posibilitate nu se manifestă decât la limitele acestor actualizări nu trebuie să ne inducă în eroare²¹. Nu este vorba despre un accident periferic, ne-specific, fiindcă stă în logica însăși a limitei să se manifeste posibilitățile extreme ale centrului. Nu avem aici nimic de genul unei reglementări sau al unei constrângeri morale. Pentru a putea asigura și prelungi viața, puterea astfel determinată este constrânsă să ia în posesie viața în principiul ei. Or principiul este întotdeauna neutru, ceea ce face în definitiv ca aceste contrarii – puțința de a face să trăiască și de a trimite la moarte – să fie composable.

Spuneam mai înainte că, în orizontul unei politici întemeiate pe confundarea națiunii cu nașterea, a subiectului politic cu individul născut în cuprinderea unui anumit teritoriu, se deschide posibilitatea de a vedea în politica inter-națională o politică rasistă. Foucault însuși formulează tema rasismului, îndeosebi pentru a căuta rezolvarea tensiunilor înscrise în biopolitică (deși, mai riguros, ar trebui remarcat faptul că tema bio-politicii este formulată în contextul analizei războiului dintre rase). Sau, mai precis spus, pentru a atenua tensiunile sale interne, bio-puterea introduce rasismul ca operator de legitimitate și de coerență ideologică. Rasismul este aici investit cu un nou tip de funcție, devenind mecanism al puterii statale. Viața ca atare, viața în dimensiunea sa biologică, dacă putem spune astfel, este nediferențiată politic sau axiologic. Prin urmare, dacă ar fi consecventă cu programul său fondator – care, să reamintim, constă în luarea în grijă a vieții ca viață –, bio-politica nu ar putea opera nici o distincție, nici o ierarhizare, nici o separație între un interior și un exterior. Sarcina și funcția rasismului constau în inserarea unei sciziuni sau a unei cezuri în câmpul vieții în general luate în posesie de către putere²². Rasele nu sînt nimic altceva decât produsul acestei cezuri biologice pe care o operează bio-puterea, rezultatul discriminării speciei pe care o va fi luat în posesie, în vederea propriei sale posibilități de funcționare. Politicul ar fi astfel tocmai instanța însărcinată să opereze această discriminare și deci să realizeze imperativul a ceea ce am putea numi *transcendența biologică*. Cum să decidem cu privire la viață? Puterea trebuie să-și aproprieze viața pentru a decide în ceea ce o privește, pentru a putea dispune de ea. Această apropiere nu este echivalentă cu cea pe care o opera dreptul suveran care făcea recurs la monarh ca reprezentant al transcendenței divine. Bio-puterea decide cu privire la viață în numele vieții și al purității sale, ceea ce este evident în toate formele particulare de rasism. În alți termeni, bio-puterea funcționează într-un mod dihotomic, distingînd astfel între viața care trebuie să trăiască și viața care trebuie să moară, identificînd și izolînd, cu termenii lui Agamben, o viață care nu merită să trăiască. Legitimarea pe care o revendica suveranitatea clasică trecea prin ordinea creației (analogia dintre suveran și creator) în vreme ce, în cazul bio-puterii moderne, legitimarea se face în ordinea păstrării și a întreținerii.

Introducerea rasismului de stat marchează, pe de altă parte²³, un fapt deosebit de important, acela că războiul intră el însuși în sfera biologicului – la fel ca și crima, de altfel. Instaurarea paradigmei bio-puterii echivalează cu o anume biologizare a lumii; politicul care va fi luat în sarcina să viața în dimensiunea ei biologică este reglementat de exigențele specifice ale acesteia. Dușmanul este virusul sau orice altă amenințare de infectare, de boală sau de degenerare biologică. Nu este poate lipsit de interes să remarcăm faptul că noile arme de distrugere în masă sînt cele biologice, care nuucid formațiuni armate, ci viața ca

²¹ Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, op. cit., p. 248.

²² Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, op. cit., p. 249-250.

²³ *Ibidem*, op. cit., p. 250.

atare, în orice formă. Înțelegem acum de ce, de acum înainte, oponenții care se înfruntă sînt angajați într-un război al raselor. În orizontul dominat de bio-putere, funcția ce revine rasismului este de a justifica mobilizarea morții și de a disimula paradoxul care constă în suprimarea vieții în numele vieții.

Această discuție despre raportul bio-politic dintre războiul modern și rasismul de stat deschide înspre o problematică profund neliniștitoare pentru prezentul nostru politic, adică în epoca în care războiul devine paradigma dinamicii și a organizării sociale. Încercînd să surprindă trăsătura determinantă a timpurilor moderne, Ernst Jünger reperează efectuarea concretă a mobilizării totale în economia de război, în care războiul devine tot mai mult "un gigantic proces de muncă" și în care munca modernă este racordată la activitatea militară²⁴. Ceea ce ne-ar îndreptăți să presupunem că, prin această alianță dintre război și economie, caracterul rasist al primului este transferat și celei de-a doua. Se formulează așadar sarcina urgentă a unei analize a posibilului caracter rasist al economiei, în detaliile căreia nu putem intra însă aici.

Tensiunile interne precum și deplasările constitutive nu rămîn fără efect în planul constituirii discursului bio-politic; mai precis, acest discurs se întemeiază în mod structural pe resursele ideologice ale științificității biologice a secolului XIX. Acesta este cazul evoluționismului pe care l-am putea considera drept un caz paradigmatic pentru modul în care se produc influențele sau întrepătrunderile politicii și biologicului. Există o întregă dimensiune metaforică a discursurilor politice care ar putea să ne indice înrudirea complice stabilită între acestea și discursurile biologice. Dintr-un alt punct de vedere, am putea considera aceste înrudiri drept semnele omogenizării despre care a fost vorba mai sus.

Instaurarea și dezvoltarea acestei paradigme a bio-puterii trebuie să fie gîndite în originea lor, adică în raportul lor esențial cu modernitatea sau, într-o perspectivă mai degrabă procesuală decît substanțială, cu modernizarea. A lua în posesie viața ca fapt biologic, inserarea ei în producția economică, producerea și suprimarea vieții înseși presupun sensul pe care modernitatea îl desfășoară în și ca istorie. În vederea decelării acestui sens, elementul decisiv se anunță a fi raportul pe care modernitatea îl întreține cu posibilul. Pentru ea, posibilul nu este nimic altceva decît un real ne-actualizat și deci de actualizat, ceea ce indică faptul că posibilul se află în posesia subiectului și, deopotrivă, faptul că actualizarea este dependentă de voință (ceea ce, în alte limbaje, am putea rescrie ca voință de putere sau ca voința de voință). În ocurență, viața nu mai ține de un posibil indecidabil și improductibil – transcendența divină sau spontaneitatea naturală – așa cum era cazul pentru tradiția premodernă; posibilitatea vieții este apropiată de către știință și deci de către putere. Mai precis de tehnosciență, în măsura în care, de la bun început, cunoașterea este putere de a produce și producție ca atare. Tocmai în acest fel tehnica poate dispune de viață.

Bio-politica înțeleasă ca putință de a face viața să trăiască, adică de a produce viața și condițiile de menținere și de intensificare ale vieții, aparține unui regim metafizico-economic al producției, sau, în versiunea detaliată a acestei notații, al auto-re-producerii al cărui principiu fondator poate fi rezumat prin organizarea și planificarea totală a realului în întregime²⁵.

²⁴ Ernst Jünger, *L'Etat universel suivi de La Mobilisation totale*, trad. fr. de Henri Plard & Marc B. de Launay, Gallimard, 1990, p. 107 și urm.

²⁵ Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée*, Éditions de Minuit, 1964, în special capitolul "Le mythe médical": "Să fie oare fără sfîrșit domnia producerii omului de către om, a producerii umanității omului, această domnie în sinul căreia, lumea nu este decît ceea ce se dezvăluie activității producătoare a omului?" *Op. cit.*, p. 249.

TEHNOLOGIA CORPURILOR ȘI POLITICA

RALUCA ARSENIU

ABSTRACT. L'intérêt de cette étude est de rendre évidente, tout en partant des écrits de Michel Foucault, l'implication des corps dans les structures politiques, leurs manipulations et investissements. La discipline, l'examen et le châtiement des corps correspondent à un exercice du pouvoir de plus en plus penché sur les structures biologiques. Les rapports de forces manifestent subversivement leur influence au niveau micro et macrostructural et imposent ainsi une sémiotique du contexte social. La biopolitique va de pair avec la mécanique du pouvoir qui normalise, homogénéise et hiérarchise les individus. La présentation de la technologie éthique et politique du corps favorise la décodification des rapports de pouvoir et des relations sujet-objet, mettant en scène une véritable herméneutique de la pensée moderne.

Interesul eseului de față este de a reliefa, pornind de la scrierile lui Michel Foucault, implicarea corpurilor în structurile politice, manipularea și investirea lor. Disciplinarea, examinarea și pedepsirea corpurilor corespunde unui exercițiu al puterii, din ce în ce mai aplecate asupra structurilor biologice. Raporturile de forțe își manifestă subversiv influența la nivel micro și macrostructural, impunând o semiotică specifică contextului social.

Corpurile umane sînt investite de relațiile de putere și de cunoaștere ce le transformă în obiecte ale cunoașterii; aceste relații au ca puncte de sprijin un ansamblu de elemente materiale și de tehnici ce constituie un adevărat "corp politic". Atunci cînd diagrama puterii abandonează modelul suveranității pentru a oferi un model disciplinar, atunci cînd devine "bio-putere" sau "bio-politică" a populațiilor (vizînd gestionarea vieții), viața însăși devine noul obiect al puterii.

În relație cu corpul există atît o cunoaștere, o dominare a forțelor proprii (deosebită de capacitatea de a le învinge), cît și o știință, ultima ocupîndu-se cu studiul funcționării acestuia. Toate aceste trei direcții de manipulare a contingentului formează *tehnologia politică a corpului*. Aparatele de stat și instituțiile pun în joc o *microfizică a puterii*, ce își constituie validitatea prin plasarea între marile mecanisme socio-politice (ce o generează, de altfel) și corpurile ca atare, cu materialitatea și forțele lor proprii.

Corpul este implicat în cîmpul politic, raporturile de putere acționînd asupra lui și impunîndu-i o integrare imediată. Investirea politică a corpului – obligat să muncească, manipulat, metamorfozat în semnificantul puterii – este legată nu numai de implicarea socială și morală, ci mai ales de utilitatea lui economică. Trupul este investit cu raporturi de putere și dominație tocmai în calitatea sa de forță de producție; totuși, constituirea sa ca forță de muncă nu este posibilă decît dacă este parte a unui sistem de aservire (chiar nevoia este un instrument politic organizat, manipulat și întrebunțat în sensul conservării și sporirii puterii).

Trupul a fost supus unui adevărate politici, puterea asupra vieții dezvoltîndu-se începînd cu secolul al XVII-lea. Primul pol a fost centrat pe trupul-mașină; dresarea trupului, potențializarea aptitudinilor, extorcerea forțelor sale caracterizează disciplina ce ar

putea fi numită *anatomo-politica trupului uman*. La mijlocul secolului al XVIII-lea apare o *bio-politică a populației*, centrată pe trupul-specie, pe trupul străbătut de mecanica viului și slujind drept suport proceselor biologice. Biologicul trece parțial în câmpul de intervenție a puterii și de control al cunoașterii; în acest context, bio-politica semnifică ceea ce face să intre viața și mecanismele sale în domeniul calculelor explicite și face din puterea-cunoaștere un agent de transformare a vieții umane. Prin urmare, omul modern este o creatură prin a cărei politică este pusă în discuție viața sa ca ființă vie.

Prin disciplinarea trupului ia naștere o artă a corpului omenesc ce nu urmărește doar perfecționarea deprinderilor sau numai accentuarea așezării acestuia, ci formarea unui raport care, prin intermediul aceluiași mecanism, să-l facă cu atât mai ascultător cu cât este mai util și invers. Această "anatomie politică" este în același timp o "mecanică a puterii"; totodată, disciplina disociază puterea de corp în dublu sens: pe de o parte, exploatarea economică separă forța de produsul muncii, iar pe de altă parte, disciplina stabilește la nivelul corpului o corelație aptitudine-dominare (raportul coercitiv este direct proporțional, dominația majorată inducând efectivitate crescută).

Conform analizei foucauldienne, disciplina produce, pornind de la controlul exercitat asupra corpurilor, patru tipuri de individualitate sau un tip de individualitate dotat cu patru caracteristici: o individualitate celulară (grație jocului repartizării spațiale), organică (din codificarea activităților), genetică (cumularea timpului) și combinatorie (compunerea forțelor). Disciplina folosește patru mari tehnici pentru a obține acest tip de individualitate: construiește tablouri, prescrie manevre, impune exerciții și organizează tactici (ca formă supremă a practicii disciplinare). Indivizii sînt, în același timp, obiecte și instrumente ale exercitării puterii.

Succesul puterii disciplinare se datorează folosirii de instrumente simple: controlul ierarhic, sancțiunea normalizatoare și combinarea acestora într-o procedură specifică – examinarea. Datorită tehnicilor de supraveghere, "fizica" puterii, angrenarea corpului se face după legile mecanicii și ale opticii, fără a recurge, în principiu, la forță și violență: puterea pare cu atât mai puțin "corporală" cu cât este mai "fizică". Problema care se pune este cea a organizării multiplului, a dotării cu un instrument cu ajutorul căruia multiplul să fie parcurs și luat în stăpînire; pe scurt, avem de-a face cu problema impunerii unei ordini. Tactica disciplinară se situează pe axa ce unește singularul de multiplu și constituie condiția de bază pentru controlul și utilizarea unui ansamblu de elemente distincte: fundamentul unei micro-fizici a unei puteri numite de Foucault "celulară".

Formele de disciplină marchează momentul în care are loc răsturnarea axei politice a individualizării; aceasta din urmă este maximă în zona unde se exercită suveranitatea și în regiunile superioare ale puterii. Pe măsură ce puterea devine anonimă și funcțională, cei asupra cărora se exercită tind să fie tot mai puternic individualizați (fără a se face referire la natura subiectului): prin forme de supraveghere, de respectare a normelor, prin măsurători comparative ce au "norma" ca referință, nu prin genealogii ce stabilesc înaintașii ca puncte de reper. Într-un astfel de sistem de disciplină, copilul este mai individualizat decît adultul, bolnavul mai mult decît omul sănătos, nebunul și delicventul mai mult decît individul normal.

Disciplinarea corpului și docilizarea acestuia se realizează și prin controlul activității zilnice a indivizilor. Această constrîngere cuprinde mai multe etape: programul zilnic de activitate prin care se stabilește un ritm, reglîndu-se ciclurile de repetiție; elaborarea temporală a actului prin care se definește un fel de schemă anatomo-cronologică a comportamentului corporal, actul fiind descompus în elemente (timpul pare că pătrunde în corp, iar o dată cu acest

timp – toate tipurile de control minuțios ale puterii); corelarea corpului cu gestul (un corp disciplinat este suportul unui gest eficient); articularea corp-obiect, disciplina definind raporturile pe care corpurile trebuie să le întrețină cu obiectul pe care îl mînuiește (codificarea instrumentală a corpului conduce la constituirea unui complex corp-armă, corp-instrument, corp-mașină); utilizarea exhaustivă (corpul devine manipulat de autorități, fiind mai mult al exercițiului decît al fizicii speculative). Puterea disciplinară are drept corespondent o individualitate nu doar analitică și celulară, ci și naturală și organică.

Disciplina nu mai este doar o artă ce repartizează corpurile, extrăgînd din acestea timp, ci trebuie să compună forțele în vederea obținerii unui aparat eficace. Corpul individual devine un element ce poate fi mișcat, așezat, pus în relație cu alte elemente, constituindu-se ca piesă a unei mașini multisegmentare. Activitatea individului disciplinat trebuie susținută prin ordine, a căror eficiență se bazează pe concizie și claritate; corpul este astfel plasat într-o lume de semnale, cărora le corespunde, asemenea condiționatului reflex pavlovian, un răspuns obligatoriu și numai unul: tehnica aceasta de dresaj exclude orice tip de reprezentare și orice protest.

Disciplina normalizează, omogenizează, ierarhizează, dresează. Formele de disciplină stabilesc o "infrapenalitate" legată de timp (întîrzieri, absențe), de activitatea propriu-zisă (neglijență, lipsă de zel), de comportament (impolitețe, nesupunere), de discurs (vorbărie, obrăznicie), de corp (poziții "incorecte", gesturi nepotrivite, murdărie), de sexualitate (lipsă de pudoare și indecență). Fiecare subiect în parte este prins într-o universalitate sancționabilă și care poate, la rîndu-i, sancționa.

În perioada contemporană asistăm la o extindere a panoptismului, regăsit în instituțiile care elaborează o știință a "corectării" corpului: școala, cazarma, spitalul, atelierul, precum și prin instituția modernă a fiscalității, azilele psihiatrice, fișierele și băncile de date privind populația, televiziunea cu circuit închis etc. (*Dits et Ecrits, II, 728-729*). Totuși, societatea modernă reacceptă o marjă de ilegalism și amenajează un fel de spațiu liber pentru delincvenți; societatea realizează că este mai rentabil să îi supraveghezi decît să-i pedepsești, produce și menține un mediu delincvent, pe care îl organizează și îl exploatează – banii din prostituție, alcool, droguri sînt recuperați; delincventul devine complicele și ajutorul poliției, închisoarea ajungînd chiar locul în care statul își recrutează slujitorii.

Examinarea este reperul de inteligibilitate în exercitarea puterii. Dacă puterea disciplinară se manifestă invizibil, celor docilizați (*sujets*) li se impune un principiu de vizibilitate obligatorie, ei sînt cei ce trebuie văzuți. Examinarea face ca subiecții (în sensul înțelegerii lui *sujet* pornind de la *assujetissement*) să fie obiectivați, priviți și examinați telescopic. Ei i se asociază o semiotică a puterii punitive.

Arta de a pedepsi este corelată cu arta reprezentării, faptul înscriindu-se într-o adevărată "mecanică naturală". În pedepsire, suportul exemplului îl constituie lecția, discursul, semnul descifrabil, punerea în scenă și dispunerea sub formă de tablou a moralității publice; în societatea modernă, discursul devine vehiculul legii, principiul constant al recodificării universale.

În *A supraveghea și a pedepsi*, Michel Foucault inventariează "regulile" de bază pe care se sprijină semiotica cu care se încearcă înarmarea puterii punitive: *regula cantității minimale* (o crimă e comisă pentru că aduce avantaje), *a identității suficiente* (corpul este eliminat ca subiect al pedepsei, dar nu neapărat și ca element de spectacol și de reglementare exemplară), *a efectelor laterale* (pedeapsa trebuie să aibă efectele cele mai profunde asupra tuturor celorlalți care nu au comis infracțiunea), *a deplinei certitudini* (pentru fiecare crimă să fie asociată o pedeapsă determinată), precum și regulile *adevărului*

comun (pînă la demonstrarea culpabilității, individul trebuie considerat nevinovat, iar omul legii nu mai poate fi stăpînul propriului său adevăr) și *a specificării optimale* (impune necesitatea individualizării pedepselor). Faptul că vina și pedeapsa comunică între ele și sînt intim legate în exercitarea economică a puterii punitive nu este consecința vreunei legi a talionului admise tacit, ci efectul mecanicii puterii care se manifestă nemijlocit asupra corpurilor, determinînd prin exaltările fizice înșăși consolidarea puterii.

Un alt aspect al acestei semiotici punitive este coordonarea manipulării trupului cu ideea pedepsirii lui în cazul nerespectării normelor morale, civice și religioase de stăpînire a sinelui; este vorba aici și despre instituirea pedepselor corporale nu numai pentru săvîrșirea păcatelor intime, în speță confesate preotului, ci și pentru delictе de tot felul (cf. *A supraveghea și a pedepsi*). Dacă în Antichitate asistăm la instituirea unei economii a practicilor plăcerii, de-a lungul istoriei se modifică direcționarea constrîngerilor ducînd la o "economie a puterii"; faptul este evident începînd cu secolul al XIX-lea, prin eliminarea suplicului penal și a ritualului organizat în vederea stigmatizării victimelor și a manifestării puterii punitive.

Pînă în secolul al XVIII-lea, penitența se aplica subiectului individual, ridicat la rangul de exemplu pentru comunitate, în vederea înfricoșării acesteia și transmiterii mesajului unei autorități incontestabile și imbatabile; trupul era obiect al spectacolului punitiv, individul era subiect – exemplu pe de o parte al greșelii particulare și personale, iar pe de altă parte al puterii ce se exersa la exterior pentru domolirea interiorului (interpretat ca aspect intrinsec uman, dar și drept componentă socială). La începutul secolului al XIX-lea, sobrietatea punitivă era deja instalată, presupunîndu-se că legea se aplică nu atît unui corp real, susceptibil de durere, cît unui subiect juridic, ce ar deține, printre drepturile sale, și pe acele de a exista. De la economia plăcerilor, integrabilă într-o ordine ontologică și etică, se translatează problema la o economie a drepturilor cetățenești suspendate, de factură preponderent politică. Se observă o coerență evolutivă pînă la limita absurdului: morala se transformă în corijare, imperativul în categoric, pedeapsa în "utopie a pudorii judiciare", deoarece delincvenților condamnați la pedeapsa finală li se va lua viața fără a permite răului să se simtă, injectîndu-li-se tranchilizante. Transfigurarea opiniilor despre păcat și pedeapsă impune consecințe durabile mai curînd asupra vieții înșeși decît asupra trupului; vechea morală se caracteriza prin modelarea exemplară a corpului, în timp ce noua orientare a actului punitiv semnifică reducerea suferințelor atroce la pedeapsa capitală strictă.

Pedeapsa ce limitează fascinația schingiuirii corpului la strictețea efectului final presupune modelarea individului într-un subiect controlat nu doar de afirmația de vinovăție, ci și un complex științifico-juridic. Judecata înșăși include necesitatea stabilirii adevărului și autorului unei crime. Noua manipulare a trupului corespunde unui nou regim al adevărului, în practica puterii punitive implementîndu-se un domeniu de cunoaștere, precum și tehnici și discursuri "științifice". De aceea consideră Foucault că o genealogie a actului complex științifico-judiciar pe care se sprijină puterea include o istorie corelativă a sufletului modern și a unei noi puteri de a judeca.

Problema pedepsei se relaționează cu o hermeneutică a subiectului-actor al păcatului. Metodele punitive reprezintă tehnici dotate cu propria lor specificitate, ivite dintr-o matrice comună, printr-un proces de constituire "epistemologico-juridică", ce determină situarea tehnologiei puterii la originea atît a umanizării penalității, cît și a cunoașterii omului. Faptul cel mai important este că *trupul însuși este investit de raporturile de putere*. În consecință, *schitărea tehnologiei etice și politice a corpului* permite decodarea unei *istorii comune a raporturilor de putere și a relațiilor obiect-subiect*.

Ispita puterii, a controlului și a pedepsirii se manifestă nu numai în stabilirea unui cod social specific, dar și prin controlul iminent exprimat asupra "devianților". Deși laxitatea economiei plăcerilor este din ce în ce mai amplă, tehnicile ce urmăresc dinamica coresponzătoare denotării codului se structurează în jurul considerării deviantului ca dușman public, al tuturor. Acesta cade în afara pactului social, se descalifică din ipostaza de cetățean. Deviantul depinde de obiectivarea științifică și de "tratamentul" subsecvent; totodată, controlul asupra consecințelor puterii punitive impune prescrierea de tactici de intervenție asupra tuturor devianților posibili, prin punerea în circulație a unor serii de reprezentări și de semne, dar și prin instituirea unui cadru de adevăr și certitudine. Se observă astfel că raportul de putere care subîntinde activitatea punitivă este dublat, datorită mecanismelor judiciare, de *o relație de obiect*, ce include atât practica intimă aberantă, cât și deviantul ce trebuie interpretat după criteriile specifice; trebuie precizat însă că relația de obiect, adică obiectualizarea vinei și stigmatizatului ia naștere de la nivelul tacticilor puterii și al direcționării exercitării acesteia.

În epoca actuală, de reedificare a lui *homo oeconomicus*, pedeapsa nu are sens decât prin raportare la o ameliorare posibilă și la o utilizare economică a deviațiilor readuși pe "calea cea bună". Îndreptarea individuală trebuie să asigure procesul de recalificare a individului ca subiect de drept, prin întărirea sistemelor de semne și a reprezentărilor pe care acestea le pun în circulație. Corpul și sufletul, ca principii ale comportamentului, formează elementul propus acum intervenției punitive; avem a face cu o manipulare calculată a individului.

Corpul, imaginația, suferința, sufletul ce se cer respectate prin instituirea economiei plăcerilor nu sînt ale ființei individuale (ce trebuie corijată), ci ale oamenilor ce subscriu contextului social. Totuși ceea ce trebuie calculat și menajat sînt efectele inverse ale cenzurii, ale economiei plăcerilor asupra societății care judecă și asupra puterii pe care aceasta pretinde că o exercită. Puterea investeste trupul, dar sufletul, în ipostaza de corelativ, este un element al dominației pe care puterea o exercită asupra corpului; sufletul este, în același timp, efect și instrument al unei tehnologii și anatomii politice, păstrîndu-și, dintr-o perspectivă sofistic-modernă, caracterul de închisoare a trupului. Acest suflet real, dar necorporal, nu este o substanță, ci elementul în care se proiectează efectele unui anumit tip de putere și referința unei cunoașteri. În reflecția metafizică asupra legăturii dintre corporalitate și putere (subînțelegînd și rentabilitatea trupului și cunoașterea aferentă), conceptul de suflet se deosebește de ideologia teologic creștină, fiind în principal produsul procedurilor de constrîngere, supraveghere și pedepsire.

În paralel cu un susținut efort de adaptare a mecanismelor de putere la o tendință subtilă de dirijare a corporalității, se dezvoltă o nouă concepție despre putere: pozitivă, extraterritorială, puterea este exercițiu, funcționează simultan la nivel macro și micro, fiind inseparabilă de cunoaștere și caracterizîndu-se prin istoricitate (cf. Foucault). Puterea produce permanent contraputere, generînd pretutindeni unde se exercită rezistență, manifestată cel mai adesea printr-o luptă oarbă, amorală. Delocalizată și potențial ubicuă, puterea se dovedește esențial strategică, acest fapt ducînd la răsturnarea ipotezei marxiste despre lupta de clasă: puterea este exercitată, mai curînd decât deținută. Microfizica puterii definește acest exercițiu plener, evidențiat prin coexistența, alături de puterea de stat, a focarelor regionale de putere.

Microfizica puterii are la bază principiul ce afirmă că puterea nu poate fi concepută ca o proprietate conservabilă sau transferabilă, ci ca o strategie; puterea se exercită mai curînd decât se posedă. Deleuze asimilează conceperea puterii din perspectiva foucauldiană cu "gîndirea din afară" ("pensée du dehors"); el explicitează faptul că puterea semnifică un raport

de forțe, prezentînd totodată relația de presupuziție reciprocă dintre *savoir* și *pouvoir*. Puterea produce cunoaștere, cele două implicîndu-se reciproc și direct; nu există relație de putere fără constituirea corelativă a unui cîmp de cunoaștere, după cum nu există nici cunoaștere care să nu presupună și să genereze relații de putere. Prin urmare, se poate vorbi, în descendență foucauldiană, despre un concept convergent: puterea-cunoașterea. Subiectul care cunoaște, obiectele de cunoscut și modalitățile de cunoaștere sînt efecte ale implicațiilor fundamentale ale puterii-cunoaștere și ale transformărilor lor istorice. În *A supraveghea și a pedepsi*, Michel Foucault consideră că nu activitatea subiectului cunoașterii produce cunoștințele, ci puterea-cunoaștere, procesele și metamorfozările ce o străbat determinînd formele și domeniile posibile ale cunoașterii.

Între cele două concepte (*savoir* și *pouvoir*) există o diferență de natură și de eterogenitate; dacă cunoașterea vizează structurile formate și formalizate, puterea este diagramatică (diagramatismul foucauldian, ca prezentare a raporturilor pure de forțe, este analog schematismului kantian). Puterea este ireductibilă la cunoaștere, prima fiind exercițiu, a doua –reglementare. Esențiale pentru economia internă a sistemului micropolitic foucauldian, termenii de *savoir* și *pouvoir* sînt reluați de comentariul deleuzian prin diferența stabilită între exterioritatea propriu-zisă, real-palpabilă, și exterioritatea imanentă, acel *dehors* non-reprezentabil, specific oricărei relații imaginabile. În *Arheologia cunoașterii*, exterioritatea este o formă, reprezentată de *savoir*, în dublă ipostază: de lumină (*voir*) și limbaj (*parler*): puterea, în raport cu cunoașterea, produce adevăr, în măsura în care facilitează vederea și cuvîntul: "en tant qu'il fait voir et fait parler" (cf. Deleuze). A-formalul privește exclusiv forța (*dehors* este numele exclusiv pentru *pouvoir*). Dacă forța este mereu în raport cu alte forțe, acestea trimit în mod necesar la un dincolo ireductibil, a-formal, alcătuit din distanțe indecompozabile, prin care orice forță acționează asupra alteia.

Raportul de forțe este forma miniaturizată a diagramei puterii. Fiecare raport presupune un dominat și un dominator, reluîndu-se astfel parțial relația hegeliană sclav-stăpîn. Pentru ca două forțe să fie într-un raport este necesar ca una să fie vădit afirmativă, să-și încrusteze asupra celeilalte puterea de dominație într-un act energetic de afirmare a vieții. Raportul de forțe este din principiu un fapt pozitiv, deoarece favorizează producerea unui efect nou, astfel încît rolul negativității dispăre. Din acest motiv, putem considera pozitivitatea puterii drept o încercare de reabilitare a nihilismului, pe filieră nietzscheeană: negativitatea pozitivului, iar nu hegeliana pozitivitate a negativului.

Diagrama puterii provine dintr-un *dehors*, ce nu trebuie confundat el însuși cu o diagramă, ci privit doar ca deschidere. Raportul de forțe nu este suficient pentru a crea o dialectică, căci el implică o diferență de perspectivă ce trebuie interiorizată. În limbaj deleuzian, exterioritatea fiecărei relații se traduce printr-o transcendență asimilabilă cu planul de imanență. Cu alte cuvinte, orice este dincolo de mine îmi este transcendent mie; raportul pe care îl stabilesc cu acest dincolo este, invariabil, unul transcendențial, dar tocmai în măsura în care raportul definește o relație imediată între gîndire și dincolo, se definește printr-un plan de imanență. Acest plan nu presupune nimic în afara exteriorității, fiind atît provocarea esențială a gîndirii (survenirea acelu dincolo activează gîndirea), cît și limita ei extremă (fiind un altceva absolut, este imposibil de gîndit a priori).

Concepția foucauldiană despre politică a făcut obiectul mai multor critici sau dispute, una dintre cele mai cunoscute fiind cea dintre Foucault și Habermas¹. Rorty, Walzer, Taylor și Habermas fac parte din grupare de filosofi care denunță "uluitoarea unilateralitate" a lui Foucault, cauzată de faptul că istoria foucauldiană a formațiunilor puterii ce au format subiectivitatea modernă filtrează toate aspectele în care erotizarea și internalizarea naturii subiective au însemnat un câștig în libertate și expresie. Habermas îi reproșează lui Foucault relativismul, prezentismul și criptonormatismul; filosoful francez s-ar face vinovat de negarea universalilor, de implicarea normelor critice care nu se pot justifica (tocmai pentru că justificarea ar trebui să facă apel la universalii) și de subminarea noțiunii de "critică" prin conceptul de "putere". Habermas insistă asupra noțiunilor de raționalitate, încercând să întemeieze obligația morală și instituțiile sociale pe ceva universal uman; filosoful se referă la universalii ca "stand-ins", adică constructe interioare unei perioade; astfel se conturează și definiția modernității ca etapă ce trebuie să-și creeze normativitatea plecând de la sine. Critica lui Habermas se lovește însă de unele impedimente, căci universalii sînt și ele istorice (Deleuze), iar prezentismul nu implică relativismul, dacă aceasta semnifică o negare a priori a universalilor.

O altă critică susținută vine din partea lui Richard Rorty², care consideră opera foucauldiană drept o expresie actuală a unor tendințe romantice de auto-depășire și auto-inventare, ce-l determină pe autor să echivaleze identitatea morală și autonomia privată. Concepția foucauldiană eronată asupra politicii este cauzată, după Rorty, de proiectarea propriei căutări de autonomie în spațiul public, la această provocare cedînd și Nietzsche și Heidegger. Foucault eșuează în folosirea ambiguă a termenului "putere" în sens peiorativ și în sens descriptiv, neutru. Încercarea de a găsi un corespondent politic public al căutării private l-au condus pe Foucault la un evasi-anarhism (Rorty), la refuzul de a fi "complicele puterii", chiar și atunci cînd aceasta își pierde caracterul opozițional (prin maxima distribuire); această atitudine este periculoasă pentru societate, argumentează Rorty, deoarece poate conduce la fantezii de genul celor ale lui Hitler și Mao. Dacă Platon considera că omul este emblematic pentru societate, Foucault, dimpotrivă, crede că subiectivitatea umană este un produs contingent al unor forțe existente în mod contingent, drept pentru care toate instituțiile sociale sînt la fel de nejustificabile, exercitînd toate o "putere normalizatoare". Foucault ar putea fi însă recuperat de mentalitatea ironică liberală, căci sentimentul subiectivității umane ca un cumul de contingente lipsit de centru (de tipul celui susținut de Foucault, Dewey sau Nietzsche) este compatibil cu orice politică.

Inventarierea citorva critici aduse operei foucauldiane facilitează o privire de ansamblu asupra unei gândiri în economia căreia esențiale sînt normalizarea și disciplinarea corpurilor, ca simptom al modernității, recuperabile de orice altă filosofie a societății. De precizat este că sistemul politic foucauldian include două elemente distincte: microsistemele (microfizica puterii) și panoptismul (puterea de a vedea totul fără a fi văzut). Dezvoltarea filosofiei lui Foucault lasă totuși locul unor neclarități, mai ales în privința deosebirii dintre macro și microsisteme. În *Voința de a cunoaște*, filosoful precizează că macrosistemul se relaționează cu modelul strategic, în timp ce microsistemul – cu cel tactic; totuși, întreaga operă foucauldiană stă pentru descrierea microsistemului în principal ca elemente strategice, contrar afirmațiilor din *Istoria sexualității*. În schimb, unul dintre cele mai puternice atribute ale bio-politicii constă în puterea în scenă nu a vreunei ideologii sau a atitudinilor represive, ci a unui control subsecvent, subtil și normalizator.

¹ O sinteză a acestei polemici este oferită de lucrarea *Critique and Power. Recasting the Foucault-Habermas Debate*, edited and with an introduction by Michel Kelly, MIT Press, Cambridge, 1994.

² Cf. *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană, II*, Ed. All, București, 1998.

IDEOLOGIA LA MICHEL FOUCAULT

ARMIN DOGARU

De la început ne putem întreba dacă există o problemă a ideologiei la Foucault. Constituie aceasta o problemă asupra căreia să se fi îndreptat filosoful? Fără să răspundem la această întrebare, am putea să spunem că ar exista o problemă a ideologiei chiar dacă și, poate, mai ales dacă, aceasta nu ar apărea în mod manifest în nici una dintre scrierile sale. În acest caz, reformulată, întrebarea ar fi de ce nu există o problemă a ideologiei la Foucault? De ce refuză Foucault să utilizeze această noțiune? Anticipînd asupra a ceea ce vom spune mai departe, am putea să afirmăm că ideologia devine o problemă atunci cînd încercăm să-l înțelegem pe Foucault tocmai prin aceea că el renunță să se folosească de această noțiune considerînd-o drept inadecvată; dar asta înseamnă totodată și că Foucault nu a ignorat cu desăvîrșire problema ideologiei.

Atunci cînd se pune problema ideologiei, chiar dacă nu cu o referință directă la Foucault, se atinge în mod implicit problema moștenirii lăsate de Marx în cultura occidentală, a relațiilor ce pot fi stabilite cu Marx și marxismul. Aici însă scopul va fi mai curînd acela de a configura mai bine poziția lui Foucault, gîndirea sa pornind de la problema ideologiei așa cum apare în cazul său. Atenția noastră se îndreaptă înspre modul cum se reflectă în ansamblul gîndirii lui Foucault atitudinea pe care el o are relativ la problema ideologiei.

O primă dificultate ar fi aceea că, poate, orice discuție despre ideologie este ea însăși ideologizabilă. Așa cum spune și Althusser "numai o concepție ideologică despre lume a putut să imagineze societăți lipsite de ideologii"¹ și s-ar putea spune, recontextualizînd afirmația sa, că este înaintată o pretenție ideologică de fiecare dată cînd se pretinde că există un discurs non-ideologic, iar un discurs despre ideologie nu poate fi luat în seamă decît dacă se situează în afara oricărui interes ideologic. Dar dacă această dificultate este una care rămîne suspendată la un nivel de generalitate învecinat cu ambiguitatea o a doua dificultate rezidă chiar în ceea ce privește termenul de ideologie, termen care nu este lipsit de echivocitate. Spre exemplu, atunci cînd se vorbește despre "moartea ideologiilor", despre o regretată lipsă a acestora, întocmai cum se vorbește despre o "moarte" a politicului, a eticului, prin ideologie nu se înțelege același lucru ca în cazul în care se vorbește despre "ideologia burgheză", "ideologia educației" și altele de același tip. În primul caz, cuvîntul "ideologie" poate să însemne o teorie care este necesară practicii, reprezentînd un sistem coerent de idei, pe cînd în al doilea caz înseamnă mai degrabă o teorie a cărei necesitate, poate aparentă, este determinată de o anumită practică, ea fiind indisociabilă de această practică. Această echivocitate a termenului sporește dificultatea oricărei discuții despre ideologie, mai ales datorită faptului că adesea nu se face o distincție clară între cele două sensuri ale termenului. Am putea crede că această dificultate ar putea fi depășită dacă am restrînge sensurile acestui termen la cel pe care i-l acordă Marx, căci Marx este cel care a dat acestui termen forța, tăria de care se bucură de o lungă perioadă de timp. Însă, așa cum ne arată M. Barrett în

¹ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, ed. François Maspero, 1980, p. 239.

lucrarea *The Politics of Truth. From Marx to Foucault*², chiar și la Marx utilizarea termenului de ideologie nu este însoțită de limpezimea care ar fi poate dorită, așteptată. Barrett consideră că există diferite utilizări ale conceptului de ideologie la Marx, iar în unele privințe acestea sînt greu de așezat sub un numitor comun. După ce analizează diferite pasaje din *Ideologia germană*, pasaje devenite celebre în ceea ce privește problema ideologiei, Barrett afirmă că diferitele sensuri ale ideologiei nu formează o rețea coerentă a "teoriei marxiste asupra ideologiei", iar a-l privi pe Marx ca pe creatorul "unei" teorii asupra ideologiei este nejustificat³. Însă, în ciuda ambiguității ce există la Marx, în tradiția sau istoria marxistă pot fi deosebite două puncte de vedere sistematice asupra ideologiei. Astfel, există o perspectivă critică, negativă, care consideră ideologia drept o "mistificare", o "iluzie", și o perspectivă numită descriptivă sau pozitivă, pornind de la care ideologia este înțeleasă ca o perspectivă a unor anumite clase sociale asupra lumii, perspective ce pot fi explicate prin evidențierea poziției pe care respectivele clase o ocupă în societate.

După ce face o istorie a luptelor desfășurate în jurul acestui termen de ideologie, Barrett se oprește la Foucault pe care-l consideră drept cel care schimbă în întregime modul de înțelegere a ideologiei, distanțându-se decisiv de perspectivă marxistă. Foucault. Ca reprezentant a ceea ce poartă numele de post-structuralism, substituie noțiunii de ideologie pe aceea de "discurs", iar modul în care el elaborează această noțiune de discurs dislocă, scoate din joc, ca irelevantă și inutilizabilă noțiunea de ideologie.

Barrett trimite la un pasaj din interviul intitulat *Genealogia puterii și funcția intelectualului în societatea actuală*⁴, pasaj considerat suficient de clar pentru a contura poziția definitivă a lui Foucault. Însă, dacă în acest interviu atitudinea lui Foucault pare să fie suficient de tranșantă și transparentă, acesta nu este singurul loc în care problema ideologiei este discutată de către el. Dacă trecem peste un anumit dialog pe care Foucault îl poartă cu "ideologia" în fiecare dintre lucrările sale, rămîne ca un element important pentru a fi luat în seamă capitolul din *Arheologia cunoașterii* intitulat "Cunoaștere și ideologie".

Pornind de la afirmația lui Foucault din interviul amintit mai sus, putem să reconstituim noțiunea de ideologie pentru ca după aceea să determinăm motivele pentru care ea este considerată drept inadecvată. Aici Foucault afirmă că "noțiunea de ideologie mi se pare dificil de folosit din trei motive. Primul este că, vrem sau nu, ea se află mereu în opoziție virtuală față de ceva care ar fi adevărul. Or, eu cred că problema nu e de a face distincția între ceea ce, într-un discurs, ține de științificitate și de adevăr, și apoi de ceea ce ar revela de altceva, ci de a vedea cum se produc în mod istoric efectele de adevăr în interiorul unui discurs, efecte care nu sînt, în ele însele, nici adevărate, nici false. Al doilea inconvenient este că aceasta se referă, cred, în mod necesar, la ceva ca la un subiect. Și, în al treilea rînd, ideologia se află într-o poziție secundă în raport cu ceva ce trebuie să funcționeze pentru ea ca infrastructură sau ca determinant economic, material etc. Din aceste trei motive, cred că e o noțiune pe care nu o putem utiliza fără precauții."

Prin urmare, am putea să spunem că "ideologia" este pentru Foucault în primul rînd o unealtă, un instrument, un mijloc de desfășurare a cercetării istorice, însă o unealtă

² M. Barrett, *The politics of truth. From Marx to Foucault*, Polity Press. Ar fi poate necesar să spunem că titlul acestei cărți este împrumutat de la o expresie pe care o folosește Foucault, pentru a-și preciza poziția în ceea ce privește ideologia.

³ *Ibidem*.

⁴ *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. 3, p. 140-160, sau *Theatrum philosophicum*, Casa Cărții de Știință, 2001, p. 391-411.

pe care el refuză să o introducă în propria sa "cutie cu scule". Apoi, dacă refaceam oarecum invers răspunsul lui Foucault, dacă-l parcurgem oblic, putem să formulăm o definiție pozitivă a ideologiei, așa cum pare el să o vadă. Mai întâi, iar acesta este punctul cel mai important, ideologia poate fi determinată numai prin raportarea ei la ceva ce este considerat drept adevărat, drept științific. A introduce ideologia în "cutie cu scule" a istoricului înseamnă a pretinde că poate fi stabilită în mod riguros distincția știință/non-știință. În al doilea rând, ideologia nu poate fi folosită decât prin raportare la un subiect. În al treilea rând, trebuie acceptat modelul marxist piramidal, în care există o bază a condițiilor materiale peste care se suprapune o suprastructură, aceasta fiind cea care cuprinde și țesutul ideologic. Aici este pusă și problema determinismului istoric⁵. Pornind de la primul punct, am putea spune că Foucault adoptă o perspectivă critică asupra ideologiei, care este văzută mai mult ca o iluzie, mistificare, o abatere de la ceea ce este adevărat; sarcina istoricului ar fi în acest caz să dezvăluie acest ne-adevăr ce era luat drept un adevăr. Or, tocmai datorită acestui caracter al ideologiei utilizarea ei este inadecvată; mistificarea, abaterea nu poate fi înțeleasă decât prin raportare la ceva care ar fi adevărat. Și poate că pornind de aici putem și să înțelegem de ce așază Foucault alături de ideologie subiectul. După cum afirmă și P. Veyne "ideologia acționează asupra realului trecând prin conștiința agenților"⁶; este nevoie de opoziția realitate-conștiință pentru a se putea folosi noțiunea de ideologie. În acest punct își capătă întreaga importanță modul în care Foucault înțelege discursul, deoarece el îi va permite să se situeze între "mistificare" sau non-adevăr și ceea ce ar fi "adevărat"; atât "mistificarea" cât și "adevărul" sînt respinse de el, iar împreună cu ele noțiunea de ideologie este scoasă din joc devenind insuficientă, inadecvată.

Ceea ce trebuie subliniat este că dacă Foucault respinge noțiunea de ideologie, nu o va face pentru a reaccorda discursurilor un adevăr pe care ideologia l-ar pune sub semnul întrebării; el nu încearcă să le redea o științificitate pe care ideologia le-ar răpi-o. Nu acesta este bineînțeles sensul în care trebuie înțeleasă opoziția lui Foucault relativ la posibila folosire a "ideologiei" ca unealtă a cercetării istorice. Am putea spune că poziția sa este una mult mai radicală. Foucault nu consideră că marele "păcat" al unui demers care asumă ideologia ar fi acela că el ar duce la negarea caracterului de științificitate al anumitor teorii.

Există aici un oarecare pericol ce nu poate fi evitat decât prin explicarea noțiunii de discurs, noțiune care, așa cum afirma și M. Barrett, aduce cu sine o cu totul altă problematică decât aceea instituită de ideologie. O definiție a discursului care ne poate fi de folos și care ne poate oferi un punct de plecare este cea pe care o găsim în *Ordinea discursului*⁷. Aici Foucault afirmă că discursul "trebuie surprins în ipostaza puterii sale de afirmare – și înțeleg prin aceasta nu o putere care s-ar opune aceleia de negare, ci puterea de a constitui domenii de obiecte cu privire la care afirmăm sau negăm propoziții adevărate sau false."⁸ Dar un astfel de discurs este el unul științific sau, prin afirmația de mai sus ceea ce Foucault scoate în evidență este chiar lipsa științificității? Altfel spus, această putere a discursului de

⁵ Relativ la această problemă poate fi de folos studiul lui P. Veyne intitulat *Foucault revoluționează istoria*, în *Cum se scrie istoria*, ed. Meridiane, București, 1999.

⁶ *Ibidem*, p. 409.

⁷ *Ordinea discursului*, Eurosong & Books, p. 54.

⁸ În ceea ce privește opoziția dintre afirmare și negare, am putea să spunem că pentru Foucault un discurs care neagă nu încetează prin aceasta să afirme. Foucault nu consideră că există două tipuri de discursuri: unele care afirmă și altele care neagă și că atenția noastră ar trebui să se îndrepte doar înspre primul tip. Există un singur tip de discursuri sau, mai exact, există discursul.

a constitui obiecte este sau nu din punct de vedere epistemologic validă? Astfel de întrebări ne trimit la cercetările lui Foucault din *Arheologia cunoașterii*⁹. Aici, discursul este definit drept un ansamblu de enunțuri în măsura în care ele țin de aceeași formațiune discursivă. Nu ne vom opri acum asupra modului cum definește Foucault enunțul, ce nu este nici propoziție, nici judecată și nici *speech act*, fiind mai degrabă ceea ce face posibil să se vorbească despre toate acestea, ci, pornind de la articolul *Gîndire și discurs: răspuns la o întrebare*¹⁰ vom spune că putem vorbi de o formațiune discursivă atunci cînd sînt determinate regulile de formare pentru toate obiectele unui discurs, pentru toate operațiunile sale, conceptele și opțiunile sale teoretice. În cadrul unui anumit discurs obiectele la care enunțurile acestuia se referă, operațiunile sale, conceptele și opțiunile sale sînt instituite prin anumite reguli. Însă, prin obiectele unui discurs nu trebuie înțeles acel ceva la care discursul ar trimite, care ar sta în afara discursului, dar în fața acestuia, ghidînd devenirea acestuia și la care discursul ar trebui raportat mereu, sperîndu-se că în cele din urmă el le va cuprinde. Așa cum afirmă Foucault în *Arheologia cunoașterii* "vreau să mă lipsesc de lucruri. Să le "de-prezentific". Să substituie tezaurului enigmatic al "lucrurilor" de dinainte de discurs formarea regulată a obiectelor ce nu prind contur decît în acesta. Să definesc aceste obiecte fără nici o referire la fondul lucrurilor, ci raportîndu-le la ansamblul de reguli care permit formarea lor ca obiecte ale unui discurs și care constituie, în felul acesta, condițiile lor de apariție istorică"¹¹. După cum spune P. Veyne "metoda constă, pentru Foucault, în înțelegerea faptului că lucrurile nu sînt decît obiectivarea unor practici determinate, ale căror determinări trebuie aduse la lumină, de vreme ce conștiința nu le concepe" sau că "fiecare practică, așa cum întregul istoriei o face să fie, generează obiectul care-i corespunde, așa cum pîrul face pere și mărul mere; nu există obiecte naturale, nu există obiecte"¹². Lucrurile, obiectele nu sînt decît corelativul practicilor"¹³.

Acest citat poate părea nepotrivit aici deoarece în el este vorba despre practică, practici, și nu despre discurs. Dar, la Foucault, granița dintre discurs și practică nu poate fi atât de clar determinată, așa cum se întîmplă atunci cînd se vorbește despre teorie ca ceva opus practicii. Oricum, trebuie să ne ferim să credem că practica ar fi proba, experimentul unui discurs și care i-ar oferi acestuia o valabilitate incontestabilă. În acest punct întîlnim de fapt problema raportului dintre suprastructură și bază, cea a cauzalității istorice, raport specific cercetării ce asumă ideologia, dar care, pentru Foucault, va constitui un argument pentru a refuza folosirea ideologiei. Însă aceasta să însemne oare că Foucault nu este interesat decît de domeniul discursului, al teoriei, ignorînd procesele sociale, economice? Nu este nevoie de mai mult decît de răsfoirea cîtorva pagini din cărțile lui Foucault, pentru a vedea că nu le ignoră, însă relația dintre aceste procese și discursuri nu va fi una de cauzalitate. Foucault vorbește în *Gîndire și discurs* despre un "joc de dependențe", stabilind trei tipuri de dependențe: "dependențe intradiscursive (între obiectele, conceptele, operațiunile unei aceleiași formațiuni); dependențe interdiscursive (între formațiuni discursive diferite: de pildă, corelațiile pe care le-am studiat în *Cuvintele și lucrurile* între istoria naturală, economie, gramatică și teoria reprezentării); dependențe extradiscursive (între transformări

⁹ *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, sau *Arheologia cunoașterii*, ed. Univers, București, 1999.

¹⁰ *Réponse à une question, Dits et écrits*, Galimard, 1994, t. 1, p. 673-695. *Theatrum philosophicum*, Casa Cărții de Știință, 2001.

¹¹ *Ibidem*, p. 59.

¹² Ceea ce Veyne numește aici obiecte purta mai sus numele de lucruri.

¹³ P. Veyne, *Cum se scrie istoria*, p. 387

discursive și diferite transformări care s-au produs altundeva decât în discurs: de pildă, corelațiile studiate în *Istoria nebuniei* și în *Nașterea clinicii* între discursul medical și un întreg joc de schimbări economice, politice, sociale).¹⁴ După cum se poate observa ușor la Foucault avem de-a face nu cu un singur tip de dependență, de la economic spre discurs, ci cu trei tipuri. Iar atunci când va vorbi despre cel de-al treilea tip, Foucault nu stabilește între procesele economice, ș.a. și discursuri, cele ale medicinei spre exemplu, un raport de cauzalitate. Mai curînd, pornind de la acest scurt fragment, putem vorbi despre o simultaneitate, despre un fel de paralelism. Între ele nu există o ierarhie, și după cum ne aducem aminte tocmai presupunerea unei astfel de ierarhii era ceea ce Foucault reproșa unui demers ce se slujește de ideologie. Practicile politice, economice și discursul se situează pe același plan. Diversele transformări din discursul medical, cel clinic sau cel care privește nebunia, nu sînt cauzate de către transformările economice, spre exemplu. Însă problema este totuși de a vedea, de a determina aceste schimbări, ce aparțin atît discursului cît și diverselor procese, care acum par să fie așezate sub un numitor comun, și cum anume se produc ele. Dar totuși ne putem întreba dacă atunci cînd Foucault determină apariția unui anumit mod de guvernare, a guvernamentalității ce-și va afla un loc în cadrul statului, el nu determină cauzele care au dus la apariția anumitor discursuri? Am putea să spunem că ceea ce face posibilă apariția unui anumit tip de guvernamentalitate, face posibilă și apariția discursului medical specific clinicii. După cum afirmă P. Veyne în comentariul său asupra lui Foucault, "un obiect istoric, un eveniment, cum este relația de producție, nu poate explica "în ultimă instanță", nu poate fi un prim motor, de vreme ce el însuși este un eveniment condiționat: dacă folosirea morii cu apă este cauza iobăgiei, trebuie să ne întrebăm atunci din ce motive istorice a fost folosită în loc să fi rămas în paragină"¹⁵. Nu trebuie să uităm distanța care există între economia epocii clasice și economia epistemei moderne și că lucrarea *Cuvintele și lucrurile* nu este una de istorie.

Dacă revenim la problema discursului, în *Ordinea discursului* găsim o afirmație care ne poate ajuta să înțelegem mai bine locul acestuia în gîndirea lui Foucault. Aici el afirmă că "trebuie să concepem discursul ca violență asupra lucrurilor, în orice caz, ca o practică pe care le-o impunem." Violența aceasta este presupusă, implicată de ansamblul de reguli proprii unei formațiuni discursive, formațiune ce capătă astfel autonomie în raport cu lucrurile, conceptele, subiectul sau evoluția înspre adevăr. Discursul nu vine să se aștearnă peste lucruri, sau mai curînd nu le acoperă pe acestea cu un veșmînt care nu ar fi altceva decât imaginea lor în oglindă, dublura lor. Lucrurile nu-și află în *sinele* prin discurs. Pentru a evita neînțelegerile trebuie să spunem că dacă Foucault vorbește despre violența pe care discursul o exercită asupra lucrurilor nu o face deoarece ar menține vie credința într-un discurs ce îndreptîndu-se înspre lucruri n-ar fi, chiar prin aceasta, violent. Dacă ar fi astfel, el nu ar face altceva decât să se reîntoarcă la un demers axat pe ideologie; el ar continua să creadă într-un loc al discursului științific. Am putea să spunem că violența impusă lucrurilor se datorează faptului că lucrurile sînt impuse violent; nu se poate vorbi despre lucruri care s-ar situa în afara discursului, iar Foucault nu se face apostolul lucrurilor cufundate în tăcere și care nu ar aștepta decât venirea sa pentru a începe să-și rostească adevărul. Prin această perspectivă asupra discursului, una ce introduce reguli pentru o formațiune discursivă, o anumită înțelegere a adevărului discursurilor, a științificității lor este suspendată. Așa cum spune Foucault în *Răspuns dat Cercului de epistemologie*, pentru

¹⁴ *Ibidem*, p. 103.

¹⁵ *Ibidem*, p. 409.

a caracteriza formațiunile discursive "distincția științific-nonștiințific nu e pertinentă: ele sînt, din punct de vedere epistemologic, neutre"¹⁶. Această neutralitate ar putea fi reprezentată mai bine dacă, reluînd distincția lui G. Canguilhem, vom spune că sîntem mereu "în" adevăr, dar prin aceasta nu înseamnă că avem adevărul¹⁷. Pentru a putea afirma ceva ce poate fi considerat fie fals, fie adevărat, trebuie să ne situăm "în" adevăr, iar Foucault, încercînd să definească, să determine condițiile acestui "în" adevăr, pune în evidență regulile în funcție de care se poate vorbi de o formațiune discursivă. Totodată, prin acest demers Foucault poate să atingă două obiective, unul pozitiv și unul negativ: mai întîi, să realizeze descrierea discursurilor, a regulilor de care ele țin, ce le subîntind, iar apoi, prin însuși modul cum realizează, această descriere, să evite întemeierea acestor discursuri; prin descrierea pe care o realizează el nu determină condițiile validității din punct de vedere epistemologic. Totodată, dacă nu determină aceste condiții nu înseamnă că refuză să le acorde anumitor discursuri pentru a le acorda altora.

Poate că acest demers, ce se îndreaptă simultan înspre două ținte poate părea paradoxal iar importanța lui ar putea fi ignorată cu ușurință. Totuși, ar putea fi mai bine evidențiat dacă l-am însoți de explicațiile pe care Foucault le dă relativ la proiectul său în textul intitulat *Qu'est-ce que les Lumières?*¹⁸. Am putea să spunem că în acest text Foucault încearcă să evidențieze unele aspecte globale ale demersului său, indicînd succint scopurile pe care și le-a propus, pe care ar fi dorit să le atingă. Din acest motiv poate că în acest text găsim o anumită claritate una care în cercetările sale mai ample este mereu tulburată. Acest text ar putea fi împărțit în trei părți: prima conține comentariul unui text ce-i aparține lui Kant, intitulat *Was ist Aufklärung?*, de la care împrumută și Foucault titlul; a doua parte este dedicată indicării a ceea ce Foucault numește *ethos*-ul modernității, iar pentru aceasta el își îndreaptă atenția asupra lui Baudelaire; a treia parte este cea care determină "ethos-ul specific ontologiei critice"¹⁹. Această ultimă parte a textului este cea asupra căreia am dori să ne oprim aici. În acest loc Foucault vorbește de o anumită autonomie a subiectului, expresie ce poate părea nepotrivită dacă ținem seama de statutul acordat acestuia în celelalte scrieri ale sale. Însă autonomia despre care vorbește aici Foucault poate fi înțeleasă astfel încît să fie evitate eventualele contradicții, dacă ea este restrînsă la o semnificație negativă. Despre subiect ar trebui să spunem nu atît ca este *ceva*, ci că el *nu* este *ceva*, iar această autonomie este consecința unei analize îndreptate înspre relevarea a ceea ce nu mai este necesar pentru ca un subiect autonom să existe. Obiectul privilegiat pe care Foucault îl indică unei astfel de analize este Iluminismul. Dacă noi sîntem niște ființe determinate în mod istoric de către Iluminism, ne putem dobîndi autonomia în urma unei analize ce ar evidenția ce anume nu mai este necesar din moștenirea lăsată de trecut. O astfel de analiză, spune Foucault, trebuie să fie critică, însă, ironia face că dacă acest text pornește de la Kant, critica pe care Foucault o prezintă în ultima sa parte să constituie o distanțare față de cea propusă de Kant. Prin critica propusă de către Foucault nu este vorba despre determinarea limitelor necesare, în interiorul cărora ar trebui să ne situăm, ci despre punerea în lumină a limitelor care nu mai sînt necesare. Prin această critică este vorba despre o de-limitare. O astfel de critică este atît arheologică, cît și genealogică. Ea este arheologică deoarece "tratează discursurile care articulează ceea ce noi gîndim, spunem și facem ca tot atîtea

¹⁶ *Dits et écrits*, t.I, pp. 673-679.

¹⁷ *Ordinea discursului*, p. 31.

¹⁸ *Dits et écrits*, t. IV, pp. 562-578

¹⁹ *Ibidem*, p. 575.

evenimente istorice"²⁰. Putem să observăm aici că aceste trei dimensiuni menționate de Foucault, a gândirii, a vorbirii și a acțiunii, sînt străbătute de una și aceeași dimensiune, cea a discursului, iar mai sus am arătat locul pe care Foucault îl acordă acestuia în cadrul demersului său. Totodată, această critică va fi genealogică deoarece "ea va degaja din contingența care ne-a făcut să fim ceea ce noi sîntem posibilitatea de a nu mai fi, face sau gîndi ceea ce noi sîntem, facem sau gîndim"²¹. Așa cum Foucault afirmă mai departe, într-un mod care se vrea cît mai limpede, această critică este cea care "caută să relanseze cît mai departe și mai larg posibil munca indefinită a libertății". În aceste afirmații ale lui Foucault despre sarcina criticii regăsim ceea ce el afirmă în *Arheologia cunoașterii* despre diagnosticare. Asumînd o atitudine ironică la adresa gândirii medicale, atît de dominantă, de infiltrată pretutindeni, el indică drept sarcină a arheologiei un anumit proces de diagnosticare. Însă, dacă pentru tradiția gândirii medicale, a pune un diagnostic înseamnă a stabili o identitate, a determina un anumit caracter, pentru Foucault a diagnostica înseamnă cu totul altceva: a determina ceea ce noi nu mai sîntem. a ne depărta de identitățile care ni se impuneau drept inexorabile. Așa cum spune Foucault "diagnosticul nu stabilește o constatare a identității noastre prin jocul deosebirilor. Stabilește faptul că sîntem diferență, că rațiunea noastră este diferența discursurilor, istoria noastră-diferența timpurilor, eul nostru-diferența măștilor. Că diferența, departe de a fi origine uitată și îngropată, este tocmai această dispersie care sîntem și pe care o săvîrșim."²².

Dacă ne reîntoarcem la problema discursului, poate că vom reuși să înțelegem mai bine motivul pentru care Foucault stabilește o dublă sarcină relativ la acestea: să descrie, fără a întemeia, fără a determina condițiile unei validități epistemologice. Dacă și-ar îndrepta atenția înspre o posibilă întemeiere a discursurilor nu ar mai putea să deschidă calea spre o libertate infinită.

Dacă, ținînd cont de toate acestea, vom reveni la problematica ideologiei poate că vom ajunge să înțelegem mai bine afirmația lui Foucault că, "problema nu e de a face distincția între ceea ce, într-un discurs, ține de științificitate și de adevăr, și apoi de ceea ce ar revela de altceva, ci de a vedea cum se produc în mod istoric efectele de adevăr în interiorul unui discurs, efecte care nu sînt în ele însele nici adevărate, nici false". Dacă nu am rezuma înțelegerea științificității și a adevărului la limitele pe care Foucault i le trasează, afirmația de mai sus ar conține ceva paradoxal. Rezultă totodată că inconvenientul principal implicat de un demers ce asumă folosirea ideologiei ca unealtă este acela că păstrează validă distincția dintre științific și non-științific. Or, pentru Foucault tocmai această distincție este cea care constituie o problemă, deoarece el nu încearcă în nici un caz să regăsească științificitatea unui anumit discurs.

Am putea să spunem, pentru a contura mai bine poziția lui Foucault, că, dacă aplicînd noțiunea de ideologie procedăm la o continuă excludere, eliminare pentru a rămîne în cele din urmă în posesia unui teren ferm, unui "pămînt al făgăduinței", munca lui Foucault începe tocmai de aici, de la acest teren ferm considerat a avea atributul de științificitate. Refuzînd să se folosească de ideologie Foucault o face pentru că aceasta presupune ceva adevărat, dar și pentru că ea are parte de o anumită insuficiență, utilizarea ei nu face posibilă o adevărată scoatere în relief a efectelor de adevăr ale unui anumit discurs, efecte care își găsesc locul în istorie. Foucault este mai degrabă interesat să realizeze un diagnostic, așa cum este înțeles acesta în *Arheologia cunoașterii*. Poate că această insuficiență

²⁰ *Ibidem*, p. 574.

²¹ *Ibidem*, p. 574.

²² *Arheologia cunoașterii*, p. 162.

este resimțită de către Foucault atunci când afirmă în "Cursul din 14 ianuarie 1974" că "se prea poate ca marile mașinării ale puterii să se fi însoțit cu producții ideologice [...]. La bază însă, în punctul de realizare efectivă a rețelelor de putere, nu cred că ceea ce se formează sînt niște ideologii. Ci mult mai puțin și, cred în continuare, mult mai mult. Niște instrumente efective de formare și acumulare de cunoștințe, niște metode de observare, niște tehnici de înregistrare, niște proceduri de investigații și de cercetare, niște aparate de verificare. Ceea ce vrea să însemne că puterea atunci când se exercită în mecanismele ei cele mai fine, nu poate s-o facă fără formarea, organizarea și punerea în circulație a unei cunoașteri sau, mai degrabă, a unor aparate de cunoaștere care nu sînt niște simple acompaniamente, niște simple edificii ideologice"²³.

Aici, sensul termenului de ideologie pare să fie mai curînd acela de "simplă" teorie, de "acompaniament", care ar abate privirea de la ceea ce constituie practica reală, adevărată. Un demers care ar urmări dezvăluirea acestor ideologii, teorii lipsite de consistență, care s-ar considera împlinit în măsura în care ar realiza această dezvăluire, nu poate fi decît insuficient. La rîndul său s-ar opri înainte de vreme.

Astfel, dacă Foucault refuză să se folosească de ideologie nu o face fiindcă ar crede într-o anumită orbire a ideologiei, care ar înfățișa drept fals ceea ce este adevărat; o orbire poate intenționată, rău-voitoare. El nu încearcă să restabilească o validitate răpîită în mod nelegitim de către un demers axat pe ideologie. Nu în acest fel trebuie să înțelegem opoziția sa față de ideologie. Inconvenientul major resimțit de el în utilizarea noțiunii de ideologie este chiar faptul că aceasta, ideologia, este cea care păstrează ca o condiție necesară încrederea în validitatea unui anumit discurs, în caracterul științific al acestuia. Demersul lui Foucault se vrea a fi însă unul mult mai radical, îndreptîndu-se înspre eliberarea despre care vorbește Foucault în *Ce este Iluminismul?*

Spunînd "nu" ideologiei, el încearcă să-și îndrepte atenția nu înspre ceea ce este non-științific într-o știință, ci caută să evidențieze efectele acestei științe. Dar totodată, discursul său se îndreaptă înspre o eliberare, dar nu de ceea ce este non-științific în o anumită știință, ci de "violența" acestei științe, dacă putem să reluăm expresia sa din *Ordinea discursului*. Așa cum spune Foucault, corelația ideologie/ știință trebuie substituită cu aceea dintre adevăr/putere. Sau, într-o formulă concisă, însă extrem de sugestivă, Foucault alege în locul unei politici a neadevărului o politică a adevărului; ceea ce este mai important este să determinăm efectele de putere ale unui discurs cu pretenții științifice. Foucault este, în acest fel, mult mai aproape de Nietzsche.

²³ *Trebuie să apărăm societatea*, p. 49.

MALADIA MENTALĂ ÎNTRE MEDICINĂ ȘI POLITICĂ

SILVIU SZEKELY

RESUMÉ. Cette étude propose une approche généalogique de la psychiatrie, en utilisant comme point du départ quelques remarques de Foucault, telles qu'elles apparaissent dans les cours *Les anormaux* et « *Il faut défendre la société* ». Nous avons essayé de poursuivre, en passant par la théorie de la dégénérescence de Morel et de ses effets sociaux, la codification de la maladie mentale comme danger, en traitant en parallèle l'appartenance de la psychiatrie à l'élaboration politique des théories racistes propres au nazisme allemand. A cet égard, il nous a paru opportun de mettre en évidence les relations secrètes et solides qui lient la politique et la médecine, en particulier la psychiatrie, dès ses origines jusqu'à présent.

Este foarte important, încă de la început, să facem o precizare care este fundamentală pentru tot ceea ce înseamnă parcursul istoric al psihiatriei în ultimele două secole. și anume, chiar de la originile sale, psihiatria nu apare ca o ramură specializată a medicinei, ci ca tehnică specializată a igienei sociale. După cum arată Michel Foucault, lumea nerațiunii clasice este asimilată universului medical prin acțiunea sintetică a reparației unor vechi imagini înspăimântătoare, cele ale contagiunii leprei, înveșmântate într-un arsenal fantastic de teme medicale și morale. Din casele de internare se propagă un putregai care amenință să contamineze întregul corp social. "Marea Frică" reactivează în imaginarul social vechiul simbolism al Impurului. Dacă se face apel la medic, aceasta se întâmplă tocmai din cauza acestei frici care solicită observația, reperajul, ținerea la distanță.

"Este important, decisiv poate, pentru locul pe care trebuie să îl ocupe nebunia în cultura modernă, că *homo medicus* nu a fost convocat în lumea internării ca *arbitru*, ca să despartă ce era crimă de ce era nebunie, răul de maladie, ci mai degrabă ca gardian, ca să-i protejeze pe ceilalți de pericolul confuz care transpira prin zidurile internării."¹

Regăsim această idee a lui Foucault și în cursul lui din 5 februarie 1975. Psihiatria, așa cum s-a constituit la sfârșitul secolului al XVIII-lea și mai ales la începutul secolului al XIX-lea, nu s-a precizat ca ramură a medicinei generale. Înainte de a deveni domeniu medical, psihiatria s-a specializat ca domeniu particular al protecției sociale, împotriva tuturor pericolelor pe care le poate prezenta pentru societate maladia, sau orice poate fi asimilat direct sau indirect cu maladia². În această privință, este important de reținut faptul că, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, printr-o serie de decrete și hotărâri, gândirea medicală și practica internării se apropie una de cealaltă. Vechiul spațiu al internării, epurat de figurile multiforme ale nerațiunii și spațiul medical care se formase pe de altă parte, încep să funcționeze împreună, reducându-se strict la reperarea nebunilor. Decretul lui Doublet și Colombier emis în

¹ Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. rom. de Mircea Vasilescu, Editura Humanitas, București, 1996, p. 349.

² Michel Foucault, *Anormalii*, trad. rom. de Dan Radu Stănescu, Editura Univers, București, 2002, p. 133.

1785 este cît se poate de semnificativ în această privință³. Textul acestui decret proiectează o nouă formă de închidere prin care societatea să se protejeze de pericolul nebuniei exilînd-o, precum și modalitatea prin care asistența își face loc sub forma medicală a îngrijitorilor. Astfel, vedem cum se caută metode care să găsească o cale de mijloc între datoria asistenței și temerile legitime suscitade de o spaimă reală (milă și oroare, asistență și securitate). Dar, potrivit lui Foucault, pasul esențial nu a fost făcut. Adică asimilarea internării ca agent de vindecare nu este încă înfăptuită prin decretul din 1785. Pasul este făcut de către Tenon și Cabanis în 1791. Aceștia, acordînd o oarecare libertate nebuniei, consideră că internarea trebuie să fie un spațiu al adevărului, tot atît cît este spațiu al constrîngerii. Internarea își capătă statutul medical, devine un agent de vindecare în momentul în care se armonizează funcțiile internării. Nașterea azilului modern poate fi situată în acest moment. Transformarea casei de internare nu s-a realizat prin introducerea progresivă a medicinei (ca invazie venind din exterior), ci printr-o restructurare internă a acestui spațiu. Dacă nebunia își eliberează adevărul doar în spațiul închis al internării, atunci și pericolul public va fi îndepărtat, iar semnele maladiei vor fi șterse.

Încă un argument în favoarea ideii că psihiatria a apărut ca ramură a igienei sociale, este asimilarea nebunului cu criminalul, încă de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Decretul Adunării Naționale din 16-17 august 1790, precum și Legea din 22 iulie 1790⁴ fac din nebun o "bestie răufăcătoare"; decretul din august 1790 stipulează la art. 3, spre exemplu, faptul că încredințează vigilenței și autorității corpurilor municipale "grija de a preîntîmpina și de a remedia evenimentele supărătoare care ar putea fi provocate de smintitii sau de furioșii lăsați în libertate și de rătăcirile animalelor răufăcătoare și feroce"⁵. Nebunia, o dată eliberată, adică din momentul în care marile structuri ale internării își pierd importanța și semnificația, capătă viață în altă parte, pătrunde în viața cotidiană. Iar din momentul în care nebunia devine reperabilă în cotidian, ea cade în domeniul unei interiorități imorale. Semnificativ este momentul în care i se acordă cetățeanului puterea poliției prin decretul din 28 martie 1789⁶. Reorganizarea poliției prin acest decret îi acordă cetățeanului puterea de a judeca limitele ordinii și dezordinii, a moralității și imoralității, o putere de a despărți nebunia de rațiune. "Ca singur suveran al statului burghez, omul liber a devenit primul judecător al nebuniei."⁷ O dată cu constituirea tribunalelor de familie (mai 1790), scandalul public devine unul dintre instrumentele suveranității conștiinței familiei burgheze: prin scandal, familia pedepsește, face publice viciul, crima, făcînd prin aceasta moravurile mai redutabile, mai imperioase. Foucault afirmă că scandalul devine forma cea mai redutabilă de alienare⁸, prin intermediul lui imoralitatea fiind arătată conștiințelor scandalizate, opiniei publice. Încercînd să pătrundă criminalitatea, exterioritatea conștiinței scandalizate este cea care constituie interioritatea psihologică. Astfel, putem afirma că marile figuri ale nerațiunii (libertinul, perversul, homosexualul, smintitul etc.) sînt recuperabile prin schițarea profilului criminalului sub directă influență și supraveghere a unei moralități etatizate. Reforma justiției criminale ilustrează perfect această nouă situație: juriul trebuie să reprezinte

³ Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ed. cit., p. 422.

⁴ V. Jaques. Postel, Claude Quétel, *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Dunod, Paris, 2002, p. 164: "Naissance de la psychiatrie" (Chronologie 1789-1835), precum și Michel Foucault, *op. cit.*, p. 412.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 432.

⁷ *Ibidem*, p. 433.

⁸ *Ibidem*, p. 435.

chiar instanța conștiinței publice. Prin aceasta, criminalitatea se scindează; ea este, pe de o parte, lume privată, interioritate, iar, pe de altă parte, conștiința publică, exterioritatea. Ca lume privată, ea manifestă delirul, eroarea, non-ființa. Ca lume publică, ea arată tot ceea ce poate fi inuman, monstruos, ceva care nu are dreptul să existe, ceva în care conștiința publică nu se poate recunoaște. Vedem cum crima devine ireală, înrudindu-se cu nebunia în virtutea aceluiași principiu: originea lor este non-existența. În această privință, primul caz de crimă pasională pe care îl prezintă Foucault este revelator⁹. Credem că acest caz prefigurează problematica *Anormalilor*. Nerațiunea se ascunde în inima omului, ea este obiectivată cu forța, în ceea ce este mai subiectiv, mai interior și mai profund în om. O dată cu acest caz, pentru prima dată, adevărul pasiunii este disociat în termeni de psihologie și termeni de morală. Responsabilitatea actului criminal este determinată de o ierarhie a conduitei, a perversităților și viciilor: cu cât o acțiune criminală își trage rădăcinile din naturile "de noroi", cu atât este mai vinovată. Prin urmare, se operează o nouă împărțire a nebuniei: mai întâi, o nebunie abandonată perversiunii sale și pe care nici un determinism nu o poate scuza vreodată¹⁰ (nebunia rea, pură exterioritate a rațiunii) și, apoi, o nebunie care formează imaginea răsturnată, dar complementară, a valorilor burgheze (nebunia bună, joc al moralei și al conștiinței încărcate).

Am insistat mai mult asupra acestui aspect deoarece secolul al XIX-lea, puterea psihiatrică a secolului al XIX-lea, va uza din plin de raportul nebunie-crimă pentru a-și extinde statutul de știință. Așadar, pentru a exista ca știință medicală fundamentată, psihiatria a procedat la două codificări simultane:

a) a asimilat nebunia ca maladie, a patologizat dezordinile nebuniei, a procedat la analize (nosografie, simptomatologie, observații, dosare clinice) care să apropie cât mai mult acest gen de igienă publică de știința medicală și, prin urmare, să asigure funcționarea acestui sistem de protecție în numele cunoașterii medicale;

b) a asimilat nebunia ca pericol, ca purtătoare de riscuri, tocmai pentru a putea să funcționeze efectiv, ca formă a cunoașterii maladiilor mentale, ca și mecanism de igienă publică.

Dacă am insistat mai sus asupra apartenenței nebuniei la crimă și a crimei la nebunie este pentru că această apartenență, după cum afirmă Foucault, este absolut necesară psihiatriei, fiind una dintre condițiile constituirii psihiatriei ca ramură a igienei publice¹¹. În acest scop, psihiatria a procedat la două mari operațiuni: prima, în afara azilului, prin care psihiatria caută abuzul de putere, nesupunerea, printr-o capacitate de a detecta semne de nebunie abia perceptibile, justificându-și astfel statutul științific. De aceea ea se apleacă imediat, chiar de la început, asupra criminalității. Acesta este "momentul de curaj al întronării psihiatriei"¹², momentul în care psihiatria are pretenția de a prevedea prin cunoaștere eventualele crime, analizând comportamente presupuse criminale; cea de-a doua operațiune se produce în interiorul azilului, unde psihiatria funcționează ca detector sau operator ce asociază percepția unui posibil pericol oricărui diagnostic de nebunie.

⁹ *Ibidem*, pp. 439-440.

¹⁰ Această nebunie fără determinism va fi cea care va suscita marile controverse juridico-psihiatrice în cazul Henriette Cornier și care vor conduce la descoperirea instinctului ca factor determinant într-o crimă fără motiv. Din această nebunie iau naștere noțiunile stranie ale secolului al XIX-lea: nebunia morală, nebunia lucidă, degenerescența, criminalul-înnăscut.

¹¹ Michel Foucault, *Anormalii*, ed. cit., p. 135.

¹² *Ibidem*, p. 137.

Foucault, în cursul din 5 februarie 1975, încearcă să demonstreze complementaritatea sistemelor juridic și psihiatric pe terenul comun al crimei fără motiv. Așa cum am menționat mai sus, cazul Henriette Cornier constituie o miză extrem de importantă în istoria psihiatriei din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Odată cu acest caz, se face trecerea de la actul fără motiv la actul instinctiv¹³. Psihiatria legală este pe cale să descopere că actele monstruoase (lipsite de rațiune) ale unor criminali sînt produsul unor dinamici morbide a instinctelor. "Plecînd de la instinct, întreaga psihiatrie a secolului al XIX-lea va putea readuce în aria maladiei și a medicinei mentale toate tulburările, neregularitățile, toate marile tulburări și mici neregularități care nu țin de nebunia propriu-zisă."¹⁴ Iată cum instinctul devine marea temă a psihiatriei, se generalizează, asimilînd întregul domeniu al cotidianului cu întregul său comportament specific din afara azilului. Iar în acest punct credem că trebuie menționate două afirmații pe care Foucault le face pornind de la problematica instinctului: prima este aceea că instinctul se încadrează într-o problematică biologică, în patologia evoluționistă; cea de-a doua încadrează psihiatria secolului al XIX-lea între două tehnologii¹⁵: tehnologia eugeniei, cu problema eredității, a purificării rasei și a corectării sistemului instinctiv al oamenilor prin epurarea rasei, precum și psihanaliza, tehnologie sincronă cu prima și care se ocupă cu corectarea și normalizarea instinctelor.

Pentru a simplifica oarecum lucrurile, vom proceda la o schematizare, adică la o departajare cît mai clară cu putință a principalelor momente care fac parte din istoria psihiatriei secolului al XIX-lea. Felul în care psihiatria a ajuns să își generalizeze cunoașterea și puterea pornind de la problematizarea instinctului – care, de altfel, ocupă un loc ambiguu, extrem de limitat în arhitectura taxinomică a psihiatriei începutului de secol XIX – este determinat de două procese.

Primul proces poate fi plasat în perioada 1838-1850. El constă în adoptarea faimoasei legi din 1838 care impune o nouă reglementare administrativă. Dar, chiar înainte cu trei ani, circulara din 29 iunie 1835¹⁶ premerge discutării legii asupra alienaților, fiind revelatoare în privința faptului că nu este vorba de filantropie și medicină, ci de poliție și de finanțe. Această circulară adresată prefectilor de către Thiers, ministru de Interne, privește în primul rînd chestiunea securității: "Siguranța publică este deseori compromisă de către nebunii aflați în stare de libertate"¹⁷. Ministrul de Interne reclamă "cu insistență concursul autorității administrative pentru executarea legilor asupra nebunilor periculoși"¹⁸. Avînd ca antecedent această circulară, Legea din 1838 definește, printre altele, și internarea din oficiu, prin intermediul căreia este realizată, pe cale administrativă, sinteza între nebunie și pericol: toți cei internați în azil sînt purtători virtuali ai crimei. Prin urmare, problema tulburării ordinii, a pericolului, îi revine psihiatrului. Un alt punct de interes al acestei legi îl constituie reorganizarea cererii familiale. Pentru a se obține o internare nu mai este nevoie de familie, ci doar de anturajul apropiat, el fiind cel care va cere direct medicului definirea pericolului pe

¹³ Pentru o prezentare detaliată a cazului trimitem la *Cursul din 5 februarie 1975*, în *Anormalii*, ed. cit., pp. 138-148.

¹⁴ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵ Dintre care o vom aborda doar pe prima care, prin doctrina biologistă a național-socialismului german, a culminat în marile lagăre de concentrare.

¹⁶ Claude Quétel, "Le vote de la loi de 1838", în Jaques Postel, Claude Quétel, *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, Dunod, Paris, 2002, p. 181.

¹⁷ *Ibidem*, p. 181.

¹⁸ *Ibidem*, p. 181.

care bolnavul îl reprezintă pentru familie. De acum înainte, "relațiile intrafamiliale vor constitui punctul de concentrare al cunoașterii, diagnosticului și prognozei psihiatrice"¹⁹. Acest eveniment legislativ poate fi considerat ca acordînd psihiatriei "a doua naștere sau adevărata sa naștere, după acel episod de protopsihiatrie care era, de fapt, teoria sau medicina alienării mentale"²⁰. Acest fapt îl determină pe Foucault să îl numească pe Esquirol drept ultimul mare alienist, ultimul care pune problema nebuniei, adică a raportului cu adevărul.

Al doilea proces, extrem de interesant, este apariția unei solicitări politice față de psihiatrie, proces care se produce între anii 1850-1870/75. Potrivit acestei solicitări, i s-a cerut psihiatriei să furnizeze un element discriminatoriu psihiatrico-politic între indivizi, grupuri, ideologii și chiar între procese istorice²¹. Foucault situează, cu titlu de ipoteză, punerea în funcțiune ca discriminant a psihiatriei și psihologiei odată cu valul revoluționar din perioada 1848-1870/71. Teoria lui Lombroso este rezumată de Foucault astfel:

"Dacă s-ar putea dovedi că mișcările actuale sînt opera unor oameni care aparțin unei clase deviate din punct de vedere biologic, anatomic, psihologic, psihiatric, am putea avea un principiu de discriminare. Iar știința biologică, anatomică, psihologică, psihiatrică ne va permite să recunoaștem pe loc, într-o mișcare politică, ce anume poate fi efectiv validat și ce poate fi descalificat."²²

Pornind de la aceste considerente, se pot contura principalele puncte de evoluției ale psihiatriei și modalitățile prin care aceasta se generalizează, trecîndu-se de la alienism la psihiatria propriu-zisă.

Mai înfii, este vorba de o economie nouă a raporturilor nebunie-instinct: pe de o parte, zona de frontieră care va cîștiga tot mai mult teren și va caracteriza întregul domeniu al patologiei mentale va fi cea exprimată de noțiunile paradoxale de "delir al instinctului" (Esquirol) sau "nebunie lucidă" (Trélat); pe de altă parte, începînd cu anii 1845-1850, se produce o schimbare în psihiatrie concretizată într-un efort de reunificare a domeniului nebuniei: nu va mai exista de acum nebunie parțială, ci simptome regionale ale unei nebunii care este fundamentală, adesea neaparentă, dar afectînd subiectul întotdeauna în întregimea lui; apoi, reunificarea nu se va mai produce la nivelul acelei aprehensiuni față de adevăr care constituia pentru alieniști nucleul principal al nebuniei. Acum, axa de interogație a psihiatriei nu va mai fi defînită prin formele logice ale gîndirii, ci prin modurile specifice de spontaneitate ale comportamentului într-un joc între voluntar și involuntar. Acesta este ceea ce Foucault numește "principiul fondator al celei de-a doua psihiatrii"²³. Principiul lui Baillarger afirmă preeminența problemei voluntarității, a spontaneității, a automatismului. Adică simptomele maladiei mentale afectează subiectul în totalitatea sa.

În al doilea rînd, această nouă organizare a psihiatriei aduce cu sine o mare expansiune epistemologică caracterizată de următoarele două fapte:

a) deschiderea unui nou cîmp simptomatologic, altul decît cel al alieniștilor. În acest scop, orice formă de conduită poate să figureze ca simptom al unei posibile maladii dacă devierea se produce în raport cu ceea ce Foucault numește "normă", fie aceasta administrativă sau familială, ori în raport cu o reglementare politică sau socială;

¹⁹ Michel Foucault, *Anormalii, ed. cit.*, p. 164.

²⁰ *Ibidem*, p. 162.

²¹ *Ibidem*, pp. 169-170.

²² *Ibidem*, pp. 171-172.

²³ *Ibidem*, p. 176.

b) instituirea unei departajări între o conduită normală și voluntară (stare de sănătate mentală) și una patologică, automatistă (stare de boală mentală) se produce în funcție de modul în care aceste devieri, abateri de la normă se situează pe axa voluntarului și involuntarului, precum și gradul de scufundare în automatism.

Constatăm, prin urmare, cum tot ceea ce înseamnă comportament uman poate fi supus interogației psihiatrice. Această expansiune epistemologică pune în contact două domenii diferite: pe de o parte, norma ca reglementare de conduită, prin intermediul căreia psihiatria devine medico-judiciară, adică știința și tehnica anormalilor și a comportamentelor anormale; pe de altă parte, psihiatria intră în contact cu medicina organică, ancorându-se puternic în medicină conform unei norme ca reglementare funcțională. Gândirea medicală și practica internării, a igienizării coincid, avînd ca liant neurologia. Psihiatria devine neuro-psihiatrie, adică își construiește o bază organică solidă. Foucault remarcă faptul că "psihiatria va fi de acum încolo, în subteranele sale, în întregime construită de jocul dintre cele două norme"²⁴ (norma ce se opune neregulii și dezordinii și norma ce se opune patologicului și morbidului).

Pentru a încheia această scurtă incursiune în istoria psihiatriei secolului al XIX-lea, vom căuta niște repere ultime pornind de la care vom aprofunda problematica degenerescenței. În încheierea cursului *Anormalii*, Foucault face niște remarci prețioase, credem noi, care pun în lumină sau cel puțin deschid drumul unei "dinamități" a edificiului psihiatric prin prisma efectelor sale de putere. Debarasîndu-se de alienism, noua tendință din psihiatrie, așa cum am arătat, se constituie într-o instanță generală de analiză a comportamentelor. Dacă medicina mentală alienistă era o medicină imitativă, pliindu-se pe modelul medicinei organice, noua psihiatrie funcționează nu ca mod de imitație, ci ca un mod de corelație între neurologie și biologia generală²⁵. Psihiatria va face abstracție de patologie, de maladie. Reformulînd întregul edificiu nosografic al psihiatriei, teoria degenerescenței depășește patologicul pentru a pune în raport direct devianța cu o tară ereditară. Din acest moment, "psihiatria nu-și mai propune, în primul rînd, să vindece, ci își propune să funcționeze numai ca formă de protecție a societății în fața pericolelor definitive cărora aceasta le poate cădea victimă din partea unor oameni aflați într-o stare anormală"²⁶. Devenind "știința protecției științifice a societății, știința protecției biologice a speciei", psihiatria a ajuns să dea naștere, pe de-o parte, rasismului etnic (detectarea în interiorul unei populații a celor care sînt susceptibili de-a "infesta" genetic, de a anormaliza), pe de altă parte, a rasismului interetnic, antisemitismului, pe care nazismul îl organizează coerent și efectiv. Sugestia esențială pe care o face Foucault la sfîrșitul "Cursului din 19 martie 1975" este aceea că noile forme de rasism pe care le-a cunoscut secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea trebuie raportate din punct de vedere istoric la psihiatrie. Chiar și în rasism psihiatria își păstrează funcția originară, funcționînd în principal ca "mecanism și instanță de apărare socială"²⁷.

Vom încerca acum să trasăm caracteristicile teoriei degenerescenței, teorie care a impregnat toate discursurile psihiatrice pînă la începutul secolului al XX-lea. A trebuit așteptată critica lui G. Genil-Perrin formulată în teza sa din 1913²⁸ pentru ca imperialismul său să înceteze.

²⁴ *Ibidem*, p. 344

²⁵ *Ibidem*, p. 344.

²⁶ *Ibidem*, p. 354.

²⁷ *Ibidem*, p. 355.

²⁸ François Bing, "La théorie de la dégénérescence", in Jaques Postel, Claude Quétel, *op. cit.*, p. 233.

Elev al lui Falret, cel care a descoperit noțiunea de "stare"²⁹, Morel va descoperi degenerescenta care îi va permite să "regăsească" clasificarea naturală a maladiilor mentale. *Traité des dégénérescences* apare în 1857. Morel își extrage argumentația din opere extrem de variate, citind statisticile naturaliştilor, precum și experimentele psihologilor, rezumatele geologilor, cât și dările de seamă ale călătorilor. Această diversitate a surselor îi permite să confere teoriei sale un caracter științific și universal, accentuat de trimiterea constantă la sistemul nervos, pe care l-a definit drept locul primar unde acționează cauzele degenerescentei. În ceea ce privește raporturile sale cu tematica evoluției este clar că Morel, care era catolic, nu putea fi darwinian, cu atât mai mult cu cât *Originea speciilor* a apărut cu doi ani după *Traité des dégénérescences*. Maeștrii săi în psihiatrie vor deveni foarte curînd ținta criticilor sale, care se îndreaptă împotriva nosografiei lui Pinel și Esquirol, fondată pe o simptomatologie prea labilă pentru a permite o clasificare stabilă, precum și împotriva nosografiei lui Bayle, fondată pe o metodă anatomo-clinică care, punînd în evidență leziunile nervoase corespunzînd simptomelor, nu se preocupă de cauzele primare ale acestor leziuni. Față de aceste nosografii, "proiectul lui Morel va fi acela de a propune o teorie etiologică globală a nebuniei care ar permite psihiatriei să se insereze în cadrul medicinei."³⁰

Cuvîntul "a (se) degenera" era folosit pe scară largă de către greci și latini cu sensul literal "a pierde calitățile descendentei"³¹. Cu acest sens va apărea acest termen în limba franceză în secolul al XIV-lea. Degenerescenta și degenerarea, termeni care au apărut la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, au căpătat foarte repede un sens medical precis, specific anatomo-patologiei născînde. De altfel, așa cum remarcă Foucault, instituirea acestor noțiuni este indisociabil legată de constituirea termenului de "mediu" ca negativitate a contactului imediat cu natura. "Nebunia și toate puterile sale pe care epocile le multiplică nu rezidă în omul însuși, ci în mediul său."³² Nebunia este pusă în corelație cu imperativele eticii burgheze, pentru Morel mizeria fiind mediul cel mai favorabil pentru propagarea nebuniei: "profesiuni periculoase sau insalubre, locuințe în centre prea populate sau nesănătoase; dacă adăugăm acum la aceste condiții generale proaste influența profund demoralizatoare pe care o exercită mizeria, lipsa instruirii, lipsa de prevedere, abuzul de băuturi alcoolice și excesele venerice, insuficiența hranei, vom avea o idee despre circumstanțele complexe care tind să modifice într-o manieră nefavorabilă temperamentul clasei sărace."³³ Spre deosebire de naturalistii Buffon și Lamarck, care utilizează degenerarea ca sinonim al degradării pentru a defini o "deviație naturală a speciei", Morel va face din aceasta o "deviație maladivă a speciei"³⁴.

A defini degenerescenta ca deviație maladivă a speciei implică conceptul de transformare. Dar această transformare nu este de tip darwinian, legată de procesele adaptative ale evoluției care orientează omul înspre forme noi. Este vorba, la Morel, de o transformare patologică survenind la omul perfect așa cum Dumnezeu l-a creat la începutul timpului. F. Bing observă faptul că găsim un alt *a priori* metafizic în concepția pe care Morel ne-o oferă cu privire la relația sufletului cu corpul, relație consubstanțială care îi permite să plaseze pe

²⁹ Cf. Michel Foucault, *Anormalii*, ed. cit., pp. 349-350.

³⁰ F. Bing, loc. cit., in op. cit., p. 234.

³¹ *Ibidem*, p. 234.

³² Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ed. cit., p. 367

³³ Morel, *Traité des dégénérescences*, apud. Michel Foucault, op. cit., pp. 369-370.

³⁴ F. Bing, loc. cit. in op. cit., p. 234.

aceiași plan cauzele fizice și cele morale și care îl determină să nu desemneze decât un loc de acțiune degenerescentei, sistemul nervos.

Se cuvine să notăm faptul că Morel oferă un loc central în teoria sa problemei eredității, pe care o definește, spre deosebire de teoria clasică a eredității similare (implicând repetiția aceluiași caracter de la o generație la alta) ca ereditate a diferitului sau ereditate cu transformare, permițând, printr-o piruetă genială, explicarea faptului că aceleași cauze produc efecte diferite, precum și conservarea eredității în universalitatea sa. În această privință, Minkowski afirmă că "legea lui Mendel, aplicată la ereditatea maladiilor mentale, a pus și ea problema caracterelor anormale."³⁵ Ajunși la acest punct ținem neapărat să redăm principiile științei genetice aplicabile psihiatriei așa cum sînt ele explicate de Boven³⁶:

"Dacă încrucișăm două plante de rasă pură care diferă printr-un singur caracter – culoarea, de exemplu, care ar fi albă la una și roșie la alta –, toți vlăstarii acestei fecundații, toți hibridii, cum sînt numiți, prezintă o culoare identică, aceea a unuia dintre părinți. Mazărea cu flori roșii dă, prin încrucișare cu mazărea cu flori albe, fără excepție mazăre cu flori roșii. Încrucișarea a doi dintre acești hibridi din prima generație produce mazăre cu flori roșii și mazăre cu flori albe, în așa fel încît cele două culori opuse una alteia în generația părinților reapar alăturate în proporție de trei flori roșii pentru o floare albă, în cazul mazării *Lathyrus odoratus* A daug de la bun început că aceste trei flori roșii nu sînt identice, deoarece una singură are culoarea pură, celelalte două, deși în aparență identice, fiind de un roșu instabil, cu caracter de alb latent. Să notăm bine acest raport de 1:3 sau mai exact 1:2:1. Îl numim cuplu alelomorf, cuplul caracterelor opuse, antagoniștii roșu și alb ai generației parentale (P). Caracterul roșu care biruie în prima generație filială (F¹) este numit *dominant* sau manifest, iar caracterul alb este numit *recesiv* sau latent. S-a dat numele de lege sau regulă a uniformității faptului homocromiei tuturor vlăstarilor direcți, și de lege de divergență segregării sau disjuncției, fenomenului reapariției culorii recesive în generația următoare (F²). Raportul 1:3 sau 1:2:1 este o "proporție mendeliană". Mendel a interpretat aceste fapte în lumina următoarei ipoteze: fiecare plantă este formată din două contribuții, paternă și maternă. Ea ia naștere din fuziunea a doi "gameți", mascul și femel. Mazărea albă, de exemplu, ar fi generată de gameții dotați cu caracterul alb, iar gameții masculi din ei ar prezenta în mod necesar aceleași dispoziții. Dacă încrucișăm mazărea cu flori roșii cu o mazăre cu flori albe, fiecare hibrid va poseda de acum încolo un caracter alb și un caracter antagonist. Or, – și tocmai acesta este faptul esențial al ipotezei mendeliene – aceste caractere, întocmai ca niște particule materiale, ar subzista inviolabile, inatacabile în integritatea lor, ca și în independența lor, și nu ar fuziona. Planta hibridă, care posedă un cuplu alelomorf, constituie la rîndul ei, în proporție de 50%, gameți dotați cu unul sau altul dintre caractere. În cazul încrucișării cu un hibrid de aceeași structură germinală intervine hazardul, adică legile probabilității, care ar guverna acuplarea gameților și ar forma raportul 1:2:1, ce caracterizează F². [...] Numim "homoziigoți" gameții și, prin extensiune, indivizi ale căror caractere sînt omogene, pure, neamestecate, datorită identității celor două părți componente, și "heteroziigoți" gameții care posedă caractere antagoniste."

Concepția monistă despre om la care aderă Morel îl conduce la a nu opune cauzele fizice celor morale. El distinge, dimpotrivă, cauzele predispozante și cauzele determinante³⁷. Cauzele predispozante sînt fizice sau morale, individuale sau generale, ajungînd prin acumulare ereditară la constituirea "predispoziției", teren deosebit de fragil pe care va surveni nebunia atunci cînd își va face apariția o cauză determinantă. Cauzele determinante,

³⁵ E. Minkowski, *Schizofrenia*, trad. rom. de Leonard Gavrilu, Editura IRI, București, 1999, p. 37.

³⁶ Boven, "L'hérédité en psychiatrie" (*Encéphale*, 1924), *apud* Minkowski, *op. cit.*, pp. 74-75.

³⁷ F. Bing, *loc. cit.*, *op. cit.*, p. 235.

de asemenea fizice sau morale, individuale sau generale, îl orientează pe cel predispus înspre un tip morbid sau altul de degenerescență.

"Se întâmplă rar ca temperamentul nervos, cu predominanța elementului dureros, cu anomaliile cele mai extraordinare în sfera sensibilității morale și a funcțiilor intelectuale, să nu fie rezultatul transmițerilor ereditare sau cel puțin al unei educații vicioase, al unei schimbări bruște în deprinderi... O impresionabilitate extremă, o excitabilitate excesivă sînt principalele apanaje ale acestor naturi la fel de remarcabile prin contrastul calităților lor și al defectelor lor intolerabile... Am spus că temperamentul în chestiune este adesea ereditar, iar în acest caz nimic nu este atît de comun decît să vezi această stare nervoasă transformîndu-se în alienație mentală sub influența celei mai mici cauze intercurrente, fie de ordin fizic, fie de ordin moral... Am văzut eu însumi multe stări nervoase transformîndu-se în alienație mentală și, în multe împrejurări, am putut remarca justetea observației părinților cînd ei afirmă că, la bolnavii lor, *nebunia nu este nimic mai mult decît exagerarea caracterului obișnuit*... Dar dacă, în multe împrejurări, starea nevropatică poate fi considerată drept perioada de incubație a nebuniei, este incontestabil că un mare număr de persoane suferă întreaga lor viață de o asemenea stare, fără a trece niciodată linia de demarcație, atît de greu uneori de precizat, care separă rațiunea de nebunie... Este imposibil în medicină să definești aceste stări de suferință simple altfel decît printr-o accepție generală: *temperament nervos, stare nervoasă*."³⁸

Folosindu-se de noțiunea de temperament nervos, Morel nu face altceva decît să deschidă drumul a ceea ce va însemna psihiatria, precum și ciudatele sale efecte, de-a lungul sfîrșitului secolului al XIX-lea și pe tot parcursul secolului al XX-lea. Magnan, Lombroso, Kraepelin, Ribot, Bleuler, Kretschmer, nu sînt decît puține figuri ale psihiatriei care vor duce mai departe această idee a lui Morel. Spre exemplu, Magnan dă următoarea definiție în 1895 degenerescenței:

"Degenerescența este starea patologică a ființei care, comparativ cu genitorii săi cei mai apropiați, este constituțional diminuată în rezistența sa psiho-fizică și care nu realizează decît incomplet condițiile biologice ale luptei ereditare pentru viață. Această diminuare care se manifestă prin stigmat permanent este în mod esențial progresivă, fără regenerare intercurrentă; și în ceea ce privește regenerarea, aceasta lipsește, mai devreme sau mai tîrziu ajungîndu-se la aneantizarea speciei."³⁹

Astfel, referința la genitorii imediați (și nu la tipul primitiv perfect) și introducerea conceptului de luptă pentru viață deplasează degenerescența din contextul religios în care a plasat-o Morel, pentru a o situa într-un context evoluționist darwinian. Evoluționismul darwinian de tip biologic își face simțită prezența în teoriile psihiatrice. Pachete sale de noțiuni (selecția naturală, lupta pentru supraviețuire etc.) vor avea un destin politic deosebit. Rasismul nazist va forja la maxim aceste noțiuni pentru a exercita ceea ce Foucault numește "funcția deucidere a statului."⁴⁰

Dar, pentru a reveni la teoria degenerescenței credem că este indicat să-i înfățișăm pe scurt efectele. Mai întîi, în continuarea drumului deschis de aplicarea noțiunii de temperament nervos de către Morel, se elaborează noțiuni care au aceeași semnificație, potrivit principiului cauzalității, care determină cercetările psihiatrice să se orienteze asupra trecutului bolnavului încercînd să regăsească în particularitățile preexistente ale caracterului trăsăturile esențiale ale maladiei actuale. Așa cum observă Minkowski și în prelungirea afirmațiilor lui Foucault, psihiatria, prin vastul său proces de extindere epistemologică, proiectează cadrele

³⁸ Morel, *Traité des maladies mentales*, 1860, apud. E. Minkovski, *Schizofrenia, ed. cit.*, pp. 31-32.

³⁹ Magnan, *Les dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, apud. F. Bing, *loc. cit.*, op. cit., p. 236.

⁴⁰ Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, ed. cit., p. 251.

sale nosografice asupra întregii sfere a comportamentelor anormale, bizare, imorale. "Cadrele nosografice vor servi acum drept bază pentru studierea comportamentului personalității zise normale."⁴¹ Noțiuni precum cele de schizoidie sau schizotimie, ciclotimie sau sintonie, utilizate de către Kretschmer și Bleuler nu fac decât să extindă la maxim puterea psihiatrică, delimitând conceptele de psihoză maniaco-depresivă și de schizofrenie ca având la bază noțiunile de sintonie (contact permanent cu anturajul, contact afectiv și continuu) și de schizoidie (dispariția contactului vital cu realitatea), și care se extind pînă la comportamentul individului normal. Așadar, psihiatria mizează pe o virtualitate care ar conține în sine toate semnele posibile ale unei maladii viitoare, apropiind patologicul de normal, luînd în stăpînire tot ceea ce înseamnă comportament și caracter uman. Pentru a sintetiza, vom da cuvîntul lui Minkowski: "... o mișcare centrifugă, care are ca punct de plecare psihiatria clinică, pătrunde progresiv în vastul domeniu al caracterelor anormale; ea transportă aici cadre nosografice, elaborate de clinică, și caută să le aplice la clasificarea acestor caractere. Are drept fundament principiul causal al similarității și preexistenței în devenire și se sprijină pe cercetări genealogice."⁴² Pe aceste cercetări genealogice privind ereditatea maladiilor mentale se bazează "viitorul psihiatriei ca știință".

Deplasînd problematica maladiilor mentale pe terenul eredității, teoria degenerescenței și psihiatria de după Morel se va deplasa de la problematica tratamentului individual la cea a prevenției⁴³. "Numeroase lucrări stau mărturie în această privință, purtînd denumirea de Eugenism, Profilaxie, Igienă, chiar Dresajul degenerațiilor."⁴⁴ De fapt, degenerescența poartă deja în ea un remediu eficace, de vreme ce ea ajunge "în mod natural" la sterilitate la capătul a citorva generații. Rolul medicului se va limita la a ajuta natura în încercarea de a limita efectele cauzelor predispozante prin reguli de igienă și de a înfrîna progresia degenerativă prin îndrumări de tip eugenic. Dar foarte rapid, în contact cu teoriile apărării sociale, tratamentul moral⁴⁵ al individului va deveni moralizare a maselor, iar îndrumările eugenice se vor cristaliza în legislații uneori draconice cu care se vor dota anumite state și care vor ajunge pînă la interzicerea căsătoriei, și chiar la sterilizare⁴⁶.

Observăm cum, treptat, își fac apariția teme care constituie apanajul a ceea ce Foucault numește bio-politică. Aceasta se ocupă de populație, "ia în stăpînire viața, procesele biologice ale omului-specie" și asigură asupra lor "nu o disciplină, ci o regularizare."⁴⁷ Ni se pare că putem repera folosirea termenului de "populație" la Foucault încă în *Istoria nebuniei*,

⁴¹ E. Minkowski, *Schizofrenia, ed. cit.*, p. 38.

⁴² *Ibidem*, pp. 37-38.

⁴³ Este ceea ce remarcă Foucault la sfîrșitul "Cursului din 19 martie 1975" cînd afirmă că psihiatria "nu-și mai propune, în primul rînd, să vindece", ci își propune să funcționeze "numai ca formă de protecție a societății", in *op. cit.*, Editura Univers, București, 2002, p. 354.

⁴⁴ F. Bing, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁵ Despre noțiunea de tratament moral și originea sa cf. Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică, ed. cit.*, cap. "Nașterea azilului"; Jaques Postel, "De l'événement théorique à la naissance de l'asile (Le traitement moral)" in Jaques Postel, Claude Quétel, *op. cit.*, pp. 152-161.

⁴⁶ De exemplu, legea din 14 iulie 1933, cunoscută sub denumirea de "Legea sterilizării" sau legea "pentru înlăturarea descendenței bolnave" adoptată de regimul nazist care prevedea sterilizarea obligatorie a suferinzilor de boli ereditare psihice sau somatice, a alcoolicilor irecuperabili, castrarea indivizilor periculoși pentru ordinea publică, a unor copii și adolescenți cu ereditate criminală. La fel, "legea căsătoriei sănătoase" din 18 octombrie 1935, cf. Gh. Brătescu, *Către sănătatea perfectă. O istorie a utopiei medicale*, Editura Humanitas, București, 1999, pp. 395-396.

⁴⁷ Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea, ed. cit.*, p. 242.

atunci cînd ia în discuție problema economică a sărăciei și bogăției⁴⁸. Secolul al XVIII-lea descoperă că populația este o forță care face parte în mod direct din situația economică, din mișcarea producătoare de bogăție. De aceea, "o populație va fi cu atît mai prețioasă cu cît va fi mai numeroasă, pentru că va oferi industriei o mînă de lucru ieftină, ceea ce, prin scăderea prețului de cost, va permite o dezvoltare a producției și a comerțului."⁴⁹ Secolul al XVIII-lea este puternic marcat de ideea concurenței economice între națiuni. Secolul al XX-lea nu doar că valorifică tema acestei concurențe, dar o și extinde la o chestiune biologică, la lupta dintre rase. De aceea nazismul, credem noi, nu este străin de distincția care se face între săracii valizi și săracii bolnavi. Pentru secolul al XVIII-lea, săracul care poate munci este un element pozitiv în societate, iar bolnavul este o povară moartă, el reprezintă un element "pasiv, inert, negativ". Cerînd o asistență totală, bolnavul este, prin excelență, elementul negativ. Nu există nici o utilitate economică pentru a îngriji bolnavii, nici o urgență materială. Încă o dată, nu putem să nu constatăm similaritatea acestor teme cu motivațiile care determină nazismul la aplicarea tehnologiilor de epurare biologică a rasei. Dacă în secolul al XVIII-lea prin internare, prin grija pozitivă a puterii pentru viața supușilor, se elimină în mod real o parte a populației (inactivă, bolnavă, neproductivă), în secolul al XX-lea nazismul renunță pur și simplu la internare preferînd exterminarea elementului biologic impur, a celui economic neproductiv, a celui social periculos. În mod efectiv, nazismul renunță la problema asistenței sociale care relevă de caritate și milă, se eschivează acestei griji călcînd pe urmele economiștilor și liberalilor secolului al XVIII-lea, dar deformînd teoriile acestora în sensul că, dacă pentru secolul al XVIII-lea datoria asistenței revine nu statului ci individului, teoria asistenței în nazism pur și simplu dispare, ea nu mai este obligatorie, nici la nivel individual, nici etatizat.

Nazismul, așadar, ajungînd la punctul care va încheia aceste considerații, este tipul de putere care, într-o societate, "a generalizat în mod absolut bio-puterea, dar care, în același timp, a generalizat și dreptul suveran de a ucide."⁵⁰ Iar "funcția de ucidere a statului nu poate fi asigurată, în clipa în care statul funcționează după modelul bio-puterii, decît prin rasism."⁵¹ Ca urmare, teoria degenerescenței, evoluționismul, darwinismul social, întreaga teorie biologică a secolului al XIX-lea se cupleză cu discursul politic nazist, într-o simbioză care permite exercitarea efectivă a dreptului suveran de a ucide.

"Pe această bază a cunoașterii biologice se fundamentează o importantă parte a ideologiei național-socialiste. Tot din ea conducerea statului național-socialist își extrage principiile călăuzitoare pentru măsurile ei de politică națională [care conduc la] ameliorarea rasială a speciei (*rassische Aufartung*) în rîndurile poporului german. Măsurile luate urmăresc eliminarea influenței evreiești asupra poporului german, care este dăunătoare națiunii noastre..., și se întemeiază pe științele biologice..."⁵²

Există două direcții în care se poate orienta acest drept de a ucide: mai întîi, printr-un rasism etnic, intern, apoi, printr-un rasism de stat, interetnic (antisemitismul). Marea Frică, o dată cu simbolismul Impurului, sînt reactivate, adică nu au dispărut niciodată din imaginarul

⁴⁸ Cf. Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ed. cit. , pp. 397-408.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 389.

⁵⁰ Michel Foucault, *Trebuie să apărăm societatea*, ed. cit. , p. 255.

⁵¹ *Ibidem*, p. 251.

⁵² Johannes Stark, *Nationalsozialismus und Wissenschaft* (Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachfolger, München, 1934, 20 p.), pp. 16-18 *apud* Max Weinreich, *Universitățile lui Hitler*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 20.

social, politic, economic și medical. Frică de sângele Străinului, de ereditatea lui periculoasă. Ereditatea este elementul indispensabil care funcționează în ambele forme de rasism. Purificarea rasei proprii din interior, precum și eliminarea rase impure, dușmane sînt deziderate fundamentale ale politicii naziste. Politică de care intelectualitatea germană a epocii nu era deloc străină. Știința raselor este promovată de numeroși oameni de știință ai vremii, termenul de biologie politică fiind în mare vogă.

"Biologia național-socialistă... trebuie să găsească drumul spre politică și cultură și în același mod... politica național-socialistă ar trebui să fie exclusiv biologică, adică să țină cont de legile care guvernează viața. Pe baza acestui etalon al valorii biologice ariene, știința poporului nostru trebuie pusă și ea în slujba luptei națiunii pentru existență, pentru menținerea unui mod de viață sănătos și a sănătății rasei."⁵³

Pentru o edificare completă cităm cuvintele profesorului Martin Staemmler:

"Extincția și selecția sînt cei doi poli în jurul cărora se rotește întreg procesul de cultivare a rasei (*Rassenpflege*), cele două metode care trebuie să-l pună în mișcare... Extincția înseamnă distrugerea biologică a celor inferiori din punct de vedere ereditar prin sterilizare, prin restrîngerea cantitativă a celor bolnavi sau indezirabili... Misiunea... aceasta... constă în protejarea poporului împotriva înmulțirii excesive a buruienilor"⁵⁴.

*

Pe o placă memorială fixată pe fațada clădirii Filarmonicii din Berlin este gravat următorul text:

"În acest loc, pe Tiergartenstrasse nr. 4, a fost organizat, începînd din 1940, primul asasinat de masă național-socialist, denumit, după această adresă, *Acțiunea T 4*. Din 1939 și pînă în 1945 au fost omorîți aproape două sute de mii de oameni fără apărare. Viața lor a fost caracterizată drept "viață ce nu merită trăită", iar uciderea lor drept "eutanasie". Ei au murit în camerele de gazare de la Grafeneck, Brandenburg, Hurtheim, Pirna, Bernburg și Hadamar, ei au murit prin intervenția comandourilor de execuție, prin foame planificată și prin otrăvă. Făptașii au fost savanți, medici, infirmieri, personal din justiție, din poliție, din administrația sanitară și a muncii. Victimele au fost oameni săraci, deznădăjduiți, dușmăniți sau nevolnici. Ei veneau din clinici psihiatrice și din spitale de copii, din case de bătrîni, din instituții de asistență și din lazarete, din lagăre. Mare este numărul victimelor, dar mic al făptașilor condamnați"⁵⁵.

⁵³ Friedrich Burgdörfer, *Völker am Abgrund* (Lehmann, München, 1936, 76 p.), *apud* Max Weinreich, *Universitățile lui Hitler*, *ed. cit.*, p. 22.

⁵⁴ Dr. Alfred Kühn, Dr. Martin Staemmler, Dr. Friedrich Burgdörfer, *Erbkunde, Rassenpflege, Bevölkerungspolitik, Schicksalsfragen des deutschen Volkes*, Her. von Dr. Heinz Woltereck (Quelle und Meyer, Leipzig, 1935, 298 p.), p. 134, *apud* Max Weinreich, *Universitățile lui Hitler*, *ed. cit.*, p. 38.

⁵⁵ H. H. Otto și M. Laier, "Friedrich Mennecke. Psychoanalytische Anmerkungen", in *Medizin, Naturwissenschaft, Technik und Nationalsozialismus*, Stuttgart, GNT Verlag, 1994, p. 192, *apud* Gh. Brătescu, *Către sănătatea perfectă. O istorie a utopismului medical*, *ed. cit.*, p. 397.

CONDIȚIA INUMANĂ A SUVERANITĂȚII

CĂLIN HETEȘ

Aproape întotdeauna filosofia propune o formă de suveranitate și este un mod de afirmare a sinelui suveran al filosofului. Aici conceptul de suveranitate nu apare în primul rând în intensiunea sa strict politică, acolo unde căile bătute ale gândirii ne trimit imediat ce îl întâlnim, însă o discuție despre suveranitate nu poate avea loc ignorând conotațiile sale din domeniul politicului. O posibilă întrebare ar putea fi dacă o anumită conceptualizare a suveranității în domeniul filosofiei a dat forme constructelor politice așa cum le cunoaștem astăzi, sau probabil că o abordare mai pertinentă ar așeza orice demers teoretic orientat înspre această problemă în interiorul unei structuri politice deja prezente, chiar dacă cel care se propune pe sine dominant și suveran, chiar și numai prin filosofia sa, se așază într-o opoziție nu de puține ori tensionată cu ceilalți oameni, cu comunitatea politică în care trăiește. Prin această situație opozitivă filosoful se situează în afara societății, sau mai bine zis în afara structurii politice pe care o neagă și care, la rândul ei, atât timp cât este prins și constrâns de nevoile și îndatoririle pe care le implică viețuirea împreună cu alți oameni, îi neagă o suveranitate neapărat solitară. De fapt, orice teorie și practică a suveranității implică desconsiderarea pînă la infirmare a lumii, în calitatea acesteia de lume comună a oamenilor care sînt întotdeauna *ceilalți* și de loc public unde oamenii au posibilitatea să apară în condiția fundamentală și ireductibilă a pluralității lor. Orice formă și formalizare a dominației suverane este în afara și împotriva politicii, în centrul căreia, pentru a fi într-adevăr politică, ar trebui să "găsim întotdeauna grija pentru lume și nu pentru om, de fapt grija pentru o lume organizată într-un fel sau altul, fără de care cei care se preocupă și care sînt *oameni politici* consideră ca viața nu merită să fie trăită."¹ Acest sentiment că viața merită trăită nu poate fi răpit oamenilor decît odată cu propria lor lume, prin aceasta politica se anihilează pe ea însăși, dar și pe *cel* care făcînd acest lucru propune propria sa dominație suverană. În momentul cînd se exclude dintre oameni într-o transcendență autoproclamată, "suveranul" se dezumanizează. Acest moment marchează moartea umanității sale, umanitate care înseamnă "a fi printre oameni" (*inter homines esse*).

"Astfel că limba romanilor, care au fost fără îndoială poporul cel mai politic pe care-l cunoaștem, folosea ca sinonime expresiile "a trăi" și "a fi printre oameni" (*inter homines esse*) sau "a muri" și "a înceta de a fi printre oameni" (*inter homines desinere*)."²

Moartea nu este doar biologică. Dacă accederea la suveranitate, de orice tip ar fi aceasta, implică moartea umanității omului suveran, atunci condiția suveranității este una inumană sintetizînd singurătatea supraomului cu lipsa de lume a animalului. Suveranul este diferența radicală care împiedică orice comunitate.

"Politica tratează despre comunitatea și reciprocitatea ființelor diferite."³

¹ Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Ed. Seuil, Paris, 1995, p. 44.

² H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Ed. Calmann-Levy, Paris, 1983, p. 42.

³ H. Arendt, *Qu'est ce que la politique?*, p. 31.

Suveranitatea are întotdeauna un substrat sadic, în sensul pe care Georges Bataille, vorbind despre "sistemul" lui Sade și despre abordările teoretice asupra acestuia făcute de Maurice Blanchot, îl dă sadismului, pentru care "negarea partenerilor este piesa fundamentală a sistemului."⁴ Asemeni sadismului suveranitatea este o utopie, în aceasta constă tragismul și absurdul "omului suveran" care sfârșește prin a fi copleșit de lume din cauza simplului fapt că aceasta nu poate fi redusă, supusă sau negată. Poate că acesta este unul din sensurile afirmației lui Martin Heidegger, că omul își duce pretutindeni lumea cu el.

De fapt, Sade propune un sistem social împotriva celui existent în Franța secolului al XVIII-lea, care-i reproduce structurile legitimându-se însă pe principii cu totul opuse. Este ca și cum ar afirma, într-o absolută subversiune, că în fond același tip de relații sociale se pot întemeia pe o morală răsturnată. Aici suveranul nu se mai legitimează prin invocarea divinului, ci prin puterea criminală și prin plăcerea viciului extrem.

"Închiderea locului sadian are o altă funcție: ea fondează o autarhie socială. O dată închiși libertinii, ajutoarele lor și supușii lor formează o societate completă, dotată cu o economie, o morală, un cuvânt și un timp, articulată în programe, în munci, în sărbători."⁵

"Libertinii" sînt de fapt suverani tragici care se opun prin propria libertate nihilistă, suveranității moralei religioase, rațiunii, monarhului. Însă negarea totală, și prin aceasta libertatea absolută, nu este posibilă. În acest joc de nedepășit al negărilor rezidă tragismul celui care, alergînd spre o utopica izolare, poartă cu sine propria lume.

"În mica societate a "libertinilor", această societate e construită ca o machetă, ca o miniatură, Sade "transportă" diviziunea de clasă, pe de-o parte exploatoarii, cei care posedă, guvernării, tiranii, pe de alta "oamenii de jos". Resortul diviziunii (la fel ca în marea societate) este "rentabilitatea" (sadică): "Așezăm asupra oamenilor de jos toate ofensele, toată nedreptatea care se poate imagina, siguri că vom retrage cantități cu atît mai mari de plăcere cu cît tirania va fi mai bine exercitată."⁶

Nevoia de dominație, de suveranitate, pomește întotdeauna de la o anume "nemulțumire" față de ceilalți care trebuie supuși, pentru a nu mai avea posibilitatea să se manifeste în dezordinea pluralității. Cel dintîi la care devine manifestă această degradare a *polis*-ului și a politicii, în calitatea lor de forme de manifestare ale alterității, sau ale "alterităților", este Platon, părintele filosofiei politice, sau mai bine zis antipolitice, care a fost un adversar al *polis*-ului grec și al concepției sale despre libertatea politică. Opoziția lui s-a materializat într-o "teorie politică unde criteriile politicului nu sînt create pornind de la acesta, ci pornind de la filosofie, prin elaborarea detaliată a unei constituții ale cărei legi corespund ideilor accesibile exclusiv filosofilor și în final chiar grație influenței asupra unui principe despre care se spera efectiv că va aplica o astfel de legislație"⁷.

Suveranul care domină de fapt asupra principelui este "filosoful-rege" așa cum a fost el conceput pentru înființarea de Platon. Acest filosof-rege, care s-a dorit a fi Platon, după cum bine se știe din aventurile sale în Syracuse, își legitima aspirațiile în numele cunoașterii raționale a ideilor supreme de Bine, Adevăr și Frumos.

⁴ G. Bataille, *Erotismul*, Ed. Nemira, București, 1998, p. 168.

⁵ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Ed. Seuil, Paris, 1971, p. 23.

⁶ *Ibidem*, p. 134.

⁷ H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, p. 70.

Două probleme importante urmează să fie abordate pe rând: în primul rând cea a motivațiilor antipolitice ale lui Platon și apoi cea a surselor idealismului și ale dorinței de a-l aplica vieții cetății.

Într-un demers hermeneutic, schițarea sumară a tușelor contextului timpului și locului în care Platon și-a dezvoltat filosofia poate oferi o imagine a mediului care i-a oferit motivațiile și în care și-a găsit sursele.

Cosmologia greacă, forțată pe "știința" și filosofia Greciei clasice, este cea ptolemeică. Ptolemeu concepe o imagine a cosmosului conformă cu cele mai înalte principii ale raționalității timpului său. Cosmosul este lumea unică, închisă, absolut perfectă, forma sa sferică, simbol al perfecțiunii, venind să confirme acest lucru. Orice entitate rațională care se află în acest cosmos trebuie, pentru a atinge perfecțiunea, să se conformeze modelului cosmic ideal guvernat de ideea Binelui suveran. Orice microcosmos, fie el om sau *polis*, trebuie, pentru a se bucura de ființă, să se conformeze aceluiași *logos*.

Un al doilea factor favorizator pare a fi chiar "democrația ateniană". Ca aristocrat și om al cetății, Platon avea experiența agorei. Probabil că tînărul Platon a fost dezamăgit de acest sistem în care se vorbea despre cea mai bună formă de organizare politică, a cărei imagine era lăsată în voia relativismului pe care-l implica pluralitatea agenților și a opiniilor, în momentul în care acesta a dus la moartea lui Socrate (399 î. Ch.). Acest fapt a fost probabil un impuls destul de puternic pentru a-l determina pe Platon să purceadă la conceperea imaginii unei cetăți ideale, în care un asemenea lucru să nu mai fie posibil.

Suveranul monologhează întotdeauna; ca origine a sensului și donator de sens el este prizonierul propriei sale rațiuni, al mono-logosului său, pentru care orice alt *logos* este contradictoriu. Legitimarea transcendentă îl extrage pe suveran împreună cu discursul său din lumea oamenilor, el însuși fiind transcendent în raport cu aceștia. În această discuție, conceptul de suveranitate avut în vedere îl cuprinde și-l depășește pe cel strict politic, dorind, în măsura posibilităților, să cuprindă acea suveranitate revendicată de orice tip suprauman, de la pustnic și inițiat pînă la *Führer*. Viața acestora "nu mai este viață umană, pentru că ea nu mai este trăită printre oameni"⁸. Fapt este că aceste tipuri "supraumane" sau mai bine zis extraumane sînt condamnate la solitudine chiar dacă viețuiesc în proximitatea oamenilor, deoarece "superioritatea" împiedică faptul-de-a-fi-împreună, se pune împotriva comuniunii și a oricărei forme de comunitate și asociere.

Supraomul, "stăpînul" lui Nietzsche, este un suveran, dar un personaj tragic, mereu amenințat de "plebeii" care domină prin forța numărului și a asocierii. Problema suveranității este prezentă constant și în substratul tragediilor istorice shakespeariene. Mulțimea de crime, de morți violente din *Richard al III-lea*, *Macbeth*, *Hamlet* etc., își au originea în omul suveran, care-și neagă la modul absolut partenarii, aducîndu-le moartea, negare căreia îi cade în cele din urmă el însuși victimă. Acest lucru poate simboliza caracterul de negare de sine, de negare a umanității, pe care îl implică suveranitatea. Chiar dacă e recunoscut, suveranul este recunoscut drept cel care este absolut altul, mai aproape de zei sau de Dumnezeu decît de oameni. Istoria este un șir de crime doar atunci cînd este privită doar ca istorie a suveranilor.

Pentru a mai zăbovi puțin la Shakespeare, mai exact la piesa *Julius Caesar*, remarcăm că aici el dovedește o intuiție extraordinară a ceea ce însemna Roma preimperială, dar mai ales a puterii apariției publice, vorbirii și acțiunii comune. Este vorba bineînțeles de discursul ulterior

⁸ H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, p. 233.

asasinării lui Cezar, ținut de Marc Antoniu, care începe cu celebrele cuvinte: *Friends, romans, citizens!*, unde se face apel la suveranitatea legitimă a cetățenilor Romei.

Negîndu-și propria umanitate, suveranul o răpește pe a celorlalți cărora le pretinde supunere așezînd astfel golul spațiului părăsit de oameni între cei care sînt considerați mai puțin oameni, care sînt sau ar trebui să fie simple obiecte ale voinței suverane și "omul integral pe care omenirea de odinioară vroia să-l aibă în neputința ei de a concepe o reușită egală pentru toți"⁹.

Cum se explică nevoia de a identifica și de a concentra într-o singură persoană, care să fie în același timp "origine", "autor" și "stăpîn" al lui însuși și al celorlalți? Problema este că orice acțiune politică semnificativă, împreună cu procesul pe care îl declanșează nu poate fi înfăptuită în izolare, ci are nevoie de acordul și colaborarea altor oameni care astfel răpesc din "meritul", "gloria" și "auctoritatea" celui care s-ar afla la originea (*arché*) acțiunii respective și care, de facto, nu poate fi izolat de ceilalți. Soluția, filosofică bineînțeles, la această problemă a pluralității impersonale a acțiunii politice a fost găsită tot de Platon. Iată ce spune Hannah Arendt:

"Din această cauză, Platon considera că afacerile umane (*ta tón anhrôpôn pragmata*), rezultatele acțiunii (*praxis*), nu merită tratate foarte serios. Acțiunile oamenilor seamănă cu gesturile marionetelor manevrate din spatele decorului de o mînă invizibilă, astfel că omul este precum jucăria unui zeu. Este remarcabil că Platon, care nu avea nici o idee despre conceptul modern de istorie, a fost cel care a inventat metafora actorului din culise, care, din spatele oamenilor care acționează, trage sforile și este responsabil de istorie. Zeul lui Platon nu face decît să simbolizeze faptul că istoriile adevărate, spre deosebire de cele pe care le inventăm noi, nu au nici un autor, astfel el este adevăratul precursor al Providenței, al "mîinii invizibile", al naturii, al "spiritului lumii", al interesului de clasă etc., care au servit filosofilor creștini și moderni ai istoriei, în încercarea de a rezolva problema unei istorii care-și datorează existența oamenilor, dar care evident nu este "făcută" de aceștia."¹⁰

În acest moment al gîndirii își află originea dezumanizarea suveranității prin refuzarea ei oamenilor în favoarea Omului reprezentant pe pămînt al diferiților zei și idoli. Această dezumanizare ideală (sau *eide*-ală) și ireală, concepută în contradicție cu realitatea a-facerilor umane este de asemenea sursa utopismului al cărui părinte recunoscut universal este tot Platon. Utopia este istoria inventată la viitor, iar ideologia este istoria inventată la trecut, ambele, în calitatea lor de produse finite și sisteme închise au nevoie de un autor. Istoria reală este de fapt o semnificație sau o multitudine de semnificații, în continuu proces de constituire și reconstituire, este o semnificație în-finită, deci deschisă.

Eroul, autor și suveran, idolatrizat al istoriei, întruchiparea spiritului universal, cum l-a văzut la un moment dat Hegel pe Napoleon, este în bună parte un construct ideologic.

"Eroul pe care-l dezvăluie istoria nu are nevoie de calități eroice. La origine, adică la Homer, cuvîntul erou nu era decît un nume dat fiecăruia dintre oamenii liberi care luaseră parte la epopeea troiană și despre care se putea povesti o istorie."¹¹

Eroii puteau coexista fără a se nega reciproc, iar eroismul era dat de același tip de curaj care era condiția afirmării de sine publice, prin cuvînt și acțiune, printre cei de-o seamă, adică acel curaj fără de care libertatea n-ar fi posibilă. Situația se va schimba în momentul în

⁹ G. Bataille, *op. cit.*, p. 161.

¹⁰ H. Arendt, *op. cit.*, p. 243.

¹¹ *Ibidem*, p. 243.

care eroul prin excelență va fi identificat cu suveranul, cel care inspiră și concentrează tot eroismul supușilor. În afara lui, singurul erou bun, care nu poate deveni un rival propriu-zis, este un erou mort. De aceea pare legitim să se vorbească despre eroism doar în contextul morții, ceea ce este glorificat în orice cult al eroilor este moartea eroică și nu viața eroică. Eroul suveran nu are nevoie să facă nimic pentru a fi erou, nu are nevoie să acționeze împreună cu ceilalți, pentru că ceilalți fac asta pentru el. Probabil că nici nu poate, deoarece este izolat în suveranitatea sa, ferit de fragilitatea, vulnerabilitatea și inconsistența pe care o dă prezența adevărată printre ceilalți.

Așa cum Dumnezeu a creat (*poiein*) lumea, iar pe om l-a modelat, l-a fabricat, din lut, asemeni unui meșteșugar, la fel suveranul este creatorul și cel care menține în existență "lumea" asupra căreia domnește, și pe supușii săi, care sînt, sau trebuie să fie asemeni unor marionete, și asemeni Dumnezeului din Vechiul Testament, suveranul trebuie să fie unic și puternic, capabil la nevoie să-i pedepsească pe oamenii care prin acțiunile lor "inconștiente" pun în pericol existența "lumii" așa cum "trebuie" să fie.

"Credința populară în "omul forte", care singur împotriva tuturor, își datorează forța solitudinii, este doar o simplă superstiție fondată pe iluzia că se poate "face" ceva în domeniul afacerilor umane (de exemplu să fie "făcute" legi așa cum se fac mese și scaune, sau oamenii să fie făcuți "mai buni" sau "mai răi"), fie doar o descurajare conștientă a oricărei acțiuni, politică sau nu, unită cu utopica speranță că este posibil ca oamenii să fie tratați precum "materialele"."¹²

Pentru a duce către o concluzie analogia dintre meșteșugar și Dumnezeu Vechiului Testament, putem spune că, așa cum meșteșugarul era văzut de Platon drept originea (*arche*) și stăpînul (*arche*) lucrului pe care-l făcea, asupra căruia avea deplină putere, iar Dumnezeu este originea și stăpînul lumii, suveranul poate fi conceput drept o sinteză a acestora, asemeni teologiei și filosofiei creștine, care au apărut din sinteza iudaismului cu filosofia greacă. Această ipoteză pare să se confirme dacă ne gîndim că cele mai elaborate teorii ale suveranității au fost concepute în filosofia creștină, medievală și modernă.

Începutul problematizării suveranității pare a fi "confuzia" platoniciană dintre public și privat. Astfel ceea ce în Grecia Antică se petrece în domeniul privat al căminului, și anume fabricarea, unde meșteșugarul care începe un lucru îl și termină, rămînînd de-a lungul acestui parcurs, și după încheierea lui, stăpînul acestuia, este transferat metaforic în domeniul public, unde, din cauza multitudinii agenților care sînt interesați și afectați de ea, celui care începe o acțiune îi este imposibil să o continue și să o ducă la îndeplinire de unul singur după voința sa suverană. În această tensiune provocată de intenția de a-i stăpîni pe oameni ca pe lucruri – în loc de a-i conduce ocazional cu asentimentul acestora, fiind în același timp condus, verbul *archein* nu mai înseamnă în primul rînd a începe, ci a comanda.

"Astfel rolul novator și de conducător, *primus inter pares* (rege printre regi la Homer), se schimbă într-un rol de suveran. Interdependența originală a acțiunii, inițiatorul, conducătorul, depinzînd de colaborarea celorlalți, iar tovarășii săi depinzînd la rîndul lor de el pentru a avea ocazia să acționeze ei înșiși, se schimbă în două funcțiuni cu totul distincte: comanda, care devine prerogativa suveranului și executarea ordinelor, care devine datoria supușilor. Acest suveran este singur, izolat împotriva celorlalți de forța sa, așa cum conducătorul era de asemenea izolat în inițiativa sa înainte de a găsi tovarășii care să-l urmeze. Însă forța conducătorului nu se manifestă decît în inițiativă și risc, și nu în succesul obținut. În ceea ce-l privește pe suveran el poate să revindică bucuria ceea ce este de fapt victoria majorității – uzurpare ce nu i-ar fi fost niciodată permisă lui Agamemnon, care era rege nu suveran. Prin această revendicare suveranul monopolizează, pentru a spune astfel, forța celor care l-au

¹² *Ibidem* p. 247.

ajutat și fără de care nu ar fi obținut nimic. Astfel se naște iluzia unei forțe extraordinare în același timp cu fabula omului forte, puternic pentru că este singur.¹³

O altă sursă a separației dintre suveran și supuși ar putea fi atitudinea față de legi pe care o aveau grecii antici. Pentru ca legea, cea care limita acțiunile și atitudinile oamenilor, să aibă forța normativă, ea trebuia extrasă din spațiul dezbaterii. Acest lucru era necesar pentru a acorda cuvântului și voinței umane realitatea solidă a lucrului mereu identic cu sine. Nu este o întâmplare faptul că Platon aseamănă legile care trebuie să guverneze societatea cu zidurile cetății, care apără și limitează în același timp, în afara cărora *polis*-ul nu există și omul nu mai este apărat, la fel cum se întâmplă atunci când *hybris*-ul îl scoate în afara legii. Legislatorul trebuie să fie o persoană din afara *polis*-ului, suprapolitică, pentru ca legile concepute de el să poată avea temelia și duritatea incontestabilă a zidurilor. Elaborarea legislației e o problemă de edificare, sau mai bine zis de arhitecturare. Legislatorul, asemeni arhitectului care concepe planurile unei clădiri și apoi supraveghează construirea acesteia, având grijă ca aceasta să se desfășoare conform planului, este un suveran. Rolul foarte important al arhitectului în societate pare a fi evident încă de timpuriu. În *Politica*, Aristotel vorbește de arhitectul Hippodamos, care schișase un plan de reconstrucție a Miletului care să corespundă aidoma legilor care-i guvernau pe oamenii cetății, fiind astfel pietrificarea acestora. Legile deveneau una cu cetatea și erau menite să dureze neschimbate tot cât aceasta. În această identitate, schimbarea lor însemna distrugerea cetății. Indiferent de unde își extrage legitimitatea, rațiunea și voința legislatorului, materializată în legi, se cere respectată întocmai, pentru că astfel se asigură ordinea, conformitatea cu ideea de Bine, și astfel funcționarea și ființa cetății. Legislatorul era văzut ca o sursă a existenței *polis*-ului, era cel care îl crea sau îl fabrica. Aici se află probabil sursa subtilă a reificării, probabil inevitabile, a ceea ce este fundamental uman. În orice tip de supunere omul devine obiect, se subiectivează obiectivându-se, nefiind o întâmplare că sursele conceptului modern de subiect se află într-o filosofie a sclavilor, în stoicism, unde cel lipsit de libertate căuta libertatea interioară, subiectivitatea care să scape oricărei constrângeri exterioare. Omul este întotdeauna și un obiect, dar există o diferență între a fi obiectul unei legi imuabile, căreia să i se supună toți, asemeni destinului implacabil, cum se intenționa în Grecia prin acordarea unui statut prepolitic legii, și între a fi obiectul voinței cu valoare de lege a unui suveran care este liber pentru că scapă normativității acesteia, pentru că fiind originea ei este în afara ei. De aceea Platon a încercat să-și pună în aplicare principiile politice în Syracusea lui Dionisos nu în Atena, acolo unde exista un tiran capabil să impună principiile aduse de către legislatorul din afară, de către "filosoful-rege", care ar fi devenit astfel adevăratul suveran. Probabil că atât Dionisos cel Bătrîn, cât și Dionisos cel Tânăr și-au dat seama de aceasta, fapt care a dus la insuccesul lui Platon. "Filosoful-rege" nu ar fi fost neapărat un conducător mai rău decât un tiran sau altul, ci ar fi fost un suveran absolut, asemeni ideilor prin care se legitima, mult mai departe de oameni decât un tiran oarecare și mult mai aproape de "cerul ideilor".

Rolul legii, așa cum era el conceput în *polis*-ul grec, era să garanteze, asemeni meterezelor cetății, spațiul apariției pentru fiecare om liber, adică spațiul libertății politice, care ia ființă atunci când oameni egali, care au același drept de a vorbi în public, se adună, dezbate și hotărăsc, și nu să-i facă mai buni pe oameni. Fapt pe care Platon nu-l accepta și de aceea îl acuza pe Pericle că nu i-a făcut pe atenieni mai buni, ci dimpotrivă. De aceea orice

¹³ *Ibidem* p. 248.

formă de tiranie sau dominație, așa cum era cea propusă de Platon, care se constituia necesarmente împotriva acestui spațiu al libertății politice, era văzută ca o uzurpare, ca o încălcare a legii, "aspirația la omnipotență implică întotdeauna – în afară de *hybris*-ul său utopic – distrugerea pluralității."¹⁴

Orice tip de suveranitate este, într-un fel sau altul, tiranică, iar tirania înseamnă anularea domeniului public al existenței unde oamenii pot colabora. Această colaborare liberă naște o putere care amenință orice formă de dominație. Se poate vedea că de-a lungul istoriei una dintre grijile majore ale tiraniilor, dictaturilor și totalitarismelor a fost să-i împiedice pe oameni să se adune liber, să le distrugă instinctul comunității și al comunicării.

"Montesquieu a înțeles că trăsătura majoră a tiraniei este dependența acesteia de izolare – tiranul este izolat de supușii săi, supușii sînt izolați unii de alții prin frica și suspiciunea mutuale – și că, prin aceasta, tirania nu este o formă de guvernare printre altele, ci ea contrazice condiția umană esențială a pluralității, dialogului și comunității de acțiune, care este condiția tuturor formelor de organizare politică."¹⁵

Izolîndu-i, orice formă mai veche sau mai nouă de tiranie îi anulează pe oameni ca oameni și-i reduce la funcția pe care o au, fie pentru propria lor casă, fie pentru mecanismul social. Atunci cînd oamenilor li se ia libertatea li se ia și curajul și spiritul de inițiativă, necesare unei vieți în libertate. O dată cu acestea dispăre puterea pe care aceștia o au, fiecare și toți împreună, ca indivizi liberi. De aceea orice formă tiranică de suveranitate își dezvăluie mai devreme sau mai tîrziu șubrezenia.

"Tirania împiedică puterea să se dezvolte, nu doar într-un sector anume al domeniului public, ci în totalitatea sa, cu alte cuvinte, ea produce slăbiciune la fel de natural precum alte sisteme produc putere."¹⁶

Dar oamenii sînt slăbiți mai ales din cauza faptului că sînt deposezați de adevăr. De acel adevăr care nu este în ei, așa cum spun diversele filosofii care propovăduiesc introspecția, adică izolarea și cufundarea în sine. Nu e posibil să te cunoști pe tine însuși fără a-i cunoaște pe ceilalți. Cunoașterea și adevărul sînt în lume, între oameni. Probabil că această izolare, care este în fapt lipsirea de lume și de adevărul acesteia este motivul manifestărilor psihotice și paranoice ale tiranilor. Izolarea în propriul adevăr, orice formă ar lua, este împotrivire față de lume. În cazul supușilor efectele sînt asemănătoare, nemaexistînd un adevăr al lumii, aceștia sînt vulnerabili oricăror tipuri de manipulare și îndogrinare, chiar dacă acestea pot contrazice flagrant simplul dat fenomenal care nu mai are nici o consistență ontologică din moment ce nu mai este confirmat de ceilalți. Mitologia și propaganda puterii este asimilată general și ia ființă prin afirmarea ei, care vine dinspre centrul puterii, și prin confirmarea ei de către ceilalți. Un astfel de mit banal este cel al bunului tiran care nu are cunoștință de răul și corupția care există în societate, asta din cauza simplului fapt că este în afara ei.

În cele ce urmează voi încerca o redare sintetică a analizelor asupra suveranității pe care le face Hannah Arendt în lucrarea *Condiția umană*. Mai exact este vorba de parcursul filosofic care a dus la reificarea și instrumentalizarea spațiului politicii. Nu este nici pe departe vorba de a descoperi un așa-zis punct zero al suveranității înainte de care lumea politică, *polis*-ul, ar fi stat sub semnul unei ideale și idilice democrații. Un astfel de demers naiv, în flagrantă contradicție cu datele istorice, este departe de intenția pe care a avut-o H. Arendt atunci cînd a ales drept punct de reper al analizelor sale asupra politicului *polis*-ul grec. În ceea ce privește conceptul propriu-zis de suveranitate, care rămîne unul

¹⁴ *Ibidem*, p. 262.

¹⁵ *Ibidem*, p. 263.

¹⁶ *Ibidem*, p. 264.

extrem de important și acum când nu se mai vorbește atât de suveranitate națională ci supranațională, Hannah Arendt se oprește în primul rând asupra surselor lui și mai apoi asupra modului în care a fost captat și elaborat în gândirea de către gândirea filosofică și politică, fiindu-i astfel acordată durabilitatea și legitimitatea pe care o cunoaștem.

Orice teorie a dominației, care are drept scop limitarea sau eliminarea libertății oamenilor, și nu este vorba aici despre o libertate haotică, ci de o libertate limitată de lege, este neiertătoare față de eventualele greșeli pe care libertatea le-a îngăduit oamenilor, greșeli din cauza cărora libertatea a fost considerată periculoasă. Alternativa este stăpînirea.

Societatea nu mai trebuie să fie deschisă, compusă din oameni liberi să acționeze, ci închisă în propriile-i limite, inertă asemeni unui obiect oarecare la dispoziția celui care-l posedă.

"În general ele tind să caute întotdeauna un adăpost față de calamitățile acțiunii într-o activitate în care un om izolat de toți ceilalți rămîne stăpînul faptelor sale de la început pînă la sfîrșit."¹⁷

În această primă dorință de stăpînire asupra oamenilor ca și cum ar fi simple obiecte neînsuflețite se află una dintre "originile totalitarismului". De aici pornește acel fir al gândirii care a dus, pentru a da doar un exemplu, la asimilarea conducătorului absolut, a *Führer*-ului, cu creatorul societății pe care o conduce, avînd astfel drept indiscutabil de viață și de moarte asupra fiecărui membru al ei, și la degradarea gândirii pînă la simpla capacitate de a ordona și de a executa ordine.

"Cea mai evidentă salvare de pericolele pluralității este mon-arhia, sau conducerea unuia singur, în numeroasele sale variante, de la tirania ilegală a unuia împotriva tuturor, pînă la despotismul binevoitor și acele forme ale democrației în care cei mulți formează un corp colectiv, astfel încît poporul este "unul-multiplu" și se autoconstituie în "monarh". Soluția platoniciană a filosofului-rege a cărui înțelepciune rezolvă contradicțiile acțiunii ca și cum ar rezolva probleme solvabile de cunoaștere, este doar una – și nicicum cea mai puțin tiranică – dintre variantele cîrmuirii unuia singur."¹⁸

Dacă vom continua să punem în discuție politicul folosind ca referință privilegiată "condiția umană a pluralității", fără de care politica ar fi de neconceput, vom vedea că, în cele din urmă, aceasta poate servi atât pentru a legitima democrația liberală, cît și pentru a legitima dictatura sau totalitarismul. Orice acțiune a puterii care este sacralizată prin formule de tipul: "rațiuni de stat" sau "ordine legitimă" este împotriva "iraționalității" și a "dezordinii", bineînțeles "ilegitime", pe care le implică pluralitatea. Ordinul indiscutabil, care ordonează, deci raționalizează și perfecționează, și se conformează prin aceasta unui bine care nu mai ține de principii "etice", ci de gradul de organizare, care în cele din urmă trebuie să fie fără rest, este absolut legitim.

"Caracteristica tuturor acestor evadări [din domeniul pluralității umane n.n.] este conceptul de guvernare, adică ideea că oamenii pot să trăiască împreună legitim și politic doar dacă unii sînt autorizați să conducă, iar ceilalți sînt constrînși să se supună."¹⁹

De ce este absolut necesar ca unii (sau unul) să conducă iar ceilalți să se supună pentru ca o societate să fie "bună", ne spune tot Platon, și a spus-o atât de bine încît și astăzi societățile guvernate în care trăim sînt tributare paradigmei platoniciene. Cei care guvernează știu "ce e bine", însă această competență este mai degrabă consecutivă poziției de conducere, decît o cauză necesară accederii la guvernare. Această prejudecată adînc înrădăcinată în mentalul colectiv, cum că suveranul sau reprezentantul suveranității ar fi deținătorul unui tip de cunoaștere, infailibilă uneori, care scapă total celui care este guvernat, dar care vine

¹⁷ *Ibidem*, p. 283.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 283-284.

¹⁹ *Ibidem*, p. 285.

automat odată cu poziția, este tot de origine filosofică. Pentru a introduce o fisură în sistemul politic atenian, bazat pe o cultură a cuvîntului-acțiune, a dezbaterii în comun, unde fiecare cetățean liber era originea (*arche*) propriului său discurs, pe care-l practica (*prattein*) prin prezența sa în *agora*, și care nu avea nici o valoare dacă rămînea un simplu monolog monarhic, Platon evidențiază distincția dintre *archein* și *prattein*. În acest context inițial, valoarea unui discurs apare în momentul cînd scapă stăpînirii exclusive a celui care l-a început, atunci cînd este preluat, asimilat și modificat de către ceilalți prin discuție liberă, devenind un bun comun, nu unul personal. Înrudirea dintre comun și impersonal este vădită aici, dar nu face obiectul acestui studiu. Inaugurînd distincția netă, lingvistică și conceptuală, dintre *archein* și *prattein*, Platon introduce ideea absolut antipolitică a iresponsabilității acțiunii comune a oamenilor liberi. Efectul a fost eclipsa milenară a libertății politice în umbra suveranității.

Ideea că cel care este originea propriei acțiuni trebuie să rămîna stăpînul acesteia pînă la sfîrșit este la originea monarhiei. Ceea ce-i dă monarhului dreptul de a fi stăpînul faptelor sale, devenind implicit stăpînul semenilor săi, nu este acțiunea propriu-zisă pe care o inițiază, ci faptul că înainte a gîndit acțiunea respectivă și știe despre ce e vorba, spre deosebire de supuși care trebuie doar să execute. Din cauza faptului că "știe" și nu are nevoie să intre propriu-zis în acțiune se produce o separație între suveran – origine și stăpîn – și supuși. Suveranul concentrează din exterior atît originea societății pe care o conduce, cît și finalitatea acțiunilor acesteia. Orice acțiune din domeniul public care are scopul menținerii structurii sociale, fie că e vorba de asigurarea funcționării aparatului administrativ sau de un război, se face în numele suveranului, "datorită" lui și "pentru" el. Politica este astfel deposedată de originea, de scopul și de sensul său. Toate acestea îi devin exterioare, iar politica trebuie să se supună suveranului – singular sau colectiv – care concentrînd în sine legitimitatea transcendentă, infailibilă și intangibilă, reduce politica la un simplu mijloc, la un simplu ustensil. Comportamentul politic devine simplă supunere docilă. Politica nu mai există în acest moment cînd nu se mai poate vorbi despre ea ca despre un *praxis*, așa cum îl definește Aristotel, adică acea activitate care-și conține scopul în ea însăși și în omul care o desfășoară. Politica nu mai este deloc politică atunci cînd scopul ei nu mai este aici și acum în această lume concretă și pe care trebuie să o susțină prin însuși *praxis*-ul ei. Cei care muncesc supuși la fabricarea transcendenței, pentru realizarea planurilor trasate de către "cel care știe", nu acționează ca niște oameni liberi, ci sînt inumani, sînt niște roboți, și asta pentru că "Platon însuși a identificat linia de demarcație dintre gîndire și acțiune cu falia care-i separă pe conducători de cei pe care-i conduc."²⁰

Dar cum se face că suveranul este cel care știe cum să-i conducă bine pe oameni? Răspunsul este: pentru că suveranul este filosoful-rege. Dar, nu cred că politicienii de meserie din toate timpurile au fost atît de naivi, precum a fost fatalmente Platon, încît să nu întrevadă chiasmul. Regele nu este rege pentru că e filosof și astfel cunoaște Binele, Adevărul și Frumosul, ci regele este filosof pentru că este rege, și din înaltul tronului său vede ceea ce e Bine, Adevărat și Frumos. De acolo se pot contempla *eide*-le, adică modelele la care trebuie să se conformeze lumea pentru a fi bună. În contextul lui prim, cel politic, *eidos*-ul platonician este de fapt o prejudecată rigidă concepută împotriva gîndirii și acțiunii politice. Adevărul este în peșteră, în lume, și nu trebuie adus din afară de nici un supraom.

²⁰ *Ibidem*, p. 286.

Supraomul este doar un înveliș, o armură în care se poate ascunde un pitic sau un netrebnic, dar tot ceea ce contează este aparența. Fără hainele și coroana care-i sînt însemnele suveranității, împăratul este gol, deci este nimic.

Însă aparența nu este dată doar de însemnele propriu-zise ale puterii, arma și blazonul, ci și de comportament. Educația și civilizația aristocratice, structurate pe un protocol strict și pe o etichetă care reglementa pînă la violență cele mai mici gesturi, sînt menite să dea această aparență supraumană. Ritualizarea extremă a existenței din care face parte și cultul curajului dublat de violență și al morții eroice, vor să fie de fapt forme ale stăpînirii de sine. Suveranitatea asupra pornirilor dezordonate ale sinelui, autocontrolul ca formă a controlului, era menit să-l deosebească pe omul superior, puternic, capabil să-și înfrîneze pornirile mult prea umane, de oamenii simpli și slabi, și să-i dea acestuia dreptul să-i conducă. Această tradiție a stăpînirii de sine pînă la formele extreme ale zdrobirii umanității din om, care trebuie deosebită de regulile de comportament politic, au, cel puțin în varianta lor europeană, o origine filosofică, mai exact platoniciană.

"Criteriul suprem al capacității cuiva de a-i conduce pe alții este, pentru Platon și pentru tradiția aristocratică occidentală, capacitatea cuiva de a se stăpîni pe sine. La fel cum filosoful-rege comandă cetatea, sufletul comandă trupul, iar rațiunea comandă pasiunile. La Platon legitimitatea acestei tiranii în tot ceea ce-l privește pe om, conduita sa față de sine însuși, nu mai puțin decît conduita sa față de ceilalți, este adînc înrădăcinată în semnificația ambiguă a cuvîntului *archein*."²¹

Suveranitate înseamnă de fapt solipsism. Iar suveranitatea, asemeni solipsismului, este o utopie. Nu există putere reală capabilă să-i nege pe toți ceilalți după bunul plac. O astfel de negare ar însemna fără îndoială autoanularea. După cum ne arată istoria, la un moment dat supușii reacționează afirmîndu-se și negîndu-l pe autocrat, demonstrînd astfel adevărul elementar că nu există putere în sine și numai prin sine, ci doar prin ceilalți care trebuie să o confirme și prin urmare să o limiteze. Nu există scăpare de constrîngerea alterității nici măcar în izolarea extremă.

Pasul înspre suveranitate este în același timp un pas în afara realității împărtășite cu ceilalți. O formă de suveranitate este și refugiul în lumea imaginară unde totul este posibil și unde lumea celorlalți nu are destulă putere să o nege pe cea idealist subiectivă. Suveranitatea este aspirația la o libertate imposibilă, care să-l salveze pe om de libertatea limitată de a fi cu semenii săi.

"Singura salvare de acest fel de libertate pare a sta în non-acțiune, în neparticiparea la domeniul afacerilor umane în întregul lui, ca singurul mod de a păstra suveranitatea și integritatea cuiva în calitatea sa de persoană. Dacă lăsăm la o parte consecințele dezastruoase ale acestei recomandări, care s-a materializat într-un sistem coerent de comportamente umane doar în stoicism, eroarea lor de bază pare să stea în acea identificare a suveranității cu libertatea care a fost întotdeauna luată de-a gata și de gîndirea politică și de cea filosofică. Dacă ar fi adevărat că suveranitatea și libertatea sînt același lucru, atunci, într-adevăr, nici un om nu ar putea fi liber, pentru că suveranitatea, idealul autosuficienței fără compromis și al stăpînirii este contradictoriu înseși condiției propriu-zise a pluralității. Nici un om nu poate fi suveran pentru că nu un om, ci oamenii locuiesc pămîntul – și nu așa cum susține tradiția începînd de la Platon încoace, din cauza puterii limitate a omului care-l face să depindă de ajutorul celorlalți."²²

²¹ *Ibidem*, p. 288.

²² *Ibidem*, p. 299.

Absurdul de care se lovește în cele din urmă orice aspirație la suveranitate afectează întregul existenței. De aici vin probabil conceptualizările angoasate și angoasante care proclamă sus și tare tragismul, absurdul și lipsa de sens ale existenței omului, întotdeauna omul la singular, pentru că în astfel de viziuni oamenii care trăiesc împreună și se completează reciproc sînt de neconceput. Aici oamenii glisează unii pe lângă alții scurgîndu-se paraleli pe culoarele lor existențiale. Aici existența nu este împărțită cu nimeni. Sisif-ul lui Malraux este simbolul acestor concepții asupra omului care se întind de-a lungul istoriei culturii începînd cu stoicismul și epicurismul fiind susținute de monoteism, unde "dumnezeul" este unic și atotputernic. Sisif nu este liber și nici fericit, e doar prizonierul iluziilor sale compensatorii. Rivalul lui Dumnezeu este inuman: neputînd fi nici zeu nici om el este o ființă tragică, sfîșiată, utopică, nici în lume nici în afara ei. Viața însăși e cea care neagă suveranitatea, iar moartea este cea care o afirmă la modul absolut, de aceea "suveranitatea nu este posibilă decît în imaginație și plătită cu prețul realității"²³.

Faptul că inițierea care aduce întotdeauna cea mai bună cunoaștere a naturii umane, și prin aceasta competența de a-i governa, se dobîndește în izolare, este un mit. Adolf Hitler și-a conceput cartea programatică a nazismului în închisoare, și se știe unde a dus aplicarea principiilor dezvoltate acolo.

Turnura către violență, dusă uneori pînă la consecințele ei extreme, a oricărei aspirații la stăpînire autocrată, este implicită și aproape inevitabilă. Puterea nu este suverană decît în momentul cînd deține monopolul mijloacelor violenței legitime. Violența este diseminată aproape insesizabil în structura oricărui tip de societate, mai mult decît atît, violența este întotdeauna subînțeleasă în relațiile internaționale, atît sub forma războiului clasic, cît și a războaielor comerciale, mediatic etc. Violența propriu-zisă este epifenomenul violenței constitutive a oricărui model de suveranitate. Împlinirea teoretică și practică a ideii de suveranitate se află neîndoielnic în domeniul politic, și începe o dată cu consolidarea statelor centralizate în Europa secolelor XV-XVI. Pentru aceste state, dar și pentru dinainte și de după ele, violența este insinuată în orice relație cu alt stat suveran. Este singurul tip de relație între două state suverane, deci rivale, pînă cînd suveranitatea unuia este anulată și devine vasalul celuiilalt. Această paradigmă, îmbogățită cu nuanțele formelor contemporane de presiune și ale limbajului diplomatic, pare să fi rămas în vigoare.

"Suveranitatea înseamnă, între altele, că numai războiul are forța de a rezolva, fără drept de apel, conflictele dintre națiuni."²⁴

Imposibilitatea de a face apel înseamnă supunere, înseamnă deposedarea de dreptul la cuvînt. Atunci cînd rămîne fără vorbire (*aneou logou*), fără posibilitatea de a se afirma și exprima pe sine, omul e dezumanizat. De aceea, pentru greci, barbarii care erau *aneou logou* erau mai puțin oameni.

Modelul relațiilor dintre state este inspirat de modelul relațiilor din interiorul statelor, unde puterea este concentrată întotdeauna "la centru". Diversele imperialismele existente de-a lungul istoriei dovedesc acest lucru. În cele din urmă tendința "naturală" a puterii este să se concentreze, numai astfel poate să dureze și să se dezvolte. Cu cît puterea e mai densă și mai solidificată într-un punct, întotdeauna central și într-un fel sau altul exterior, cu atît violența-i este din ce în ce mai necesară. Această exterioritate nu este doar supraumană, ci și suprastatală.

²³ *Ibidem*, p. 300.

²⁴ H. Arendt, *Crizele republicii*, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 235.

"O autoritate supranațională ar fi în mod necesar ori ineficientă, ori în slujba națiunii care s-ar întâmpla să fie cea mai puternică, și ar conduce astfel la o cîrmuire mondială de unde ar putea lesne apărea cea mai îngrozitoare tiranie, căci nimeni nu ar putea să scape de o forță de poliție globală – pînă cînd aceasta nu s-ar dezintegra."²⁵

Modelul autorității supranaționale nu este unul nou și pacifist, inaugurat odată cu naiva Ligă a Națiunilor, ci este unul antic. El apare în istorie odată cu marile imperii, care au fost de la bun început niște superputeri.

În cele din urmă, un studiu care încearcă să schițeze o imagine a conceptului de suveranitate, așa cum a fost el cercetat în lucrări de o certă valoare pentru filosofia politică, cum sînt cele ale Hannei Arendt, la care s-a făcut referință de cele mai multe ori aici, ajunge să se confrunte cu o situație ambiguă și paradoxală, care pare să sugereze că suveranitatea mai mult nu este decît este, și care lasă deschisă calea cercetării care să răspundă la întrebarea: "Ce este și ce nu este suveranitatea?"

²⁵ H. Arendt, *op. cit.*, p. 236.

REEDUCARE, RASĂ, PUBLICITATE

AUREL-DANIEL BUMBAȘ-VOROBIOV

RESUMÉ. Il semble que pendant le XX-ème siècle, un siècle marqué par l'accélération de la vitesse du changement, on peut identifier l'obsession du racisme quel qu'il soit le système politique. Ce racisme vise non seulement à sélectionner, mais aussi à développer un processus de création, "la transformation de la nature humaine même". Ce processus de création d'une nouvelle race est rendu possible par ce que Foucault appelait "biopouvoir", dont la nouvelle technologie est une technologie régulatrice, instituée au sein même de l'ancienne technologie, disciplinaire, qui maintenant "fait vivre et laisse mourir". Le système totalitaire communiste a exercé ce type de pouvoir en faisant du processus de rééducation un moyen de se légitimer. Il a essayé de pervertir le corps de l'individu pour construire un homme-masse, où l'expression de l'individualité, l'existence privée, intime, et le sens de l'existence sont détournés de leur sens habituel. Il semble qu'à son tour, la société de consommation essaie, par la "rééducation publicitaire", de créer une nouvelle espèce, l'homme consommateur. Tout cela dans une époque où, selon Debord, nous ressemblons de plus en plus à notre temps qu'à nos parents.

Poate că secolul XX a fost un acumulator de evenimente semnificative față de secolele anterioare inclusiv pentru faptul că mărturiile despre aceste evenimente au fost din ce în ce mai ușor vehiculate, dispuse într-un flux nestăpînit, dînd uneori senzația transparenței. Dacă acceptăm, recunoscîndu-i lui Kant problematizarea *lucrului în sine*, că o ultimă frontieră ne rămîne întotdeauna inexplorabilă și că în fapt trăim într-o lume a fenomenelor, atunci existența noastră, depășindu-și propriul "pesimism agnostic", nu poate decît să renunțe la ceea ce este pentru totdeauna ascuns. Putem miza fără rețineri pe substratul oferit de fenomene, care sînt în ultimă instanță fie mărturiile ale sistemelor senzitiv-perceptive, fie interpretări ale unui demers hermeneutic născut la limita dintre experiență personală și tradiție.

Gîndind asupra acestei ultime frontiere, ca asupra unui ceva pierdut, ne vine în permanență în minte o altă mare pierdere a acestui secol, pierderea Rațiunii, în numele căreia a fost posibil și Auschwitz-ul și Gulag-ul. În cartea *Postmodernul pe înțelesul copiilor*, Lyotard consideră că știința însăși, ca purtătoare a stindardului rațiunii¹, este cea care alungă criteriul adevărului din sînul ei. Noua opțiune a științei mizează pe valori pragmatice². Faptul acesta, rostit într-o formulare heideggeriană, ar afirma că știința nu mai realizează o scoatere din ascundere, o adevărare, ci mai de grabă o situație disponibilă, ce ajută la nașterea conceptului de tehnosciență. Astfel, "conglomeratul pe care Habermas îl

¹"Știința ar fi un mijloc de a revela rațiunea, aceasta rămînînd rațiunea de a fi a științei.", J.-Fr. Lyotard, *Postmodernul pe înțelesul copiilor*, trad. rom. Ciprian Mihali, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1996, p. 62.

²"Rațiunea științifică nu este interogată după criteriul adevărului sau al falsului (cognitiv), pe axa mesaj/referent, ci după performativitatea enunțurilor sale, pe axa destinator/destinat (pragmatică). Ceea ce spun eu este mai adevărat decît ceea ce spui tu, deoarece, cu ceea ce spun eu pot să "fac mai mult" (să cîștig mai mult timp, să merg mai departe) decît tine." *Postmodernul...*, op. cit., p. 62.

denumeste tehnno-știință nu este numai o stare de fapt, este o stare a rațiunii"³. Se pare că în spatele acestor pierderi de adevăr și rațiune ceva irupe în permanență, sub forma unui spectru față de care ne simțim implacabil legați, Puterea. Dacă adevărul și rațiunea au ajuns în criză, Puterea a supraviețuit, schimbându-și doar principiile în numele cărora acționează. Puterea, pentru a exista, a cerut în permanență să stăpânească ceva, iar pentru a putea fi legitimă, ea a avut ca principal obiect corpul individual sau cel social în care a căutat și a găsit supunere și recunoaștere. De multe ori modul ei de a convinge a fost violent, iar ultimul secol a ilustrat din plin acest fapt prin acțiunile Puterilor totalitare.

Corpul și Puterea

Cu referire la acest cuplu avem o analiză pertinentă în volumul lui Michel Foucault "*Trebuie să apărăm societatea*". Conținutul spuselor sale ne va ajuta să distingem între două moduri de exercitare a puterii și implicit două accepțiuni pe care corpul le capătă în raport cu puterea, dar și să distingem între semnificația atribuită deținuților de drept comun și deținuților politici. Foucault discerne între două feluri de exercitare a puterii⁴, specifice pentru două perioade diferite, semnălfnd că cele două tehnologii ale puterii, cea disciplinară ce aparține secolului al XVII-lea și primei jumătăți a secolului al XX-lea și cea non-disciplinară, de regularizare, ce aparține celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea, secolului al XIX-lea, prelungindu-se până în secolul nostru, *nu se exclud reciproc*. Secolul al XIX-lea aduce deci "o tehnologie de putere care nu o exclude pe prima, care nu exclude tehnica disciplinară, ci o include, o integrează, o modifică parțial și, mai ales, o folosește implantându-se, într-o oarecare măsură, în ea, reușind, așadar, să se încrusteze în mod efectiv tocmai grație acestei tehnici disciplinare prealabile. Această nouă tehnică nu suprimă tehnica disciplinară pentru că este pur și simplu de un alt nivel, se desfășoară la altă scară, are altă suprafață portantă și se folosește de cu totul alte instrumente."⁵

Cele două tehnologii au două obiecte diferite, asupra cărora își îndreaptă acțiunile. Tehnologia disciplinară are ca obiect corpul omului individual, individul, iar tehnologia regularizantă are corpul omului ca specie⁶. Tehnologia disciplinară este "centrată pe corp, produce efecte individualizante, manipulează corpul privit ca un nucleu de forțe care se cer făcute în același timp utile și docile." Tehnologia regularizatoare este centrată "pe viață; ...recuperează efectele de masă proprii unei populații, care încearcă să controleze seria evenimentelor întîmplătoare care se pot produce în sînul unei mase vii; ... caută să controleze (și eventual să modifice) probabilitatea, și oricum, să le compenseze efectele. ...vizează...prin echilibrare globală, operațiunea unui fel de homeostazie: securitatea ansamblului față de propriile sale pericole interne."⁷

³ *Postmodernul...*, op. cit., p. 62.

⁴ "Avem deci, cu începere din secolul al XVIII-lea (sau în tot cazul, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea), două tehnologii de putere care sînt instaurate cu un anumit decalaj cronologic, și care se suprapun.", Michel Foucault, "*Trebuie să apărăm societatea*", traducere de Bogdan Ghiu, Editura Univers, București, 2000, p. 244. În continuare vom cita M. F. *TAS*.

⁵ M. F. *TAS*, op. cit., p. 237.

⁶ Aceste tehnologii "în ambele cazuri, vizează corpul, numai că într-un caz este vorba de o tehnologie în care corpul este individualizat, ca organism înzestrat cu capacități, iar în celălalt de o tehnologie în care corpurile sînt reintroduse în procesele biologice de ansamblu." M. F. *TAS*, op. cit., p. 244.

⁷ M. F. *TAS*, op. cit., p. 244.

În spatele acestor tehnologii trenează o altă viziune, anume aceea că "tema rasei nu va dispărea, ci va fi reluată sub o cu totul altă formă, aceea a rasismului de stat"⁸, ce se instituie cu noua putere regularizatoare, ea nu mai socotește în sensul suveranității clasice că-i poate determina "pe oameni să moară", ci mai de grabă socotește că poate face "pe oameni să trăiască" și-i "lăsa să moară"⁹. Rasismul se întretaie cu structura noii puteri reușind să introducă "ruptura între cine trebuie să trăiască și cine trebuie să moară". Rasismul reușește să impună necesitatea eliminării celui mai slab, prin acceptarea unei legi biologice, selecționiste, după care: "cu cât speciile inferioare vor tinde mai mult să dispară, cu cât indivizii anormali vor fi eliminați, cu atât vor exista mai puțini degenerați în raport cu specia și cu atât eu – ca specie nu ca individ – voi putea să trăiesc, voi fi mai puternic; mai viguros, voi putea să mă înmulțesc"¹⁰. Acceptarea unei asemenea legi susține necesitatea unei relații de război perpetuu între specii, exprimată sintetic prin formula "dacă vrei să trăiești, trebuie să moară celălalt".

A discuta despre rasism și o nouă rasă în secolul XX, înseamnă a pune problema sensului existenței umane și a raportului cu puterea. Dacă puterea este bio-putere¹¹, adică stăpânire și manipulare a vieții, meditația noastră poate începe de la analiza pe care Heidegger o face termenului "tehnică", în conferința sa *Întrebare privitoare la tehnică*. Un argument pentru aceasta este faptul că omul, în concepția bio-puterii, este supus unei tehnologii, unei "cereri insistente de livrare", a cărei urmare este crearea unei stări de "situare-disponibilă", adică omul este "făcut să trăiască" și "lăsat să moară".

Pericolul pe care îl anunța Heidegger în conferința sa din 18 noiembrie 1953, ajunsese deja mult mai departe. Nu se opriese la acel înțeles după care "scoaterea din ascundere care domină în tehnica modernă este o cerere insistentă de livrare prin care naturii i se pretinde, în chip insolent, de a ceda energie, o energie care poate fi extrasă și înmagazinată ca atare"¹². Acest punct îndepărtat la care ajunsese deja pericolul va măcina însăși rațiunea iluștrilor urmași ai iluminaiților moderni, avizi de "baze științifice", minunații călăi ai secolului XX, membrii zeloși ai celor două sisteme totalitare, nazist și comunist. Punctul îndepărtat la care ajunsese pericolul făcea ca însăși viața omului să fie supusă acțiunii tehnicii moderne, de care uza biopoterea pentru "ameliorarea raselor". Ce înțeles capătă scoaterea din ascundere, ca răspuns la "cererea insistentă de livrare și situare disponibilă" formulată de biopotere, ne-o spune Hannah Arendt în *Originile totalitarismului*, atunci când vorbește despre adevăratul proiect al ideologiei totalitare. "Proiectul la care tind deci ideologiile totalitare nu este de a transforma lumea exterioară, nici de a opera o prefăcere a societății, ci transformarea naturii umane însăși", iar această experiență reclamă "să fie verificată la scara globului întreg pentru a da rezultate concludive".¹³ Ori acest proiect este echivalent cu a institui o nouă și unică "rasă umană".

Considerațiile anterioare pot da cu destulă claritate seama de fenomenul concentrațional comunist, pentru care cei de o altă rasă sînt de fiecare dată "dușmanii poporului", cei ce trebuie anihilați, dar nu uciși obligatoriu, ci mai degrabă torturați pentru a

⁸ M. F. *TAS*, op. cit., p. 235.

⁹ M. F. *TAS*, op. cit., p. 242.

¹⁰ M. F., *TAS*, op. cit., p. 250.

¹¹ "Putere de a asigura viața", M. F., *TAS*, op. cit., p. 248.

¹² M. Heidegger, "Întrebare privitoare la tehnică" în *Originea operei de artă*, trad. rom. Th. Kleininger și G. Liiceanu, Humanitas, București, 1995, p. 139.

¹³ H. Arendt, *Originile totalitarismului*, [1951] trad. Ion Dur și Mircea Ivănescu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 594

fi transformați în "elemente pozitive ale sistemului". Pentru comunism deținuții politici au un regim de detenție special, constituind o altă "rasă" decât deținuții de drept comun. Sînt izolați pentru a nu-i contamina pe ceilalți, sînt supuși unei carantine. Reeducarea deținuților politici a semănat mai de grabă cu constituirea unei noi specii umane, al cărei model era "omul nou", rezultat în urma unui demers fondat pe "baze științifice".

Corpul, reeducarea și tortura

Ne propunem în această parte să reflectăm asupra cîtorva aspecte ce privesc corpul prins între reeducare și tortură în sistemul comunist sovietic, românesc și chinezesc. Tortura a fost în aceste cazuri un mod de a lovi în carne pentru a stăpîni un corp; pot afirma aceasta deoarece consider că prezența corpului nu a rămas ca simplă substanță, ci mai degrabă ca un ansamblu ce conține cel puțin trei elemente: expresia individualității, existența întru acasă și scopul existenței. Dar acestea nu sînt de stăpînit decît în măsura în care există ceea ce am putea numi spațiul diurn, în care cele trei elemente devin expuse în permanență puterii, care din voința sa pune stăpînire pe corp, transformîndu-l într-un element complet dirijabil și determinabil.

Modul în care se înfățișează acest spațiu diurn ar fi probabil un lucru necesar de dezvăluit. El nu este un loc anume, ci mai degrabă prezența unei transparențe în ceea ce privește lucrurile privatului, este ceea ce face posibilă supravegherea. În spațiul extradetentional el se face simțit prin violarea corespondenței, locuințe prost izolate fonic, diminuarea timpului liber, abolirea proprietății private, imposibilitatea de a schimba standardul locuirii, arsenalul zvonurilor în ceea ce privește supravegherea în permanență, limitarea variantelor de alegere etc. În spațiul de detenție se face simțit prin prezența turnătorilor, a vizetei care te face văzut dar care te împiedică să vezi, a becului aprins în permanență în plafon, a poziției de somn cu mîinile la vedere, a refuzului elementelor ce mijlocesc relația cu exteriorul (scrisori, vorbitor, asistență spirituală) sau între membrii aceeași celule și prin efectuarea de percheziții repetate și umilitoare. Spațiul diurn are două linii de forță: prima ar fi aceea că pervertește psihologia în pedagogie, individul este nu un unicat psihologic, ci un element impropriu prin natură ce trebuie educat, iar a doua linie o intersectează pe prima și transformă dorința naturală de a avea intimitate în dorință de a spiona intimitatea altuia în scop pedagogic. "Limbajul stăpînitorilor rămîne o mașinărie formidabilă...învăluie în tăcere pumnul care lovește orice gură liberă"¹⁴. Pedagogia și supravegherea fac parte din limbajul stăpînitorilor pe care supușii îl vor învăța curînd.

Cele trei elemente care constituie corpul au ca linie de continuitate memoria. A stăpîni asupra propriei memorii și a stăpîni în memorie este un semn al vitalității, de aceea puterea care stăpînește asupra corpului dorește să-i stăpînească memoria, făcînd din acest fapt un mod de culpabilizare a celui stăpînit și deschizînd necesitatea de a răspunde în fața ei inclusiv pentru ceea ce în mod normal nu ar putea stăpîni dacă nu ar fi într-un cîmp diurn. Noua putere care te face să trăiești cere să-ți stăpînească memoria pentru a-ți "îmbunătăți modul de trai", dar și pentru a verifica dacă respectă prescripțiile sale. Miza puterii e jucată pe două cărți, care intră în asociere, memoria care se prezintă ca o rețea ce oferă unitate corpului și deci funcționalitate, iar a doua carte este cîmpul diurn ce oferă corpurile spre stăpînire, mediind dependența față de putere.

¹⁴ André Glucksmann, *Bucătăreasa și Mîncătorul de oameni*, trad. Mariana Ciolan, Humanitas, București, 1991, p. 173; va fi citată în continuare ca A. G. BMO.

Analiza pașilor reeducării în modelul Pitești

Sensul pedagogiei pe care a încercat să o exercite sistemul comunist în România anilor '50 este bine ilustrat de acțiunile reeducării deținuților politici, din închisoarea de la Pitești. Am ales să analizăm pașii acestei reeducări, deoarece ea pune sub semnul extremului un proces ce ar putea părea necesar unei integrări. Ea pune în discuție omul ca și corp, dar nu în simplul mod al unei substanțe, ci ca o tripartită constituită din expresia individualității, existența într-o acasă¹⁵ și sensul existenței.

Întemnițarea este o acțiune ce se exercită în principal asupra unui corp, care trece în posesia unei puteri punitive, deoarece este dislocat dobândind coordonate improprii. Astfel, ceea ce este modificat în mod clar este sensul existenței sale, corpul fiind constrâns la o suspendare a sensului existențial anterior, fiind orientat către îndeplinirea sarcinilor pe care le prescrie puterea punitivă. Concomitent are loc o rupere de casă, nu numai în sensul dislocării fizice, ci chiar în sensul anulării unui "acasă" ce ar fi constituit dintr-un minim de intimitate oferită chiar de cei ce suferă împreună, în condiții inumane¹⁶.

O altă latură a corpului, expresivitatea individuală, formulată într-un limbaj ce mediază între individualități¹⁷, adică modul în care prezența se face semnificativă și se dăruie alterității, este și ea afectată, dar nu este împiedicată totalmente, deoarece relatările privind starea anterioară scurtcircuitează expresivitatea redusă a stării actuale. Faptul acesta este susținut de relatările memorialistice despre închisoarea politică.

Reeducarea de la Pitești a avut în intenție transfigurarea deținuților politici din "dușmani ai poporului" în membri zeloși ai sistemului, încercând să transforme corpul în cele trei elemente ale sale. Reeducarea de la Pitești avea "patru faze": "demascarea externă", "demascarea internă", "demascarea morală publică", iar în ultima "reeducatul e pus că conducă procesul de reeducare a celui mai bun prieten"¹⁸, victima era transformată în călău. Ceea ce vom încerca noi va fi o analiză a acestor faze ale reeducării din perspectiva considerațiilor anterioare făcute asupra corpului. Virgil Ierunca consideră că: "Tortura este cheia reușitei. ... De tortură nu puteai

¹⁵ Sensul termenului "acasă" vine o dată cu modul în care înțelegem ceea ce numim casă. Mi se pare că Emmanuel Lévinas definește cel mai bine acest termen, în fragmentul următor: "Rolul privilegiat al unei case nu este acela de a fi finalitatea activității umane, ci acela de a fi condiția ei și, în acest sens, începutul ei. Reculegerea necesară pentru ca natura să poată fi reprezentată și supusă unei acțiuni, pentru ca ea să se precizeze ca lume, se realizează ca o casă. Omul se ține în lume ca venind de la sine dintr-un teritoriu privat, dintr-o acasă, unde se și poate retrage în orice moment." *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere de Marius Lazurca, Polirom, Iași, 1999, p. 129.

¹⁶ "Părintele Ulrich Lebrun care a avut nefericirea să fie închis, rînd pe rînd, în lagărul de la Buchenwald și în închisorile de la Pekin" răspunde întrebării: "Unde ați avut de suferit mai mult? La Buchenwald sau la Pekin?" Prefer zece ani de Buchenwald unui singur an de Pekin. La Buchenwald, după suferințele îndurate din partea călăilor, prizonierul se regăsea în caldă și virila prietenie a celorlalți prizonieri. Pe cînd la Pekin, frații tăi de suferință erau aceia care te urmăreau cu ura și atacurile lor." (Virgil Ierunca, *Fenomenul Pitești*, Humanitas, București, 1990, p. 78; citată în continuare ca V. I. FP.) Constituirea unui acasă nu cere deci prezența unei case fizice, ci siguranța unei intimități reconfortante și empatică.

¹⁷ "Omul dispune fără să știe de un model al acestui comun... acest model este limbajul, care este comun tuturor limbilor și diferit în fiecare dintre ele... într-adevăr, limbajul, expus încă de la origine diferenței, este totuși exponentul comunului". J.-Chr. Bailly, J.-L. Nancy, *Compărem. Politică la viitor*, trad. A. Sîrbu și C. Mihali, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, p. 17.

¹⁸ Aceste faze sînt expuse pe larg în carte și exprimate sintetic în Anexa de la sfîrșitul lucrării care reproduce paginile 33-36 din V. I. FP., *op. cit.*

scăpa"¹⁹, însă adevărata cheie a reușitei reeducării nu este constrângerea ce se exercita asupra câinii, ci corelaționarea ei cu distrugerea corpului, adică pervertirea memoriei, transformarea corpului într-o coală albă, prin compromiterea elementelor ce l-au definit, expresivitatea individualității, existența întru acasă și sensul existenței.

Demascarea externă pune în discuție, în mod evident, sensul existențial al individului, ducând la negarea valabilității lui în raport cu cel al partidului. A-i demasca pe cei din exterior ca pe niște complici ai tăi, în situația în care ești socotit "dușman al poporului", înseamnă să renunți la demersul tău anterior, la cei care s-au constituit ca actori împreună cu tine în ceea ce ai considerat ca demn de urmat în existența ta. Coaparține acestui situații și faptul că memoria care slujește asupra celor din exterior este anulată, iar prin actul de demascare se ridică o altă memorie care face din tine un trădător în raport cu alteritatea, transformând memoria celorlalți asupra ta, asociindu-ți un semnal de atenție care trebuie să declanșeze refuzul de a se constitui cu tine relații în vederea unui sens comun dezirabil. Concomitent trecerii prin această fază are loc o transformare a expresivității care a făcut să poți fi identificat într-un grup, ca o individualitate. Semnele care au constituit portretul tău au fost degradate în acest fel, făcând imposibilă întoarcerea la un portret anterior ce te-a definit, punând sub semnul întrebării orice afirmație ce ar dori să păstreze o continuitate între modul în care erai exprimat înainte și după trecerea prin această fază. Ceea ce am numi "acasă" sau "existența întru acasă" este și ea afectată prin faptul că singurătatea este mereu ocazie de a te întreba asupra modului în care expresivitatea ta te dăruie celorlalți. Noua ta expresivitate face din spațiul liniștit al lui "acasă" o zbuciumare permanentă, un etern reproș, chiar și în cazul în care există posibilitatea să crezi că noua expresivitate se datorează unei circumstanțe în care ai acționat de teamă să nu-ți pierzi viața. Trecerea prin această fază a reeducării este debutul pierderii propriului corp, adică a ceea ce ești tu, în schimbul păstrării unei viețuii impropriei, în care corpul anterior este imposibil să se înscrie. Forța acestor transformări se datorează în principal memoriei, care a deschis prin declarațiile publice un drum ireversibil. Forța nocivă a declarațiilor publice ia naștere o dată cu semnarea lor fizică, iar impactul lor este decelabil prin consecințe asupra anturajului extern. În acest caz semnătura "demascatorului" este atât recunoașterea propriei vinovății în raport cu sistemul, cât și dovada expropriării din propriul corp.

"Demascarea internă" este similară celei externe în privința efectelor, deosebirea constând în faptul că ea are consecințe direct observabile, pe când cea externă are efecte amânate. Efectul ei distructiv își face simțită prezența în ștergerea proximității, a eforturilor de umanizare a spațiului de detenție, la care participă confracții de suferință, în care s-ar fi putut adăposti ultimii germeni ai lui "acasă".

Demascarea morală publică este demersul care te provoacă să alungi "existența întru acasă", populată cu imagini ale familiei, ale credinței proprii, ale spațiului ce ne oferă de fiecare dată singurătatea, siguranța și reculegerea, pe care îl numim acasă. Distrugerea sa este cu atât mai ușoară cu cât i se asociază o înțelegere și o absolvire aproape necondiționată ce ar veni din partea celor de acasă. Spargerea celui mai intim for este ultimul pas al anihilării, distrugerea ultimului refugiu are drept consecință deschiderea către vinovăție și complicitate.

Cei trei pași efectuați pînă aici corespund distrugerii unor spații care au fost constitutive propriei corporalități spațiul public, spațiul intermediar, spațiul privat. Fiecare din aceste spații face posibilă exprimarea ta și exercitarea în vederea unui sens, iar spațiul privat pe care îl identificăm cu acasă este locul de unde pleci de fiecare dată în lume și unde te întorci spre

¹⁹ V. I. , *FP, op. cit.* , p. 34.

odihna regeneratoare. Acești trei pași l-au pregătit pe ultimul, prin transformarea ta într-o tablă albă în care urmează să se înscrie un nou etos, dar în același timp ultimul pas al reeducării este semnul reușitei pervertirii victimei în călău și renunțării la propriul corp. Am putut observa că ceea ce am numit corp este ceea ce te definește ca unicitate, iar în afara lui nu există viața ta, deci ceea ce îmbracă noua victima-călău este un corp cu o altă viață. Deoarece tortura ți-a amenințat viața, ea te-a făcut să crezi că păstrînd-o te-ai salvat, dar în realitate ai trecut într-un alt corp ce nu te-a definit vreodată și care probabil nu ți-ai fi dorit să te definească. Puterea a reușit să facă din tine un om dintr-o altă rasă, încă viu, dar lipsit de propria-i viață.

Corpul între mijloc de convingere și mijloc de protest

Gulag-ul sovietic a fost o altă experiență extremă a acestui secol și de aceea și locul în care rasele indezirabile au fost epurate. Idealul pedagogiei comuniste a fost "omul nou"; de aceea, "Gulagul rusesc ... nu se reclamă din biologie, ci din pedagogia rațională, tratamentul aplicat actualului subom nefiind decît modelarea unui admirabil om viitor"²⁰. Marea reușită a sistemului de schimbare a rasei a fost unul care s-a jucat într-o pedagogie a perechii limbaj-corp, ceea ce presupune că noul om vorbește o altă limbă după ce trupește a fost convins de necesitatea unui nou corp, de o altă rasă. Nu trebuie să uităm că genetica pedagogică a comunismului se baza pe "unica revelație a Mărimilor veacului XX: a consolida, a restabili, a instaura Puterea presupune să arzi cărțile și să chinuiești carnea"²¹. Preparativele stăpînitorilor care urmau să înscrie textul pedagogico-genetic era să se asigure de locul gol unde inscripționarea se va produce. "Sclavul trebuie să rămînă o foaie albă. La nevoie, e răzuit, asemenea pergamentului ce trebuia să primească dictarea stăpînitorului zilei. E de preferat ca omul să se curețe singur, scriitorul este invitat la respect, opozantul la confesiune, cel tatuat își reface virginitatea epidermei."²²

Dacă trupul a fost poarta de convingere pentru a schimba corpul, tot el prin pielea sa a fost cel care a purtat înaintea călăilor semnele nesupunerii, vorbind un limbaj insuportabil stăpînitorilor, pentru că poate deveni un substitut al foii pe care se putea scrie protestul și pentru că nu putea fi ocolit cu privirea. Tatuajele ca atare au fost un mod de protest care a făcut ca un trup să mai poată purta semnele unei alte rase acolo unde pedagogia trebuia să izbîndească total. Corpurile care refuză o altă identitate rasială, sînt asemeni sclavilor crucificați care "de la rană la rană... schimbă întotdeauna între ei adevărul"²³. Despre protestele încrustate în carne relatează Glucksmann în cartea sa, citîndu-l pe Marcenko, *Mon Témoignage*, reușind să impresioneze cititorul. Un deținut și-a încrustat pe pavilionul urechii formularea "În dar, pentru cel de-al XXII-lea Congres al P.C.U.S." apoi și-a amputat-o și a aruncat-o în fața supraveghetorului, un alt deținut avea tatuată întreaga față, pe un obraz avea scris "Lenin=Călău", pe celălalt obraz "Mii de oameni suferă din vina lui", sub ochi scria "Hrușcirov, Brejnev, Voroșilov = călăi", pe gît avea tatuată o mîină care avea la încheietură scris "P.C.U.S.", iar pe degetul mare ce apăsa pe mărul lui Adam "K.G.B."²⁴ Se pare că pergamentele vii tulbură mai intens somnul călăilor din moment ce au hotărît raderea lor pe viu.

²⁰ A. G., *BMO, op. cit.*, p. 171.

²¹ A. G. *BMO, op. cit.*, p. 178.

²² A. G. *BMO, op. cit.*, p. 186.

²³ A. G. *BMO, op. cit.*, p. 184.

²⁴ Relatarea completă se găsește în A. G. *BMO, op. cit.*, pp. 182-183.

Astfel, am avut în vedere în acest loc o situație a corpului între două tehnici diferite, una pedagogică și una de rezistență, putând observa că reușita unei puteri este realizată prin stăpânirea corpului, adică a expresivității individualizante, iar reușita protestului este exhibarea ei printr-un înscris corporal. Dacă informația era cenzurată și foile ce conțineau proteste erau distruse, corpul nesupus grăia prin chiar limbajul pielii sale protestul și nesupunerea, dacă tăcerea sclavului semnala respectul și supunerea în fața stăpînului, corpul său mut striga ochilor ce puteau vedea nesupunerea înscrisă pe piele. În fapt, a protesta prin propria piele este un mod sigur de a-și crea o identitate ireductibilă, încă de la primul contact vizual.

Reeducarea chinezească – o inscripție fiziologică

Mărturiile despre reeducarea în închisorile chinezești se regăsesc în același volum al lui Virgil Ierunca, și în urma lecturii se pot observa acțiuni similare cu cele de la Pitești: inventarea a cât mai multor inovății și inovații, renunțarea la sentimente umane²⁵, extirparea a ceea ce ai fost înainte, trebuind în schimb să înveți "să-i acuzi pe ceilalți, chiar și pe prietenii tăi cei mai buni"²⁶, la care se adaugă alte acțiuni²⁷. Toate acestea dovedesc o modalitate de a "rade un corp" pentru a putea realiza o altă scriere, pentru a obține o altă rasă. Reeducarea a fost o adevărată biologie a reflexului condiționat, încercînd să producă o reacție fizică în cel reeducat. Pentru ea "ideal ar fi ca spovedania să fie spontană și voluntară, ca ea să se producă automat, ca o reacție fizică, în clipa chiar cînd ai înfrînt o regulă sau ai făcut o greșală"²⁸.

Principiul acestor reeducări era același: "a face din deținuți călăii fraților de suferință, a nu îngădui ca celula să fie un loc al solidarității, al odihnei interioare, al refacerii morale". Am putea adăuga că reeducarea viza crearea unei alte rase, inventarea unui alt corp, corpul omului nou, omul-masă, pentru care ștergerea identității este o necesitate, iar transparența acțiunilor este un semn al recunoașterii puterii.

Reeducarea – mijloc de legitimare a puterii

Întrebarea care se pune este dacă reeducarea nu era de fapt procesul de a crea răzvrățiți și nu elemente pozitive iar prin asta a justifica necesitatea unei rețele de structuri de putere. Modelul pare a fi similar celui descris de Foucault în privința sexualității copilului și a obișnuinței sale de a se masturba²⁹. În mod evident, ea inventa inovații între cei deținuți deja și cei din afara spațiilor de detenție pentru a se justifica drept instanță de normalizare. Mecanismul ei de autojustificare avea efect și asupra faptului că reușea să te faci să crezi că prin păstrarea vieții ești salvat; în realitate, rolul ei era să-ți schimbe corpul, să te faci să vorbești o altă limbă.³⁰ Mecanismul rafinat și pervers al reeducării poate fi

²⁵ "N-ai voie să lași să se ghicească vreo preferință pentru vreun deținut" V. I., *FP, op. cit.*, p. 79.

²⁶ V. I., *FP, op. cit.*, p. 78.

²⁷ Pentru detalii suplimentare se poate vedea textul lui V. Ierunca între paginile 76-93.

²⁸ V. I., *FP, op. cit.*, p. 89.

²⁹ Se poate vedea textul lui Foucault "Tortura e rațiunea" în vol. *Theatrum philosophicum (Studii, eseuri, interviuri 1963-1984)*, Ed. Casa Cărții de Țiință, Cluj-Napoca, 2001, care concluzionează astfel: "Nu aș spune că sexualitatea a fost refulată: dimpotrivă, era aștitată pentru a servi drept justificare unei întregi rețele de structuri de putere". (p. 431).

³⁰ "Prin faptul că erau dominați li s-a impus o limbă și niște concepte. Iar ideile care le-au fost astfel impuse sînt urma cicatricelor oprîmării căreia îi erau supuși. Cicatrice, urme care le-au impregnat gîndirea. Aș spune, chiar, care le impregnează pînă și atitudinea corporală." Foucault, *op. cit.*, p. 425.

sesizat în faptul că reușea să-ți producă senzația vinovăției în permanență, ceea ce făcea să se închidă cercul și justifica structurile de reprimare ale puterii.

De la invenția vinovăției la invenția nemulțumirii

Deși poate părea ambiguă o asociere între termeni ca "invenția vinovăției" și "invenția nemulțumirii", ea nu poate fi considerată astfel în măsura în care ambii termeni denumesc un mecanism prin care puterea reușește să realizeze, în mod mascat, constituirea unei "noi rase umane". Primul termen denumește un mecanism al acțiunii reeducării într-un sistem totalitar, prin care în numele unui ideal utopic omul este transformat, iar rezultatul final este o specie ce răspunde adecvat controlului total. Al doilea termen definește acțiunea societății de consum al cărei ultim scop este "funcționalizarea consumatorului însuși și monopolizarea psihologică a tuturor nevoilor – o unanimitate prin consum ce ar trebui să corespundă armonios concentrării și dirijismului absolut din domeniul producției"³¹.

Obsesia unei noi rase pare să nu fi însoțit doar sistemele totalitare și pare să nu fi ajuns la apusul ei odată cu căderea totalitarismului comunist. Putem decela această obsesie în tendința de a face din omul-animal rațional un om-animal veșnic flămînd, un consumator, chiar mai mult decît un automat de consum. A consuma nu mai poate fi de mult simplul mod de a-ți satisface nevoile și dorințele, ci a devenit mai degrabă o datorie, obligația de a nu opri producția, de a nu crea o criză economică. Prosumatorii³² salvatori ai unui Alvin Toffler, modul elegant de a frîna discret caruselul consumului, înainte ca soarele zilei de mîine să apună în fața orizontului zilei de azi, încă nu se fac văzuți. Sistemul publicitar, care operează în sensul menținerii societății de consum, se străduiește încă să te învețe cum ai nevoie de ceea ce nu ai nevoie și cum ceea ce ai nu-ți satisface dorințele, asigurîndu-te de nemulțumirea generală, dar și de ocazia de a fi satisfăcut de produsele promovate la un moment dat.

Așa cum consideră și Baudrillard, discursul publicitar nu este menit a ne crea noi nevoi, ci a le organiza pe cele existente după oferta sistemului de producție. "Căci nu e nimic mai rău decît să fim în nevoia de a inventa noi înșine motive de a acționa, de a iubi, de a cumpăra [...] Dacă obiectul mă iubește (și mă iubește prin publicitate) sînt salvat."³³ Ceea ce ni se oferă este în fapt o cerere de mulare pe producție, numai că această cerere expune o instanță imaginară prin care cel la care ne adaptăm, obiectul producției, în societatea de consum, este prezentat ca cel care se mulează pe nevoile noastre³⁴. Libertatea de a fi tu însuși, prin acea individualizare în momentul alegerii nu este altceva decît starea de a fi "liber de a-ți proiecta dorințele în bunuri de producție"³⁵. Producerea de obiecte într-o societate de consum nu se poate opri și prin urmare nu e greu de înțeles de ce obiectul care vine în întîmpinarea nevoii tale este în aceeași măsură și ceea ce te nemulțumește. De obicei ți se spune că obiectul respectiv ți se potrivește ție, numai că mîine vei descoperi un altul care îl surclasează. Cu toate că ești anunțat că obiectele îți sînt destinate personal, ele sînt menite societății de consum, mulțimii cu care împărtășești medierea aceluiași "imaginar

³¹ J. Baudrillard, *Sistemul obiectelor*, [1968] trad. rom. Horia Lazăr, Ed. Echinoc, Cluj, 1996, p. 120.

³² "Etica prosumatorului nu-i mai ierarhizează pe oameni în funcție de ce și de cît posedă, cum făcea etica pieței, ci pune un accent mai mare pe ceea ce fiecare este în stare să facă", Alvin Toffler, *Al treilea val*, [1981] Ed. Politică, București, 1983.

³³ J. B. , *SO, op. cit.* , p. 112.

³⁴ "Nouă ni se adaptează o instanță imaginară, în vreme ce noi ne adaptăm, în schimb, unei ordini foarte reale.", J. B. , *SO, op. cit.* , p. 114.

³⁵ J. B. , *SO, op. cit.* , p. 121.

colectiv", mulțime care te susține în alegere prin opinia ei, deoarece "strategia solicitării se instituie pe prezumția colectivă", nu pe "spontaneitatea nevoilor individuale". "Nici o dorință, nici măcar dorința sexuală nu subzistă fără medierea unui imaginar colectiv [...] dacă mulțimi întregi adulează o femeie, o vom iubi fără să o cunoaștem."³⁶

Îți este oare ceva adresat în mod personal? Se mulează cu adevărat producția pe nevoile tale, consumând ceea ce e pentru toți și depinzând de un comportament ce nu-ți era propriu? Exprimându-ți individualitatea prin mărci bine cunoscute, considerând consumul ca scop existențial și identificând căldura lui "acasă" cu solicitudinea producătorului, mai ai ceva care îți aparține? Probabil că nu. În fapt, tu aparții unei noi specii, omul nemulțumit, în preajma căruia societatea de consum a construit iluzia după care pulsunile pot fi eliberate în fericirea pe care ți-o oferă consumul. Însă apelul la reflecție te poate face să înțelegi că: "în spatele rezolvării formale a tensiunilor și a unei regresii niciodată reușită, obiectul vehiculează întotdeauna reluarea perpetuă a conflictelor"³⁷.

Societatea de consum ajunge să-ți gestioneze nemulțumirea, nevoia de a te schimba, nevoia de a fi în interiorul spectacolului, susținând în felul acesta un sistem al puterii economice care oferă nevoilor tale un obiect, un serviciu, un loc. La fel ca în cazul sistemelor politice totalitare societatea de consum are același ideal: constituirea unei mase pentru a se putea legitima ca instanță "regularizantă", masă a consumatorilor din spectacolul consumului, unde membrii sînt scutiți de a-și învinge repulsia creată de atingerea corporală. "Omul este astăzi masă fără să vadă pe altul."³⁸

Sistemul publicitar, care ar putea fi privit inițial ca un mijloc de a-ți recunoaște și să satisfacă nemulțumirile și nevoile pe care tu însuți nu ți le cunoști bine, este, în fapt, modul în care îți inventezi nemulțumiri și nevoi care trebuie să se muleze pe obiectul promovat pentru satisfacere. În acest fel, concepția despre tine ca și corp e una ce nu mai poate fi asimilată unei cunoașteri de sine prealabile. Nu mai ești un corp constituit avînd un loc al retragerii în vederea reconfortării, "un acasă", o expresivitate proprie aprehendabilă pentru ceilalți și un sens existențial. Ești o nebuloasă de neliniște și nemulțumire în raport cu locul tău intim, un text exprimabil într-un limbaj ne-propriu, navigînd fără speranță către o culme himerică, transgredind nemulțumiri inventate și satisfăcînd nevoi ce nu-ți aparțin, trăind într-o lume în care nu te-ai putea defini singur și despre care poți spune doar ceea ce ai fost învățat.

Ești actor într-un spectacol pentru că în afara lui nu există decît nebunii, damnații, impotenții și "dușmanii plăcerii". Nici chiar dacă ești unul din aceștia nu poți avea siguranța că ai scăpat Spectacolului³⁹, are și Spectacolul nebunii, damnații, impotenții și "dușmanii plăcerii" în chiar centrul scenei sale, doar i-a inventat pentru a-i putea satisface.

"Oamenii seamănă tot mai mult cu vremea lor decît cu părinții lor." (G. Debord)

³⁶ J. B. , SO, *op. cit.* , pp. 116-117.

³⁷ J. B. , SO, *op. cit.* , p. 125.

³⁸ Peter Sloterdijk, *Disprețuirea maselor. Eseu asupra luptelor culturale în societatea modernă*, trad. Aurel Codoban, Ed. Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, p. 17.

³⁹ "Spectacolul este discursul neîntrerupt pe care ordinea actuală îl ține despre sine, monologul său elogios. Este autoportretul puterii în epoca administrării totale a condițiilor de existență." Guy Debord, *Societatea spectacolului*, trad. rom. de Ciprian Mihali și Radu Stoenescu, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1998.

II. KOMMUNIKÁCIÓ ES PLURALIZMUS / COMMUNICATION AND PLURALISM

(TUDOMÁNYOS VEZETŐ / COORDINATOR: EGYED PÉTER)

TECHNIQUE DE LA COMMUNICATION ET ETHIQUE DE LA COMMUNICATION

MONIQUE CASTILLO*

ABSTRACT. Technique of Communication and Ethics of Communication.

Pluralism is an ambiguous social and cultural concept: it is willing to be a consensus built on a dissensus, a unity made of free accepted conflicts. It is possible to distinguish an A-pluralism, humanistic and universalistic, and a B-pluralism, differentialistic and communitaristic. The ideological consequences of this B-pluralism can be bellicose or nihilist.

At the philosophical level, this has two consequences on the foundation of communication: on the one hand, a technical foundation, which uses communication as mind-conditioning, under the perspective of a "noopolites" which sees the reign of information as the birth of a common human brain; on the other hand, an ethical foundation, which produces a new paradigm of inter-human relations: the paradigm of a subjectivity which creates intersubjectivity.

Le pluralisme est un concept qui fait l'objet d'appropriations symboliques (politiques, culturelles, idéologiques) rivales. L'adhésion qu'il réclame recèle une profonde ambiguïté axiologique et politique: le pluralisme, en effet, veut être l'expression d'un consensus construit sur un dissensus, il veut être un consentement raisonné à la divergence irraisonnée des croyances et des coutumes, l'aspiration paradoxale à une égalité par les différences. Il résulte de cette ambiguïté deux effets perceptibles:

- la fonction simplement idéologique que tend à jouer le pluralisme de manière populaire et médiatique. L'exhortation à adopter une manière de voir «pluraliste» oeuvre comme une idéologie sociale: l'idéologie du «politiquement correct». Sur ce versant, le pluralisme conduit à une conception *technique* de la communication comme instrument de conditionnement collectif.

- la recherche, sur le plan philosophique, d'une autre fondation et d'une autre fonction de la communication, qui ne soit pas technique, mais éthique. Une *éthique* de la communication est à comprendre de manière intersubjective, non pas de manière substantialiste ni solipsiste. L'intelligibilité d'une telle éthique est entièrement *relationnelle*: elle doit pouvoir s'édifier entièrement sur l'aptitude à créer, multiplier et faire durer des *relations* interhumaines.

I

Ambiguïtés du pluralisme

Deux significations du pluralisme

Le concept de pluralisme se présente, à un premier niveau de sens, comme une *régénérescence* du libéralisme, et il se présente, à un deuxième niveau de sens, comme une *transformation* du libéralisme.

Deux illustrations permettent de préciser les idées:

* Université de Paris XII (France)

- Au premier niveau, les positions de John Rawls illustrent la volonté de régénérer le libéralisme en renouvelant la conception de la justice comme équité. A la fin des années 1980, son libéralisme fait une place de plus en plus grande place au pluralisme, un pluralisme que Rawls conçoit comme l'acceptation, par tous, du principe de l'irréconciliabilité des croyances: «Une hypothèse cruciale du libéralisme consiste en ce que les citoyens égaux ont des conceptions différentes, incommensurables et irréconciliables du bien»¹. Le libéralisme s'assimile ainsi à une neutralité partagée, postulant un accord sur une même conception de la justice en tant que consensus raisonnable sur la divergence des opinions. Il adopte le principe de la priorité du juste sur le bien, c'est-à-dire de la priorité du droit sur l'éthique. Position qui vise à instituer un espace de cohabitation pacifique, universalisable par sa neutralité éthique et religieuse, son impartialité face aux divergences de croyances.

- D'un autre côté, les positions de Charles Taylor illustrent la volonté d'une transformation du libéralisme. Le libéralisme doit aller au-delà d'une bienveillante neutralité, il doit se rendre «hospitalier à la différence»² qui existe entre les religions et les cultures; il ne reconnaît pas seulement des différences entre les individus, mais des divergences entre les communautés. C'est ce que Michael Walzer nomme le libéralisme numéro 2: «La première variété de libéralisme (*libéralisme 1*) est confiée aux droits de l'individu et (...) à un Etat rigoureusement neutre, c'est-à-dire un Etat sans desseins culturels ni religieux, voire sans aucune sorte d'objectifs collectifs au-delà de la liberté individuelle et de la sécurité physique, du bien-être et de la sécurité des citoyens. La seconde sorte de libéralisme (*libéralisme 2*) fait la part d'un Etat engagé pour la survivance et la prospérité d'une nation, d'une culture ou d'une religion particulière»³. Autrement dit, le libéralisme 2, qui entend ne pas être «aveugle aux différences», a pour but de promouvoir une politique multiculturelle qui prenne en compte les différences de coutumes et de religions.

Or, à ce deuxième niveau de sens, le pluralisme n'est pas synonyme de consensus, mais de dissensus; il ne signifie pas que nous partageons la même neutralité raisonnable, mais bien plutôt que nous divergeons par nos manières de sentir et d'être au monde. Que nous différons par nos conceptions de la vérité, notre sens de la justice, nos aspirations au bien.

Par souci de simplification, on peut donc distinguer entre un pluralisme n°1, hérité de l'universalisme des Lumières, et un pluralisme n°2, qui se veut différentialiste. Le premier s'attache aux individus, le deuxième aux différences culturelles.

Le pluralisme n°1: individualisme libéral

Les défenseurs des droits inconditionnels de l'individu se réclament généralement de Benjamin Constant et d'Alexis de Tocqueville pour faire de l'esprit d'indépendance le trait distinctif de la modernité juridique et politique. Dans ce contexte, l'individualisme est conçu comme un phénomène de civilisation irréversible, un mouvement historique inéluctable vers l'égalisation des conditions dans un régime démocratique. Les Modernes, argumentent-ils, revendiquent moins la citoyenneté que l'indépendance individuelle, ils ne sont pas fondus dans un groupe, mais ils cherchent à préserver la possibilité d'un épanouissement personnel, d'un bonheur strictement privé. «Demandez-vous d'abord, Messieurs, ce que de nos jours un Anglais, un Français, un habitant des Etats-Unis de l'Amérique entendent par le mot de liberté ? C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer; de disposer de sa propriété, d'en abuser même; d'aller, de venir sans en obtenir la permission».

¹ J. Rawls, *Justice et démocratie*, Le Seuil, 1993, p. 170.

² C. Taylor, *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, Champs Flammarion, 1994, p. 83.

³ M. Walzer, *ibid.* (*Commentaire de l'opuscule cité*), pp. 131-132.

Ainsi parlait Benjamin Constant dans sa comparaison célèbre entre la liberté des Anciens et celle des Modernes, pour décrire les privilèges que chacun a le droit de réclamer pour son propre compte et dans son propre intérêt.

Les différences, dans ce contexte, sont des différences individuelles: elles opposent aux contraintes sociales, aux pressions du pouvoir, aux idéologies collectivistes le droit à la liberté d'opinion, d'expression et d'action.

Le Pluralisme n°2: libéralisme pluriculturel, pluricommunautaire

Le pluralisme n°2 veut aller au-delà d'un plaidoyer pour la liberté individuelle, il incorpore les revendications identitaires: il ne sépare pas l'individu de ses racines, de ses croyances, de ses convictions, de son bagage socioculturel. Il se veut pluri-ethnique, c'est un pluralisme qui se veut multiculturel, le plus souvent communautarien. Taylor l'associe à l'exigence d'*authenticité*, dont il trouve l'origine dans l'opposition du romantisme à la pensée des Lumières. «L'idéal d'authenticité devint crucial par une évolution postérieure à Rousseau et que j'associe au nom de Herder. Herder a mis en avant l'idée que chacun de nous a une manière originale d'être humain: chaque personne a sa propre 'mesure'. Cette idée a creusé un sillon profond dans la conscience moderne. C'était une idée nouvelle. Avant la fin du XVIIIème siècle, personne ne pensait que les différences entre les hommes avaient ce genre de signification morale. Il existe une certaine façon d'être humain qui est *ma* façon. Je suis appelé à vivre de cette façon, non à l'imitation de la vie de quelqu'un d'autre. Mais cette notion donne une importance nouvelle à la fidélité que je dois à moi-même. Si je ne le suis pas, je manque l'essentiel de ma vie; je manque ce qu'être humain signifie pour *moi*».⁴

En conséquence, la version identitaire et radicale du différentialisme culturel exige bien plus et bien autre chose que le respect des personnes, reconnues égales en dignité. Elle ne réclame pas simplement une reconnaissance *des* différences, mais une reconnaissance *par* les différences: une reconnaissance de soi qui peut s'affirmer contre l'autre. L'altérité est alors posée comme radicale et insurmontable. Prenons une illustration: Claude Lévi-Strauss, animé du désir de défendre la diversité des cultures contre le risque d'ethnocentrisme culturel (l'eurocentrisme, en la circonstance) soulignait déjà, en 1971, la vocation anti-humaniste et anti-universaliste du différentialisme culturel, quand il affirmait que «toute création véritable implique une certaine surdité à l'appel d'autres valeurs, pouvant aller jusqu'à leur refus, sinon même à leur négation. Car on ne peut à la fois se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui et se maintenir différent. Pleinement réussie, la communication intégrale avec l'autre condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de ma et de sa création»⁵.

La distinction entre un pluralisme humaniste et un pluralisme différentialiste peut être ainsi résumée: pour le pluralisme humaniste l'unité humaine l'emporte sur les différences: je respecte l'autre dans sa différence, parce que la différence n'empêche pas la reconnaissance d'une identité universelle humaine; le pluralisme différentialiste, au contraire, nie la possibilité de surmonter les différences, car il estime que la recherche d'unité, d'universalité ne peut jamais être que relative à un point de vue particulier. Son propos est de réduire toute prétention à l'universalité à une réalité forcément particulière, de déclarer la vanité de ce qui prétend dépasser la singularité. Il n'y a que des différences, qui expriment des goûts particuliers et des croyances particulières.

⁴ C. Taylor, *op. cit.*, p. 47.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1971, p. 47.

Pluralisme et déconstruction

Le paradoxe du pluralisme n°2 est le suivant: pour aller plus loin que l'humanisme des Lumières, il faut faire jouer à l'affirmation des différences une fonction déconstructive, en faire une arme de lutte contre l'universalisme humaniste lui-même. C'est donc par le rejet de l'universalité que tend à s'affirmer le pluralisme contemporain (de l'authenticité): il entend traiter l'universalisme hérité des Lumières comme un simple préjugé parmi d'autres, comme un phénomène culturel parmi d'autres. C'est en ce sens que Charles Taylor utilise le mot «aveuglement aux différences», en se fondant sur l'idée que «les libéralismes 'aveugles' ne sont que les reflets de cultures particulières», de sorte que «l'idée même d'un tel libéralisme pourrait donc être une sorte de contradiction pragmatique, un particularisme se déguisant en principe universel»⁶.

Ce pluralisme se place dans la mouvance de l'héritage romantique. Le philosophe Herder en a jadis énoncé le principe déconstructeur: pour affirmer l'égalité des peuples et des cultures populaires, il faut nier la possibilité, pour une culture de s'ériger en norme, en étalon de valeur du progrès des autres. Il faut mettre en oeuvre une stratégie polémique, qui consiste à opposer un culturalisme historiciste à l'universalisme rationaliste et juridique des Lumières.

Le différentialisme alimente ainsi un lieu commun devenu très populaire et qui passe pour être favorable au multiculturalisme: il consiste à soutenir que la priorité de l'unité sur la diversité n'est pas un principe rationnel universel, mais un simple préjugé imposé par une culture dominante. En termes simplifiés: l'idée d'unité humaine serait purement européenne et occidentale, et il serait nécessaire d'en ruiner la prétention universaliste pour faire droit aux particularismes culturels, au multiculturalisme.

Le pluralisme n°2 entend donner une version *positive* et valorisante du différentialisme, en affirmant que toutes les cultures sont également dignes de respect, qu'elles sont «égales quant au mérite»⁷. Il tire de cette aspiration son étonnant pouvoir de subjuguier les esprits. Son succès tient à son pouvoir de s'opposer à la modernité avec la prétention de lui être supérieur, d'être plus progressiste que le progrès en rendant la différence plus juste que l'égalité. Le pluralisme culturel tire son succès de son opposition à la modernité, parce qu'elle est celle d'un autre, d'une culture dont on refuse la prééminence (parce qu'elle est française, dans le cas de Herder, parce qu'elle est européenne, dans le cas de Lévi-Strauss). Et il lui oppose une modernité plus accomplie: un libéralisme pluriculturel, dans le cas de Taylor.

Le pluralisme différentialiste ne veut nullement s'identifier à un passéisme rétrograde, ni même à un scepticisme conservateur. Il veut être un progrès dans le progrès, une modernisation de la modernité; il prône une égalisation (des cultures) supérieure à l'égalité (des hommes) et il oppose son pouvoir critique à l'esprit critique lui-même: il se présente comme un esprit de libre examen plus libre encore que celui des Lumières, puisqu'il remet en question les Lumières elles-mêmes; il s'impose, lui aussi, comme une victoire contre un préjugé, le préjugé universaliste, précisément. Il se donne donc pour une idée hautement moderne, plus moderne que la modernité même — on parle parfois du «modernisme» (pluraliste) de Herder relativement à la modernité (universaliste) —. De nos jours, l'interprétation libérale confirme cette orientation lorsqu'elle introduit un «libéralisme 2» (sensible aux différences) à côté du «libéralisme 1» (sensible aux droits communs à tous les hommes). Le premier soutient l'égale dignité de tous les hommes, le second, comme l'explique Charles Taylor, fait droit à l'exigence, plus moderne encore, de l'*authenticité*, qui est «ma» façon particulière d'être humain, originale, inimitable, incomparable, incommunicable, autarcique...

⁶ C. Taylor, *op. cit.*, p. 64.

⁷ *Ibid.*, p. 88.

Entre bellicisme et nihilisme

L'usage le plus dangereux du différentialisme est son usage belliciste. Il obéit à la tentation d'ériger en absolu la réalité ethnique, la particularité culturelle. Un usage dangereux, parce qu'il s'octroie un droit légitime à la violence. Mais dangereux aussi parce qu'il se présente comme une alternative à la solidarité nationaliste, dans une époque qui applaudit au recul des souverainetés. «Le politique risque de céder à l'appel ethnique qui apparaît de plus en plus comme le substitut commode, mais scabreux et belligène, de la construction territoriale»⁸.

Lévi-Strauss légitimait, contre le risque d'homogénéité, le droit d'exclure et de s'exclure. Huntington, aujourd'hui, souligne les potentialités bellicistes d'un monde multipolaire en émergence. De même que, jadis, Clausewitz, en se plaçant au niveau des Etats, comprenait la guerre comme le moyen d'exercer une influence dans le monde et d'imposer sa volonté à l'adversaire, de la même façon Huntington, dans son ouvrage intitulé *Le choc des civilisations*, attribue cette ambition politique, non plus aux Etats, mais aux cultures. Il en résulte, selon Huntington, que l'avenir sera dominé par le rapprochement des peuples en fonction de leurs affinités culturelles, religieuses, et axiologiques. Il ne sera plus porté, comme le prévoyait Kant et la pensée des Lumières, par une volonté politique commune d'émancipation de tous les êtres humains d'une manière générale et universelle.

Le relativisme est l'aliment d'un historicisme nihiliste quand il se borne à affirmer que toutes les cultures se valent, que toutes les cultures se nourrissent toutes également de mythes fondateurs et se perpétuent par le moyen des préjugés, qui sont des ressources également irrationnelles. Cela implique qu'elles n'ont pas plus de valeur l'une que l'autre, et cela représente le versant nihiliste du relativisme. Le contenu spécifique de ce type de discours est que tout se vaut, et que, par conséquent, rien ne vaut. Cet égalitarisme relativiste, chacun perçoit qu'il est un nihilisme.

Ce que Fukuyama nomme «l'impasse relativiste de la pensée moderne»⁹ accompagne le «déclin de la confiance en soi de la civilisation européenne». Il existerait donc une crise culturelle profonde au sein de la zone civilisationnelle caractéristique de la démocratie (laquelle, ajoute Fukuyama, reste «sans les ressources intellectuelles nécessaires pour se défendre elle-même»). Le relativisme, et le pluralisme différentialiste, quand il est le véhicule du relativisme, est l'un des instruments de cette crise: pour se faire le moteur et l'instrument d'une lutte contre la domination de sa propre culture, le pluralisme relativiste sert à combattre le risque d'eurocentrisme, ou d'occidentalo-centrisme *de l'intérieur*, en récusant la prétention à l'universalité, à l'unité, à la totalité, comme un préjugé parmi d'autres. En adoptant une position relativiste, les penseurs occidentaux entendent contribuer à l'avènement d'un consensus acceptable par les cultures extra-européennes.

II

De la guerre à la communication

Comme on le voit, le pluralisme est beaucoup plus qu'un concept, il est devenu un fait mental social, un état d'esprit flexible, et, comme il n'est pas à l'abri de certaines naïvetés et confusions, il fait l'objet d'appropriations idéologiques rivales.

⁸ B. Badie, *Vers la responsabilité cosmopolitique*, in *La souveraineté*, Le Temps modernes, octobre 2000, n° 610.

⁹ F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, 1992, Champs Flammarion, p. 378.

Communiquer l'incommunicable ?

Dans cette situation, la communication se présente à la fois comme une solution et comme un problème.

- Une solution:

La version libérale du relativisme nourrit l'espoir de déboucher sur une certaine forme de tolérance, sur un consensus pragmatique qui admet la relativité des opinions et des convictions pour en faire la base d'un accord minimal de coexistence entre les individus et les communautés. A chacun ses convictions, pourrait-on dire, tout en demandant à chacun de reconnaître publiquement que ses convictions sont strictement privées. La communication deviendrait l'instrument d'une culture de la discussion et du compromis.

- Un problème:

Mais la difficulté de cette solution saute aux yeux: si chacun n'est que le porte-parole des préjugés de sa communauté d'appartenance, sa liberté se borne à exprimer l'irrationalité de convictions strictement subjectives. Il y a là un défi pour la possibilité de fonder la communication: si les convictions sont déclarées étrangères à toute justification rationnelle, enracinées dans l'unique sphère de l'affectivité, plongées dans des choix irréductiblement subjectifs et incommunicables, alors comment éviter une disjonction irréparable entre la vérité et la valeur ?

Un relativisme intégral, comme Nietzsche l'a enseigné, se fonde sur la vision d'un monde entièrement dominé par des conflits de volonté qui se traduisent par des rapports de force. Ce n'est pas la raison, mais la force de la volonté, qui impose les valeurs et qui donne autorité aux croyances. Une telle vision des choses ne risque-t-elle pas de déboucher sur des solutions sectaires, fanatiques ou terroristes ? De telles solutions ne seraient-elles pas la forme dramatique et catastrophique de cette conviction que la violence est l'unique manière de faire reconnaître la force d'une croyance ?

Si, comme l'affirme Max Weber après Nietzsche, les croyances sont jugées irrémédiablement subjectives et donc irrationnelles, c'est une véritable «guerre des dieux» qui se joue dans les conflits qui opposent les hommes. Est-ce à dire que le *bien* auquel un homme croit, ne pouvant se légitimer par une démonstration rationnelle, il ne lui resterait que l'épreuve de force, ou du moins, la conquête d'une influence dominante ?

Limiter l'objectivité (au sens que lui donnent les sciences expérimentales) au domaine des faits, a pour effet de regarder les valeurs (domaine de la liberté) comme de simples convictions dépourvues d'objectivité. La conséquence de cet état de choses n'est pas simplement d'ordre épistémologique, mais d'ordre culturel. La tentation de relativisme, voire de nihilisme, devient caractéristique de l'affirmation de la *pluralité* des valeurs, dès lors que les valeurs ne peuvent plus être pensées que comme des choix irrémédiablement subjectifs, la subjectivité libre étant elle-même exclusivement comprise comme ce qui est radicalement dépourvu d'objectivité.

On perçoit sans difficulté les conséquences extrêmes du pluralisme sceptique: il libère la sphère des convictions de toute tutelle rationnelle. Mais il aboutit alors à un relativisme axiologique, spirituel et moral finalement destructeur de la possibilité de communiquer. La pratique du soupçon, qui tient à maintenir la parole d'autrui dans ses limites, qu'elles soient psychologiques, culturelles ou politiques, finit par refuser toute crédibilité à la parole. On finit par ne plus croire en la parole de l'autre.

Le projet de communiquer se trouve alors devant une contradiction: traiter autrui comme une pensée conditionnée, c'est concevoir «son» langage, le langage de ses croyances, comme un obstacle à l'intercompréhension. Par suite, si la communication en tant que procédure empirique a pour but un conditionnement public des opinions, c'est qu'elle repose, paradoxalement, sur *la conviction de l'impossibilité de communiquer*.

Dans ce cas, de deux choses l'une:

- Ou bien l'antagonisme est considéré comme la seule raison d'être d'une relation, et elle n'aboutira pas à un dialogue, mais à une guerre entre des conviction rivales.
- Ou bien on adopte une thèse instrumentale et utilitariste selon laquelle un conditionnement ne peut être surmonté que par un autre conditionnement, et la communication sera conçue, empiriquement, comme l'instrument d'un conditionnement public de l'opinion.

De la communication comme technique

On peut nommer «technique» le recours purement instrumental à la communication. La communication est comprise empiriquement, comme un besoin de relier, *après coup*, des individus dont les croyances sont posées *a posteriori* comme des faits, comme des faits sociaux et mentaux étrangers. La communication intervient comme un *moyen* d'unir ce qui est séparé, de concilier ce qui est inconciliable, de produire artificiellement une homogénéisation de l'hétérogène. La communication est une production de *conditionnements*. On nomme parfois «emballage médiatique» ce qui est, pour les hommes politiques, la pratique de l'«art» de communiquer.

Communication et pouvoir

Il revient aux spécialistes des *médias* de veiller à l'efficacité de la communication, mais il revient aux philosophes d'en cerner les ressorts idéologiques. Ainsi, lorsque le concept de culture se trouve identifié aux échanges sociaux-économiques (quand on parle de la culture de la consommation, par exemple), le recours à la communication a une finalité spécifiquement sociale. Son usage politique étant déterminé par sa fonction sociale, le débat public n'a pas d'autre but que de rendre tolérables pour tous les frustrations induites par les impératifs de la cohabitation démocratique, en s'efforçant d'en juguler les effets délinquants ou violents. Les expressions telles que «culture de la négociation» ou «culture du consensus» ont une fonction sociale déterminante, qui désigne l'exercice d'une socialisation par voie de communication, la pacification des relations et la formation de l'opinion par la discussion. Il s'agit de problèmes de «civilisation», au sens où ils relèvent des objectifs de la «société civile».

La tendance à réduire la communication à sa fonction sociale apparaît comme un phénomène de civilisation. Certains polémologues ¹⁰ n'hésitent pas à prophétiser l'annexion future de toutes les formes de la culture (éducative, médiatique et scientifique) par la civilisation *high tech* au moyen de stratégies de l'exploitation du savoir dont le principal enjeu social serait de parvenir à rendre l'opinion elle-même complice de son propre conditionnement, version machiévélisque de la mondialisation de l'information, qui réduit la communication au pouvoir de dominer les mentalités.

¹⁰ A. et H. Toffler, *Guerre et contre-guerre*, Pluriel, 1993, p. 207-208 : « Avec la politique de communication et d'éducation, la politique des médias réunira donc les principaux éléments de distribution de toute stratégie globale du savoir ».

La «noopolitique»¹¹

Un nouveau type d'utopie culturelle fait son entrée dans le domaine des sciences et techniques de l'information et de la communication (STIC). Ce qu'elle prophétise, c'est la réconciliation entre la technique, le savoir et la sagesse. Pour en résumer le principal argument: avec l'électronique et l'informatique, nous serions entrés dans une nouvelle phase de l'évolution humaine, qui donne le pouvoir suprême au Savoir. Dès lors que le savoir peut être traité et échangé comme un ensemble d'informations disponibles *via* Internet, la technique cesse d'être domination, pour devenir *interaction*. C'est ainsi que technique et culture seraient appelées à se réconcilier dans la gestation d'un nouveau monde, nommé «noosphère», sphère de l'idée, royaume de l'esprit.

Une nouvelle carrière est ainsi donnée aux thèses à la fois scientifiques et mystiques que développait jadis, dans la première moitié du XXème siècle, Teilhard de Chardin, lequel définissait la noosphère comme «le cerveau commun de l'humanité», «une immense machine à penser»¹², contemporaine de l'unification planétaire de l'Humanité dotée d'une même conscience collective de sa solidarité organique.

Or, aujourd'hui, c'est bien la volonté, ou l'espoir, de contribuer à l'émergence d'une telle conscience universelle qui mobilise l'esprit mondialiste, tant en matière économique qu'en matière culturelle et en matière politique; les sciences et techniques de l'information se fondent, quant à elles, sur la réalisation d'un «cerveau» commun de l'humanité qui en serait l'infrastructure. Un observateur n'hésite pas à affirmer, avec une grandiloquence quelque peu vulgaire que «Le Net est grand et que Teilhard de Chardin est son prophète»¹³.

Il se dégage des quelques textes à vocation prophétique (dont il est possible de prendre connaissance sur Internet) un curieux mélange de candeur et de cynisme. De candeur, parce que l'aspiration à une solidarité planétaire alimente assurément le désir de bâtir sur l'information une civilisation mondiale qui deviendrait capable d'instituer une véritable égalité des chances entre tous les membres de la Terre-Patrie (expression du sociologue Edgar Morin). Mais cynisme aussi, parce que, au stade où nous sommes, communication veut dire «pouvoir» et échange veut dire «commerce». En quel sens faut-il comprendre alors que: «la noosphère est le royaume de la connaissance et de la sagesse»¹⁴?, sachant que la formule intervient dans un ouvrage consacré à la «Noopolitique», c'est-à-dire à l'anticipation d'une nouvelle «Société», d'une nouvelle «Cité», la «Société de la Connaissance» ou «Société de l'Information», selon les appellations à la mode, dans laquelle la communication est la circulation du «savoir», c'est-à-dire du renseignement.

La mutation qui s'est incontestablement produite concerne la perception de la technique: elle n'apparaît plus, comme au XIXème siècle, comme moyen de rationaliser la production industrielle et le pouvoir industriel, elle est désormais perçue comme un outil de la démocratisation du savoir, un moyen d'interaction entre utilisateurs d'information. Ce que les réalistes nomment le softpower médiatique par opposition au hardpower de la Realpolitik

¹¹ J. Arquilla, D. Ronfeld (dir.), *The emergence of Noopolitik*, 1999, Rand. Il s'agit d'un rapport officiel, dans l'intérêt des questions de défense aux USA, sur les implications stratégiques, culturelles, économiques, sociales, internationales de l'avènement du cyberspace nommé «Noosphère». Sur Internet: <http://www.rand.org/publications/MR/MR1033>

¹² P. Teilhard de Chardin, *La formation de la noosphère*, 1947, publié dans *L'avenir de l'homme*, Le Seuil, 1959, p. 221.

¹³ Derrick de Kerckhove, *L'intelligence des réseaux*, 2000, éd. Odile Jacob.

¹⁴ *The emergence of Noopolitik*, (<http://www.rand.org/publications/MR/MR1033/MR1033.chap.pdf>), chap. 2, p. 24.

traditionnelle des Etats. Le conditionnement par l'influence remplace le conditionnement par la violence. La nouvelle «sagesse», dans ce contexte, consiste dans la promotion d'un consensus général sur la finalité pacifique du progrès des techniques de communication. Tel devrait donc être le nouveau lien entre le savoir et la sagesse: la conviction qu'il deviendra possible de régler les conflits par l'information et le renseignement plutôt que par la violence et la guerre. Idéalement, l'intérêt suprême de la connaissance, ce ne serait donc plus la connaissance elle-même, mais le lien avec autrui. Faut-il affirmer qu'il n'y a pas d' «étrangers» sur Internet ? «Il n'y a aucune unité de culture, de pensée, d'âge, ni d'éthique sur le réseau. Des études de marketing sont en cours pour tenter de définir des utilisateurs types. L'entreprise n'est pas simple, mais son succès est nécessaire à un développement commercial. Le fait que le réseau soit ouvert à tous est ressenti par certains comme une menace pour la démocratie, alors que, pour d'autres, au contraire, il conduit à l'avènement de la 'vraie' démocratie»¹⁵.

Ethique de la communication

L'éthique de la communication est une matière plus philosophique. Elle est une possibilité philosophique de dépasser les usages simplement techniques de la communication. Elle affronte une question dont les manifestations sont sociales, culturelles et politiques, mais dont les sources concernent des représentations ultimes et fondatrices de la possibilité même de communiquer.

Le besoin d'une éthique de la communication est suscité, d'une part, par la demande pluraliste elle-même: la demande de pluralisme culturel, en effet, signifie que les cultures réclament d'être comprises, aujourd'hui, comme des relations à d'autres cultures et non plus seulement comme des relations à elles-mêmes. Une culture qui ne se comprend que par rapport à elle-même tendra à revendiquer un pluralisme identitaire, potentiellement belliciste. Tandis qu'une culture qui se comprend comme une relation à d'autres cultures aspire à un pluralisme humaniste, concevable aujourd'hui comme un dialogue entre les cultures.

Le besoin d'une éthique de la communication présuppose, d'autre part, une refondation de l'universalisme. Le principe en est le suivant: pour qu'un dialogue entre les cultures soit culturellement possible, il faut à ce dialogue une fondation qui soit elle-même dialogique. Pour le comprendre, il faut repenser la place et le rôle des cultures à l'âge de la communication. Dans ces conditions, sur la base d'un universalisme relationnel, une régénération de l'idéal cosmopolitique est pensable.

Du sujet pensant au sujet parlant

Cette régénération implique un changement de paradigme: au lieu d'une fondation solispiste et monadique, exclusivement subjectiviste, de l'échange culturel, il faut placer au commencement de la possibilité de communiquer, non pas des subjectivités séparées, mais la communication elle-même...

Cette idée se comprend facilement quand on fait la distinction entre une technique de la communication et une éthique de la communication. Une technique de la communication conçoit le dialogue d'une manière empirique et instrumentale, comme le moyen de relier, *a posteriori*, des individus séparés par leurs croyances et leurs opinions. Mais, comme on l'a vu, cette conception technique de l'échange repose sur une contradiction: autrui est traité comme une pensée conditionnée (par son histoire, sa famille, sa religion...), dont le conditionnement culturel s'exprime dans un langage étranger, le langage de ses croyances, fermé sur lui-même.

¹⁵ M. Wautelet, *Les cyberconflits*, éditions du GRIP (Institut européen de recherche et d'information sur la paix et la sécurité), 1998, p. 43.

La limite, dans le domaine politique et dans le domaine culturel, de cette conception technique de la communication est de poser le conflit comme raison du dialogue, alors que le conflit est ce qui empêche le dialogue.

Il est plus rationnel d'adopter l'idée d'une fondation originellement dialogique de la possibilité de dialoguer, en empruntant les ressources de la pragmatique dialogique¹⁶. Pour cela, il faut récuser le mythe d'une mobilisation exclusivement individualiste ou solipsiste des relations langagières et adopter le principe du *primum relationis*, à savoir que la signification d'une pensée ne naît pas, magiquement, d'un seul individu, mais d'une interaction entre des interlocuteurs. En effet, on ne parle pas seulement avec les autres, mais «par les autres»¹⁷. Autrui est bien plus que le témoin de mes pensées, il est la condition de leur intelligibilité dialogique, de leur puissance communicationnelle. Je me comprends s'il me comprend. Alors qu'une technique de la communication fait d'autrui une pensée conditionnée, une éthique de la communication fait d'autrui une condition de la possibilité de penser.

Un sujet créateur d'intersubjectivité

Cette fondation dialogique est empruntée à la philosophie du langage. Mais son application aux relations entre les cultures peut se révéler particulièrement féconde. Il faut admettre qu'une culture n'est pas une réalité fermée sur elle-même, un langage clos et achevé, analogue à une langue morte, et qui ne reproduirait, indéfiniment, que son propre passé. Au contraire, une culture a vocation de s'enrichir elle-même de ce qu'elle donne, de ce qu'elle fait comprendre d'elle-même. Magie qui n'est pas économique, mais symbolique, création de ressources pour l'intelligibilité des symboles.

Prenons l'exemple d'une relation entre deux individus. Si ces individus parlent pour dire qu'ils ne peuvent pas communiquer, le dialogue n'a aucun sens. En revanche, s'ils parlent pour être entendus et compris, alors ils conçoivent que l'échange est la condition qui rend possible l'*intelligibilité* de leurs croyances et de leurs convictions. La condition de leur existence *publique*. La condition de leur existence *symbolique*. La condition de leur existence *culturelle*. En un mot: une croyance, ou une conviction, n'étant pas simplement un fait psychologique isolé et refermé sur lui-même, mais une intention de signifier et de produire du sens, il lui appartient d'être créatrice de relations, d'interactions, d'inspiration...

On parvient ainsi à une conception éthique, et non pas logique, du primat de la relation. Il est possible d'envisager la constitution d'un «Nous» qui soit de nature purement intersubjective: ni une collection de «Je» (de monades étrangères les unes aux autres), ni une union imposée par le poids du groupe sur l'individu. Le «Nous» de l'intersubjectivité langagière se construit en même temps que le sens des paroles qui engagent un destin à plusieurs. Comme la philosophie du langage n'est pas le seul accès à une éthique relationnelle, il est possible d'envisager d'autres contributions à l'élaboration d'un paradigme qui pourrait, peut-être, devenir caractéristique d'une «culture européenne»? Ce paradigme est celui d'une subjectivité créatrice d'intersubjectivité.

C'est par là qu'il faut conclure. Ou bien une culture affirme sa propre valeur comme un pouvoir de conditionner, ou bien elle veut la faire reconnaître comme un pouvoir d'inspirer. Une représentation relationnelle plutôt que substantielle de la communication, éthique plutôt que technique peut associer les valeurs à leur avenir plutôt qu'à leur passé. De sorte qu'une valeur apparaît moins comme une affirmation de soi que comme l'origine d'une relation intersubjective, comme le principe d'une relation dont l'intérêt ultime ne se tient ni en moi, ni en toi, mais s'instaure «entre» nous.

¹⁶ Voir l'ouvrage de Francis Jacques : *Dialogiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

¹⁷ Francis Jacques, *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982, p. 188.

ÉN, IDENTITÁS, TÁRSADALOM

BODÓ BARNA

ABSTRACT. The identity and its relative balance imply, in every case, the existence of two parallel factors, of value conserving and representation. The individual becomes as he is by the acceptance of his particular characteristics, respectively, the representation of these mean the acceptance and representation of the existent - the confirmation, more precisely, the possibility of this. The question is if we can talk about, and in which sense, about parallel and respectively, overlapping identity types?

The father of the discipline, E.H. Erikson works with more identity types. Erikson speaks about self (individual) identity, cultural identity, sexual identity, social identity, collective identity, and national identity. The raw material that constitutes the identity is the ensemble of social categories, which surrounds the individual as an external coat and with which the individual is, sometimes partially, connected to. According to David Bailey and Stuart Hall, the identity is situational, and we can speak simultaneously of fractured and decentered identities. Through the identity fragmentation and multiplication, Donna Haraway introduces a new type of identity, which appears from the divide and reunification of the elements of personality. This enumeration proves that the researches concerning the identity are not part of a unitary mainstream.

In time, the research concerning the identity has known three main currents, among which there exist important conceptual differences. The first approach stands close to psychoanalysis continued mainly by D. Miller, H. Hartmann, D.J. de Levita. The second one consists of what S. Hall refers to as the interactive concept of self and sociological subject. The third approach builds on the postmodern subject. The one who formulates this concept is Stuart Hall, who states that the postmodern subject does not possess a static, essential and continuous identity. The subject can be defined historically and not biologically.

*Ki mondja meg végre, hogy ki vagyok?
Shakespeare: Lear király*

Hányféle identitása lehet egy embernek? Vonatkozhat a kérdés egy idős ember önvizsgálatára-önértékelésére éppúgy, mint a modern/globális világ sok helyszínhez és több közösséghez/csoporthoz kötődő emberére. A kérdés tehát nem egyszerű és nem fölösleges.

Kivételesen nagy gondot jelentene "önmagunk megfogalmazása", ha életünk minden egyes (eltérő) kontextusa, továbbá a különféle szerepek és a különböző csoportokhoz való valamilyen tartozás megannyi identitást jelentené. Az identitás – és relatív egyensúlya – minden esetben *két tényező* párhuzamos meglétét feltételezi, ezek az értékmegőrzés és a reprezentáció. Az ember sajátos jegyeinek vállalása okán lesz azzá, aki/ami, illetve ezek reprezentációja jelenti a létezőnek a vállalását, a képviselétét – a visszaigazolást, pontosabban ennek a lehetőségét.

A helyi és regionális identitás kérdéskörének szentelt 1997-es temesvári nemzetközi tanácskozáson egy marosvásárhelyi fiatal szociológus a "párhuzamos identitások" – más szóval: többszörös identitások – mellett szólalt fel, a következőképpen: "Ha engem Csíksze-

redában kérdezik meg, ki vagyok, akkor marosvásárhelyinek érzem magam, ha Bukarestben kérdezik meg ugyanezt, akkor magyarnak érzem magam, ha Budapesten kérdezik meg, akkor erdélyinek, és ha Párizsban kérdezik meg, ki is vagyok, akkor románainak érzem magam. Tehát ezek az identitások egymás mellett, párhuzamosan léteznek, nem zárják ki egymást."¹

A fiatalember marosvásárhelyi, magyar, erdélyi, romániai mivolta egyaránt olyan identitás-elemek, amelyeknek a *viszonylagos párhuzamosságáról* lehet beszélni, ugyanis különböző minőségeket jelölnek, amelyek együtt jelentik az egészet. Ha bárki az idézethez hasonló módon helyzetfüggően volna hol erdélyi, hol nem-erdélyi, vagyis az egyik vállalt minősége tagadná a másikat, akkor beszélhetnénk *igazi párhuzamosságról*, olyan minőségekről, amelyek egymás mellettiek és soha *nem nyilvánulhatnak meg együtt és ugyanakkor*. Nem lehetek marosvásárhelyi és temesvári is egyszerre és egyformán, de igenis lehetek egyszerre kolozsvári, magyar, erdélyi és romániai. A hangsúly arra az elemre esik, amelyet bizonyos kontextus ezen identitás-elemek közül relevánsként előhív.

Lehet valaki egyszerre a magyar etnikum tagja és román állampolgár – kettős nyelvtudással és kettős kultúrával. De ez nem kettőzi őt meg. Különböző minőségek megjelenítéséről van szó: az egyik a nemzetállami logika szerinti politikai hovatartozást jelzi, míg a másik azt jelenti, hogy az egyén kulturálisan beírja – bejelenti – (ön)magát egy közösségbe. További és más kontextusban tárgyalandó kérdés, hogy a két minőség – s ugyanakkor identitás-elem – miként korellál, külső hatások választásokra kényszerítik-e az egyént, s ha igen, ezek milyen jellegűek és lefolyásúak.

Kérdés, értelmezhető-e a jelzett eset *egymást átfedő identitástípusokként*? A fogalmat Hoppál Mihály arra a helyzetre értelmezi, amikor mondjuk az etnikai és a nemzeti identitás elemei, de akár a kulturális és etnikai identitásai – például táncrea épülő szertartások esetében – együttesen jelennek meg.² Mivel, az adott példánál maradva, olyan jegyekről van szó, amelyek egyszerre és párhuzamosan képezik több identitástípus alkotóelemeit, vagyis egyazon elemből a szubjektum többszörösen építkezik, válaszunk a fenti esetet illetően nemleges. A párhuzamos identitás megjelölés helyett sokkal inkább elfogadható terminus a két-több kultúrához való tartozás, amit a poliidentitás³ fogalmával is jelölnek, és aminek létezik egy – többé-kevésbé elfogadott – társadalmi modellje.

Kettős identitás különben létezik, de nem a párhuzamosság gondolatmenete szerinti értelemben. Mindenkinek van személyes identitása és van szociális/társadalmi identitása. Utóbbit illetően a változatok száma szinte csak a kutatók szakmai képzelőerejétől függ, annyit "azonosítottak" illetve posztuláltak.

Érdemes kísérletet tenni a szakirodalomban leírt-megnevezett identitás-formák számbavételére. Az szinte természetes, hogy a fogalmat útjára indító, a diszciplína atyjának tekintett E. H. Erikson több identitástípussal dolgozik. Erikson beszél én- (egyéni) identitásról, kulturális identitásról, szexuális identitásról, társadalmi/szociális identitásról, kollektív identitásról, nemzeti identitásról. Ami érdekes, az identitás epigenézisét taglaló alapvető munkájában igazából kísérletet sem tesz arra, hogy ezek között valamilyen rendszert alakítson ki, hogy például meghatározza az egyéni és a szexuális identitás közötti viszonyt. (Erikson 1991)

¹ A konferencia anyagát lásd: Bodó Barna (ed.): *Local Identity and Regionalism*, Helicon, Timișoara, 1998. Az idézet helye: 188 old

² Hoppál Mihály: Hiedelemrendszer és identitás. In: Váriné Szilágyi I.-Niedermüller P.: *Identitás kettős tükörben*, TIT, Budapest, 1989. 72.

³ Lásd: Erős Ferenc: Az etnikai identitás néhány szociálpszichológiai összetevője. In: Váriné Szilágyi I.-Niedermüller P.: I.m. 190-203.

A fejlődéslélektan Erikson identitásértelmezése alapján beszél diffúz identitásról, olyan gyermek esetében, aki kifelé alkalmazkodván hamis énképet fejleszt ki, mi-közben valódi önmagát, énjét óvja és rejti.⁴

Goffman elkülöníti az *ego-identitást*, a személyes identitást és a *szociális identitást*. Első sorban az identifikációval foglalkozik, és az "azonosságot vállalni" értelmezésében azt jelenti, értékválasztásainak megfelelően mit épít be ego-identitásába. A *személyes* és a *szociális identitás* az egyén más személyek és környezete viszonylatában értelmezhető, s beletartoznak az egyén születése előtti események-körülmények is. Ami az identitás szubjektív oldalát illeti, ez azonosulást jelent. (Goffman 1963:106)

Pataki külön tárgyalja az ént és a személyes identitás fogalmát, nála utóbbi része az előbbinek, miközben jelzi, hogy számos szerző szinonimaként használja a két fogalmat. Ugyanakkor a fogalmi pontosság jegyében az Eriksont idéző "I" (a reaktív én) és a Mead használta "me" (a felépített én) között is különbség teendő. (Pataki 1982:51) Ugyanő, a már idézett identitás-típusokon túl, szól helyi identitásról, államisági identitásról annak példaként, hogy majdnem minden kollektivitásforma létrehozza külön identitását. (Pataki 1982:46) A történelem az identitásképződés színtere és anyaga is egyben, figyelmeztet egy másik kontextusban (Pataki 1982:31), és egyfajta összegzést is kapunk tőle, amikor kifejti, hogy az identitás "felépülésének" a "nyersanyaga" az éppen adott társadalom kategóriakészlete, a valóságos létviszonyoknak az a közege, amely az egyént külső-idegenként övezi, s amellyel – még ha részlegesen is – valamilyen személyes viszonyba kerül. (Pataki 1982:39)

Az angol és amerikai szociál- és kultúranropológia identitással kapcsolatos kutatási eredményeit számba vevő Sárkány Mihály szerint a társadalmi identitás különböző válfajaként merül fel a *kulturális*, a *szexuális*, a *kollektív*, a *nemzeti identitás*.⁵

David Bailey és Stuart Hall szerint az *identitás helyzetfüggő* (situational), és beszélhetünk ugyanakkor *repedezett* illetve *kimozdított* (fractured, decentered) *identitásról*. Az identitás fragmentációja, multiplikációja okán vezeti be Donna Haraway a személyiség elemeinek egyfajta szétválasztása és újraegyesítése során kialakuló látszólagos identitás fogalmát, amelyet ugyanakkor konkrét identitásként fog fel.⁶

R. Poledna azt emeli ki, hogy az *identitás relacionális*, kapcsolat- és viszonyfüggő. (Poledna 2001:579)

Simon Frith az identitást esztétikai folyamatként igyekszik értelmezni, és tételezi a zenei identitást.⁷ Paul du Gay *szervező* (organizing) *identitásról* szól, miközben azt mutatja be, hogy a globalizáció milyen változásokat okozott a közügyek intézésében.⁸

Vajda Zsuzsanna a már idézett én-, személyes, szociális identításokon túl utal a *szerepidentításra* valamint a *morális identításra*, és megjegyzi, hogy egyes szerzők szerint az értékválasztás morális aktusa rendkívül fontos szerepet játszik az én-identításban.⁹

⁴ Lásd: *Pszichológiai Lexikon*, Magyar Könyvklub, Budapest, 2002.185-186.

⁵ Sárkány Mihály: Az identitás kutatása az angol és amerikai szociál- és kulturális antropológiában, In: Váriné Szilágyi I.-Niedermüller P.(szerk.): *Identitás kettős tükrében*, TIT, Budapest, 1989. 39-59.

⁶ Grossberg, L.: Identity and Cultural Studies – Is That All There Is? In: Hall, S.–du Gay, P.: *Questions of Cultural Identity*, Sage, London-Thousand Oaks - New Delhi. 1996. 91.

⁷ Frith, Simon: Music and Identity, In: Hall, S. – du Gay, P.: I. m. *Questions of Cultural Identity*, Sage, London - Thousand Oaks - New Delhi. 1996. 108-128.

⁸ du Gay, Paul: Organizing Identity, In: Hall, S. – du Gay, P.: I. m. *Questions of Cultural Identity*, Sage, London - Thousand Oaks - New Delhi. 1996. 151-170.

⁹ Vajda Zsuzsanna: Az identitás külső és belső forrásai. In: Erős Ferenc (szerk.): *Azonosság és különbözőség*, Scientia Humana, Budapest, 1996. 9.

Hódi Sándor az elidegenedett, elszemélytelenedett viselkedéssel kapcsolatosan jegyzi meg, hogy ilyen esetekben szokás *egyensúlyozó identitás*ról beszélni, olyanként ami jó és kívánatos, összhangban van azon társadalmi tendenciákkal, amelyek a működő demokráciák világát jellemzik. Ez a gondolatmenet vezet el az *ideális identitás* tételezéséig, amikor valaki bizonyos közösségi szempontok és kívánalmak illetve erkölcsi-világnézeti meggyőződés szerint kíván élni. (Hódi 1992: 9-10)

Roger Scruton a – liberális, konzervatív, szociáldemokrata – felfogás függvényében beszél eltérő identitásokról. Attól függően, hogy az egyén társadalomképeinek a központjába milyen fő érték kerül – a szabadság, elődök és hagyomány iránti kötelezettség, állampolgári hűség, emberi jogok és a sor folytatható – sorsa és identitása más és más. (Scruton 1995:18-20)

Amikor az identitás és a hiedelmek viszonyát elemzi, a nemzeti tudat karbantartó mechanizmusainak a számba vételekor jelöli meg Hoppál Mihály a *történeti identitást*, mint tipikusan hiedelemjellegű tudásszerkezetet.¹⁰ Amikor Szummer Csaba általában szól *modern identitás*ról, akkor az ezredvég identitást meghatározó leképezéseinek fontos összetevőit veszi számba.¹¹ A *hívő-identitás*, a Kovács-Vajda szerzőpáros szerint, a valláshoz visszatalálók identitása, amely egyben *csoport- és etnikai identitásként* is megnyilvánul.¹²

Preston nem beszél külön kulturális és politikai, hanem csak összevont *kulturális-politikai identitás*ról. (Preston 1997) Dér Aladár szerint létezik *európai identitás*, ugyanis az Európai Unió sem kerülheti meg a társadalmi-kulturális identitás, a küldetés és a legitimitáció komplex kérdéskörét.¹³

Miller az én-identitás mellett megnevezi a *nyilvános (public) identitást* is, amelyet nála az egyénről a mások által kialakított részletes – nem globális – képe jelent.¹⁴

Marad tehát a kérdés: hány és milyen identitásunk van?

Következzék egy definícióként is értelmezhető válasz:

"Az identitás akkor válhat az egyéni önmeghatározás széles értelmezési keretét biztosító kategóriájává, ha úgy szemléljük, mint az egyéni és a társadalmi közös produktumát, pontosabban a társadalmi hatásoknak azt az együttesét, amelynek az egyéni interpretációkban már mint az egyéni identitás alkotórészei, megjelennek. Ennek következtében szociális és egyéni identitás szembeállítás helyett hasznosabb volna az értelmezés szűkebb, illetve tágabb tartományát tenni a típusalkotás alapjává: az általános én-identitás feltehetően többet jelent, mint a nemzeti, nemi vagy éppenséggel a foglalkozási identitás. Az utóbbiak kétségkívül a társadalmi szereppel rokonítható, vagy legalábbis azzal szoros kapcsolatban lévő jelenségek. Az, amit általános én-identitásnak nevezünk, több ennél, és sokkal inkább a világnézet fogalmához közelíthető: az egyéni viselkedésbe beépülő társadalmi szabályok és elvárások, életcélok, az értékrend, a morális elvek választásának és érvényesülésének szabályozója."¹⁵

¹⁰ Hoppál Mihály: I.m. 71.

¹¹ Szummer Csaba: Pszichoanalízis és modern identitás, In: Erős Ferenc (szerk.): *Azonosság és különbözőség*, Scientia Humana, Budapest, 1996. 57.

¹² Kovács Éva-Vajda Júlia: A kettős kommunikáció mint csoporttényező, In: Erős Ferenc: *Azonosság és különbözőség*, Scientia Humana, Budapest, 1996. 121.

¹³ Dér Aladár: Az európai identitás elméletéhez, In: *Európai Szemle*, 2002/1.

¹⁴ Miller, D.R.: The Study of Social Relationships: Situation, Identity, and Social Interaction, In: Koch, S. (ed.): *Psychology: A Study of Science* Vol. 5. McGraw-Hill, New York-Toronto-London, 1963. 673.

¹⁵ Vajda Zsuzsanna i.m.9.

Az UNESCO által Interkulturális Tanulmányok címmel 1978-ban indított programban szerepel, többek között, az eredeti ("indigene") identitásokként felfogott kultúrák értékeinek a kutatása. A veszélybe kerülő kultúrák kutatása természetesen igen fontos és értékelendő dolog, kérdés viszont, hogy mennyire jogos és elméleti szempontból helyes gyakorlat egy-egy hagyományos, veszélyeztetett közösség kultúráját a nemzetinek nevezetthez hasonlatos identitásként kezelni.

Identitás-koncepciók

Az előbbi kategoriális felsorolás sejteti azt, amit a kutató – Sárkány Mihály – állít: az identitással kapcsolatos kutatások nem fonódnak össze valamiféle egységes irányvá. Az identitáskutatásnak az idők során három fő irányzata alakult ki, s ezek között jelentős koncepcionális különbségek vannak. Ezeket az irányzatokat Stuart Hall összefoglalója alapján mutatjuk be.¹⁶

Az első irányzat a pszichoanalízis területéről indult el és egy válságos helyzetre választ kereső fogalomalkotó, Erik H. Erikson nevéhez kötődik, aki 1950-1982 között több alapvető munkát tett közzé.¹⁷ A Gordon Allport által elindított személyiség-lélektani fordulat bizonyos fokig megelőlegezi az Erikson-féle fejleményt,¹⁸ és némileg túl is mutat rajta. Ugyanakkor Erikson elmélete mindenképpen jelentős elődök – James, Baldwin – munkásságára épít. Ezt a koncepciót köti Hall a *felvilágosodás szubjektumához*, amelynek alapja egy biztos központtal rendelkező, egységes, tudatos individuum. A szubjektum "középpontja" egy olyan belső mag, amely már az egyén születésekor megvan, vele együtt bontakozik ki, de lényegileg változatlan marad. Ezt a vonulatot, amelynek képviselői közel állnak a pszichoanalízishez, a továbbiakban főképp D. Miller, H. Hartmann, D.J. de Levita és utóbbi munkatársai vizsik tovább.

A második irányzatot, az én interaktív koncepcióját Hall a *szociológiai szubjektum* fogalmához köti, mely tükrözi egyrészt a világ egyre növekvő komplexitását, továbbá azt a nézetet is, hogy a szubjektum jelzett belső magja nem autonóm, hanem a "szignifikáns másokkal" fenntartott viszony során alakul. Ezt a koncepciót két eszmei gyökérből származtatják. Egyik vonalon a szimbolikus interakcionista – mindenek előtt C.H. Cooley és G.H. Mead – kidolgozták új én-koncepciójukat, miszerint az identitás az én és a társadalom közötti interakció folyamán alakul ki. Őket olyan jelentős alkotók követik, mint A. Bandura, A.H. Maslow, K.J. Gergen, C. Gordon, R.C. Ziller, J.P. Hewitt, akik révén a hatvanas-hetvenes években megjelenik és hangsúlyossá válik a szociális identitás jelenségkörének kutatása. Szemléletes Gergen állítása:

"az én-fogalom kilép a fejünkből, és átkerül a szociális diskurzus szférájába [...] Az emberi cselekvés magyarázó elve a pszichikum belső világából áttolódik az emberi interakció folyamataiba és szerkezetibe."¹⁹

A másik vonalat jelentő szociológiai felfogás szerint az identitás áthidalja a "kint" és "bent", azaz a személyes és nyilvános világok közötti szakadékot. Azáltal, hogy az identitás

¹⁶ Hall, Stuart: A kulturális identitásról, In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*, Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997. 60-86.

¹⁷ Erikson fontosabb munkái: *The Problem of Ego-Identity* (1956), *Identity and Life-Cycle* (1959), *Identity, Youth and Crisis* (1968), *Dimensions of a New Identity* (1974).

¹⁸ Lásd: *The Ego in Contemporary Psychology* (1943), *Is the Concept of Self Necessary?* (1955).

¹⁹ Idézi: Pataki Ferenc: *Élettörténet és identitás*, In: *Pszichológia* 1995 (15), 4. 409.

belehelyezi, mintegy "belevarrja" a szubjektumot a struktúrába, stabilizálja mind a szubjektumot, mind pedig azokat a kulturális világokat, amelyeket benépesítenek. Első jelentős képviselőként E. Goffmant szokás említeni,²⁰ de a továbbiakban L. Krappman munkássága is meghatározó. Ebben a sorban mindenképpen meg kell említeni Habermas nevét, aki következetes történeti kezelésmódjával korábbi részismereteket kapcsolt össze. Szerinte a jövő kollektív identitása nem lehet más, mint az identitáskonstruálás formális feltételeire vonatkozó, folyamatosan és kommunikatív struktúrák révén előállt konszenzus. (Habermas 1976: 121)

A *posztmodern szubjektum* fogalmára épül a harmadik koncepció. Ennek egyik megfogalmazója maga Stuart Hall, aki azt tételjezi, hogy a posztmodernitásban a szubjektum nem rendelkezik rögzült, lényegi vagy folytonos identitással. A szubjektum történetileg és nem biológiailag határozható meg. Hall kifejezésével az identitás "mozgatható ünnep" lesz, mely aszerint formálódik, ahogyan az egyént körülvevő kulturális rendszerek reprezentálják, megszólítják ezt az egyént.²¹ A szubjektum különböző alkalmakkor különböző identitásokat ölt magára, amelyek nem szerveződnek egy koherens én köré. Ellentmondásos identitások alakulnak ki bennünk, amelyek különböző irányba mutatnak, és így identifikációink állandóan elmozdulnak. Ha úgy érezzük, hogy születéstől a halálig egységes identitással rendelkezünk, csak azért van, mert egy vigasztaló történetet, az "én narratíváját" szőjük magunk köré.²² A teljesen egységes, befejezett, biztonságos és összefüggő identitás – káprázat. Ennek a koncepciónak a kidolgozásában az említettekén kívül utalni kell J. Habermasra, A. Giddensre, illetve megemlítendő Freeman-nek az új törekvéseket átfogóan bemutató munkája.²³

Az identitás összetettsége

Erikson az identitás kategóriája révén egyszerre igyekezett megragadni szubjektív és objektív, egyéni-személyes és társadalmi-történeti (például szerepszerű vagy csoportszzerű) jellemzőket az én-ben. Jeleztük a korábbiakban, hogy az identitás fogalmával jelölt jelenségkör a (szociál)pszichológia és a szociológia érdeklődésének a metszéspontjában helyezkedik el. Ugyanakkor a posztmodern szubjektum vizsgálata megköveteli a történeti-kulturális megközelítési módot is.

Pataki szerint az értelmezési kerettől függetlenül az identitás elemzésének van néhány általános, mindenik irányzat esetében fellelhető közös eleme:

- a társadalmi identitás elnevezéssel illetett pszichikus konstruktum kutatásának kérdései jelentéstanilag egybekapcsolódnak az én-rendszer és a személyes identitás átfogóbb problémáival;
- az én-nek kétségkívül létezik egy olyan oldala, aspektusa vagy "alrendszere", amelyet társadalmi én-nek, társadalmi identitásnak nevezünk, ugyanakkor az én-identitás létrejötté, dinamikája elválaszthatatlan a társadalmi identitás kialakulásától;
- a társadalmi identitás megközelíthető úgy is, mint értékelő-emocionális mozzanatokkal és viselkedési késztetésekkel átszőtt kognitív képződmény, sajátos kognitív struktúra, amelynek részei (identitáselemek) különböző, de mindenképpen hierarchikusan szerveződött mintázatokat alkothatnak, és nem szükségképpen kongruensek;

²⁰ Főbb művei: *The Preservation of the Self in Everyday Life* (1959), *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* (1963).

²¹ Hall, Stuart: I.m. 61.

²² A narratív szemléletmódot az identitás értelmezésében a Gergen házaspár javasolta, ők végezték el elsőként az önéletrajzi elbeszélések tipizálását is. V. ö. Pataki 1995. 411.

²³ Freeman: *Rewriting the Self. History, Memory, Narrative*. 1993.

- a kognitív struktúra egyaránt vizsgálható a tudatos és nem-tudatos dimenziókban, termékeny lehet a konkrét helyzetekben aktualizált rétegeit megkülönböztetni;
- a kutatás egyforma jogosultsággal közelítheti meg a társadalmi identitás kognitív-strukturális jellegzetességeit, kialakulásának folyamatszerű lezajlását és viselkedésszabályozó szerepét;
- a kutatás jórészt az introspektív alapú s kevésbé ellenőrizhető helyzeti tényezők iránt igen érzékeny én-bemutatói műveletek során kapott adatokkal (önvallomásokkal, önművelésekkel) dolgozik, szűkében van kiterjedt empirikus adatoknak, és jelentős nehézségeket támaszt a konkrét társadalmi-történeti és kulturális tényezők figyelembe vétele is. (Pataki 1988:207)

Az identitástudatot egy virtuális térben megjelenítve, függőlegesen és vízszintesen is rétegzett fogalomnak tekinthetjük. Az önmeghatározás vertikális mozzanataként az egyén elhelyezi magát a lépcsőzetesen emelkedő vagy koncentrikus körök szerint táguló társadalmi erőterben, tisztázza, hogy milyen kapcsolatokat, milyen kötődéseket épít ki avagy fogad el a társadalmi közösségek különböző szintjeivel, kezdve a családdal, folytatva a lokális/szakmai csoportokkal, a vallási/felekezeti és etnikai közösségeken át egészen az emberiségig. Ezek a szintek nem különülnek el élesen egymástól, jó esetben harmonikusan egymásra épülnek. Az egymásra épülést szolgálja végeredményben, hogy a családi szocializáció során kialakult értékrend átsugárzik a többi szinttel való kapcsolatra is. Csepeli György – R. D. Laing nyomán – idézi azt az Ibsen-metáforát, amikor az önzanságát kereső Peer Gynt egy képzeletbeli rétegeit hámozza le sorra. (Csepeli 1997:517) Más kérdés, hogy amikor Peer Gynt a hagyományhoz végén semmit nem talál, akkor egy újabb kérdéshez, az identitás hiányához jutunk el. Ebben a modellben a társadalmi identitás rétegeiről van szó.

A hagyomány-metáfora okán talán nem fölösleges felidézni, hogy még a '80-as években is többen foglalkoztak az identitás szerkezetének a kérdésével – ami a posztmodern szubjektum esetében már nyilván nehezen elképzelhető, illetve elvi alapállásból meg sem fogalmazható felvetés. De tudománytörténeti tény, hogy az identitáskutatás kezdeti szakaszában az identitást – pontosabban: a szerkezetét – a természettudományokból ismert és ott használatos modellek segítségével kívánták leképezni. D. R. Miller szerint az identitást egy olyan körrel lehet bemutatni, amely három részre tagolódik.²⁴ A központban található a mag, az "igazi én", amely adott és igen nehéz megváltoztatni. Ez a mag kölcsönhat a másik két szegmენტummal, amelyek az identitást befolyásoló tényezőket – család, baráti kör, munkatársak, stb. – jelenítik meg az identitás struktúrájában.

Identitásszerkezetről Pataki Ferenc is szól, de más értelmezésben. Nála a szerkezet elemeket és mintákat jelent, ugyanis azonnal világosan leszögezi, hogy az emberi szubjektivitás közvetlenül meg nem ragadható – fogalmi konstrukció. Pataki szerint az én-rendszer két gyűjtőpont körül szerveződik, ezek az én vagy személyes identitás illetve a szociális identitás. (Pataki 1988:226) A személyes identitás tapasztalati kerete és alapja az egyéni élettörténet, a szociális identitás pedig az egyén sajátos társadalmi minőségének, különösségének a képviselője, vagyis olyan sajátosságoké, amelyekkel másokkal osztozik, jóllehet a maga módján teszi.

Visszatérve a rétegzettség már tárgyalt kérdéséhez, ennek másik dimenziója vízszintes: horizontálisan az identitás arra "törekszik", hogy a jelzett közösségekhez való vi-

²⁴ Miller, Daniel R.: Self, Symptom and Social Control, In: Sarbin, Th.R.- Scheibe K.E.: *Studies in Social Identity*, Praeger, New York, 1983. 319-338.

szony "egymás mellett" elhelyezkedő színtereit (a csoport-hovatartozás értelmi-érzelmi megelé-
sét, a csoport-önképet, a kulturális és vallási identitástudatot) mutassa be.

Az identitástudatnak van továbbá egy időbeli dimenziója is, amely az – egyéni, családi, helyi, nemzeti – múlttal kapcsolatos tudati képektől a jelenen át a jövőről alkotott elképzelésekig terjed.

Az identitás kérdésének létezik egy emocionális kezelése, főleg ha etnikai, nemzeti identitásról van szó. Az identitás üzenetében eleve rejtőzik egy konzervatív vonás ("tisztázzad, hogy ki vagy, és tartsd magad az értékeidhez, ne változtass rajtuk szíre-szóra") – amit egyesek nem tudnak összeegyeztetni egy modern vagy posztmodern diskurzussal. (Gereben 1999:59) Vannak kicserélhetetlen, mert pótolhatatlan identitáselemek. Létezik elutasító identitásala-
kítás is, szabadsága azonban nem teljes körű, magára az elutasításra korlátozódik.

Az identitás teljességet ígér, önmagunk teljes körű megfogalmazhatóságát. Némi merészséggel azt állíthatjuk: akinek "van identitása" – képes és tud, megért és reagál, átlát és felkészül.

Az identitás "lényege"

Az identitásfogalom eddigi értelmezései elméleti és/vagy tapasztalati szempontokat követtek, a kategória mibenlétének vizsgálata, lényegi megismerése filozófiai kihívás.

Logikai egyszerűségében az önazonosság világos és egyértelmű ($A=A$), ez az azonosság elve, a *principium identitatis*. Mivel azonban az azonosság egyenlőség formájában jelenik meg, a tartalomnak ellentmondó forma elrejtí az azonosság lényegét. Az azonosság – mint identitás – feltételezi a kapcsolatteremtést, a kapcsolatban levést. Az azonosság viszony, valaminek az önmagához való viszonya. A spekulatív idealizmus arra figyelmeztet, hogy az azonosságban rejlő egység nem fogható fel tautológiaként (A azonos A-val), mivel nem lehet elvonatkoztatni az önmagával alkotott egységben a közvetettségtől, a közvetítéstől. (Heidegger 1991:10) Az idézett formulában csak az absztrakt azonosság fejeződik ki.

Nincs entitás identitás nélkül. Ismert jelmondat, amelynek elemzése közelebb vihet az identitás természetének a megértéséhez. Strawson gondolatmenetének a segítségével igyekezzünk feltárni a mondat jelentéseit/olvasatait. (Strawson 1997: 21-51)

A jelmondatnak három értelmezése lehetséges:

- a) Létezik-e valami, ami nem önmaga?
- b) Létezik-e valami, ami ne tartozna együvé mindazon dolgokkal, amelyek esetében létezik egy közös, általános jellegzetesség?
- c) Egyes dolgok együvé tartoznak olyanokkal, amelyekkel létezik közös, általános jellegzetességük, miközben más dolgokkal nem tartoznak együvé: első esetben az együvé tartozóak entitások (tárgyak), a másodikban pedig nem azok?

Első ránézésre az a) változat mintha túl keveset mondana, b) viszont mintha túl erős kitétel volna.

Volna más lehetséges értelmezése is a mondatnak? Talán igen: amely vagy értelmetlenebb, mint a), vagy óvatosabb mint b), vagy kevésbé rejtélyes mint c).

A kérdés tehát: miként kell a jelmondatot értelmezni? Falevelek esetében világos: az α -dolgok családja azonos a β -dolgok családjával, amennyiben a β -dolgok családjából minden tag felcserélhető az α -dolgok családjának bármelyik tagjával. Gond viszont, hogy ilyen általános előírás nem alkalmazható sajátos esetekben. Ugyanakkor, létezik egy fordított olvasat is: nincs olyan azonosítható, általános tulajdonsággal bíró dolog, amely együvé

tartozna olyanokkal, amelyek esetében a megadott kritérium szinte kézenfekvően hamis. Könnyen átlátható, hogy e tétel érvényessége viszonylagos, amennyiben függ az érvényesítés szintjétől: létezhetnek olyan alcsoportok, amelyek esetében – alacsonyabb szinten – megfogalmazható ilyen kritérium.

Az egyik következtetés tehát, hogy csak megfelelően kiválasztott, egyedi kritériumok esetében beszélhetünk azonosságról. Strawson szerint a b) mondat hamis, ugyanis a dolgok azonossági feltétele nem függ egy általánosan érvényes kritérium lététől. Felmerül tehát a kérdés: mit jelent az azonosság általános feltételének a megléte? A válasz: a feltétel érvényes a természettudományok esetében, de a társadalomtudományok vonatkozásában már nem az.

A különbségtételt az indokolja, hogy a társadalomban az azonosság kérdése két szinten merül fel: a fizikai lét és/illetve a tudat szintjén. A fizikai lét szintjén meglévő azonosságot a tudat feldolgozza és ez részévé válik az egyén önmagáról alkotott képének. A társadalomban a fizikai mellett a tudati feldolgozás szintjén is meg kell valósulnia az azonosságnak. Miközben a fizikai világban minden azonos önmagával, a társadalomban ezt nem jelenthetem ki, mert a tudati feldolgozás megváltoztatja a személy önmagához való viszonyát. Az azonossági relációba ezt a dimenziót is bele kellene foglalni, aminek okán ezen a szinten ekvivalenciáról nem lehet szó.

Az azonosságot tehát mint létviszonyt kell felfogni, amelynek tulajdonképpeni lényege az emberben teljesebbé válik az igazán: az ember és a lét szükségképpeni összetartozásának a viszonya. A létevel összetartozó ember önmaga számára ténylegesen önmagaként válik jelenvalóvá. Ezért az azonosság hiánya az ember életében léthiányt jelent, a létfosztottság megnyilvánulását. Mint ahogyan a léthiányban szenvedő ember egyúttal az identitásától is megfosztott ember. (Veress 2000:25)

KÖNYVÉSZET

- Bodó Barna (ed.) 1998: *Local Identity and Regionalism*, Helicon, Timișoara
- Csepeli György 1997: *Szociálpszichológia*, Osiris, Budapest
- Erikson, Erik H. 1991: *A fiatal Luther és más írások*, Gondolat, Budapest
- Erős Ferenc (szerk.) 1996: *Azonosság és különbözőség*, Scientia Humana, Budapest
- Feischmidt Margit (szerk.) 1997: *Multikulturalizmus*, Osiris-Láthatatlan Kollégium, Budapest
- Gereben Ferenc 1999: *Identitás, kultúra, kisebbség*, Osiris, Budapest
- Goffman, Erving 1963: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, New Jersey
- Habermas, Jürgen 1976: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main
- Hall, S. - du Gay, P.(eds.) 1996: *Questions of Cultural Identity*, Sage, London - Thousand Oaks - New Delhi
- Heidegger, Martin 1991: *Principiul identității*, Crater, București
- Hódi Sándor 1992: *A nemzeti identitás zavarai*, Forum, Újvidék
- Koch, S. (ed.) 1963: *Psychology: A Study of Science* Vol. 5. McGraw-Hill, New York-Toronto-London

- Pataki Ferenc 1982: *Az én és a társadalmi azonosságtudat*, Kossuth, Budapest
- Pataki Ferenc 1988: *Közösségi társadalom – eszmény és valóság*, Kossuth, Budapest
- Preston, P.W. 1997: *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*, Sage Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi
- Sarbin, Th.R.- Scheibe K.E. 1983: *Studies in Social Identity*, Praeger, New York
- Scruton, Roger 1995: *Mi a konzervativizmus?* Osiris, Budapest
- Strawson, P.F. 1997: *Entity & Identity*, Clarendon Press, Oxford
- Váriné Szilágyi I.- Niedermüller P. 1989: *Identitás kettős tükörben*, TIT, Budapest
- Veress Károly 2000: *Kisebbségi létproblémák*, Komp-Press, Kolozsvár

A POLIMORF ES POLITROP JELENTES

EGYED PÉTER

ABSTRACT. This study returns to the question of the general notion of meaning (denotation) that is marked by names such as: C. S. Peirce, G. Frege, and F. Saussure. According to the tradition, meaning is always static. However current research - especially that of K. B. Jensen - emphasizes that Peirce's ontological view defines an evolutive notion of meaning. According to Dean C. Barnlund 's classical observations, communication is the evolution of meaning. The study initiates a polymorphic and polytrophic notion of meaning in an attempt to analyze the linguistic, the pictorial, and the emotive meanings *in actu*. The research of meaning is thus directed not by a postmodern methodological vagueness, but by the idea that it is more practical to comprehend and analyze meaning in a sense which is close to Plato's concept of multitude. This hypothesis seems to be further confirmed by data from neurophysiology.

"A kommunikáció a jelentés evolúcióját írja le."
(Dean C. Barnlund, 1970)

Főleg aki az oktatásban dolgozik, tudja, hogy amikor *a jelentés* kérdéseivel foglalkozunk – nyelvészetben, filozófiában, logikában, szemiotikában és még annyi más tudományterületen – óhatatlanul valamilyen statikus jelentésfogalmat kell bemutatnunk és ezt akkor tudja megtenni, ha magunk is rögzítünk egy ilyet. Azazhogy, óhatatlanul kénytelenek vagyunk egy szubsztanciális fogalomban (Cassirer) foglalkozni a jelentés kérdéseivel, ehhez aztán meg hozzákeresünk egy funkcionális jelentésfogalmat (Cassirer), amely aztán inkább lesz helyzet- és aktusfüggő, azaz akcicens, másodlagos. Ez a dolog azonban csak módszertanilag érvényes paradigma, ellenkezőleg, a második típusú, funkcionális, aktus- és helyzetfüggő jelentésfogalmaink inkább közelítenek a jelentés valódi természetéhez, mint a szubsztanciális fogalmak, amelyek – főleg az utóbbi kutatások, értelmezések és átértelmezések fényében egyre inkább egy folyamatról, vagy organizmusról készült metszetnek, formális leírásnak tűnnek, vagy leginkább a leírásban szükségszerűen megjelenítendő terminusok (a tárgyi, fogalmi és reprezentációs aspektusok szükségszerű összefoglalása a jelentésben).

A jel és jelentés kérdéseiben a legtöbbször a Ferdinand de Saussure, valamint a Ch.S. Peirce nevével jelzett koncepciókat szoktuk ilyen "statikus, formális" helyzetbe hozni.

Egy 1995-ös tanulmányában K. B. Jensen több érvet hoz fel amellet, hogy Ch. S. Peirce maga is sokkal dinamikusabban fogta fel triadikus jelrendszerét, hogy nem csupán variációs és tipologikus lehetőségeket alkotott, hanem voltaképpen dinamikus folyamatokban gondolkodott. Ebben a sémában igen fontos az *abdukcio* fogalma, amelynek a tudományos kutatásban van fontos szerepe, mint első fontos felismerésnek, pilóta-hipotézisnek, amelyet majd az indukciónak és a kvantitatív módszereknek kell követnie. A későbbiekben a szerző részletesebben is kifejti nézeteit az abdukcio típusokról, majd a peirce-i fogalomtárhoz nyúl vissza: "abdukcio egy összetettebb jel /more developed sign/, az értelmező /interpretant/ révén ragadja meg a tárgyat egy rekurzív és elvben végtelen értelmezési folyamatban /.../ Az elméleti általánosítás tulajdonképpen abdukcio, vagyis olyan következtetési folyamat, amely egy jel-tárgy párból

kiindulva egy magasabb absztrakciós szinten jobb megértést eredményező interpretánsok vertikális sorozatát hozza létre."¹

K. B. Jensen azonban – feltételezem, hogy S. Salthe nézeteit² nem függetlenül – más irányokba is elmozdul a Peirce-interpretációban. E kérdések egyike filozófiai és azzal függ össze, hogy – a dolgokat mélyen leegyszerűsítve – miért van az, hogy az emberek minden különösebb megfontolás nélkül mindig is nagyon pontosan tudják, hogy valamire ontológiai vagy szimbolikus értelemben referálnak, és a kettőt felcserélni csak a művészeti szemioziszban lehet, illetve e kettő felcserélésének jelensége óhatatlanul mindig pszichotikus megbetegedésekre utal. Másfelől a szimbolikus struktúrák mindig is hozzájárultak a "fennállások", szubzisztenciák ontológiai struktúráinak a megjelenítéséhez, mely ontológiai struktúrában maguknak is pontos helyük, szerepük, értékük, egyszóval topikájuk volt. Éppen ezt a sajátosságot akarta kifejezni Peirce – egy szigorúan tudományos episztémé szempontjából. K. B. Jensen úgy véli, hogy Peirce nem távolodott el az arisztotelészi-kanti metafizikai tradíciótól, amennyiben a metafizikának meghagyta a hipotetikus lehetőségeket. Én azonban úgy vélem, hogy ez nem így van. Peirce úgy akarta a filozófiát – metafizika nélkül, képviselni, hogy az egy tudományos ontológiát tartalmazzon, amely egy pontos fokozatosságban foglalja össze mind a létezőt, mind a létezés leírására szolgáló szimbolikus létezőket (egyedi létezéseket). Persze mindez emlékeztet az arisztotelészi aporetikára, azonban annak metafizikai-spekulatív kontextusa nélkül.

A tanulmány szerzője azonban ezeket az összefüggéseket csak kiindulópontnak tekinti Ch. S. Peirce felfogásának újabb extenziói felé. Ezek a jelentés messzemenően változatos, a *hálózati*- (konnekcionista-), valamint a *neurofiziológiai-kognitív* elképzelések nyomán kialakítható koncepciói felé mutatnak.³ Ezekhez egy biológiai jelentés-dimenzió is társul, amelyet – ismét S. Salthe nyomán – a szerző a peircei jelfelfogás alkalmazhatósága mellettí érvként is feltüntet. De nemcsak alkalmazásról van itt szó, hanem annak kimutatásáról – az alkalmazási dimenzióban –, hogy a jelek triadikus felosztásai úgy is felfoghatóak, mint egy genetikus folyamat sémái, amelyekben az absztrakció dimenziója a döntő.⁴

¹ Jensen, Klaus Bruhn: *A kommunikáció ismeretelméleti és lételméleti szempontból*. In: *Kommunikáció I.* (szerk. Horányi Özséb). General Press Kiadó. 2003.189.

² Vö. S. Salthe: *Evolving Hierarchical Systems*. New York, Columbia University Press, 1985.

³ "a továbbiakban a szemiotikai és a kognitív hálózatokat tekinthetjük a szemiozisz területspecifikus ontológiai modelljeinek, amelyek az emberi kommunikációban az értelmező (interpretant) belső struktúráját tárják fel. Így kiegészítik a Peirce *Első, Második, Harmadik* principiumaival felvázolható formális ontológiát. Létezik egy terminológiai hagyomány a filozófiában, amely különbséget tesz általános másképp formális ontológia és regionális vagy materiális ontológiák között. Az utóbbiak a különböző valóságterületek egzisztenciafeltételeiről adnak számot – például, hogy mit tesz jelentésnek az emberi *agyban*, illetve az *elmében*." (Ezen a ponton azonban a megfogalmazás annyira elnagyoltá válik az egyébként rendkívül tanulságos tanulmány szerzőjénél, hogy igen hosszú filozófiatörténeti lábjegyzettel igyekszik megvilágítani mondanivalóját, Peirce megfontolásait a husserli formális ontológiával összevetve. De szerintem itt nem ez a tét, hanem valójában az lenne, hogy megmutassuk, milyen jelentésfogalmak adekvátak – valóban az *elme*, illetve az *agy* analitikai-kognitív megközelítéseinek mai fogalmi rendjében. K.B.Jensen: I.m.197).

⁴ A peirce-i kereteket a biológiára alkalmazó Salthe egy egészen egyszerű, de meggyőző érvet talál amellet, hogy az ember csupán olyan – jelként értelmezett – minőségeken keresztül kerül kapcsolatba a valósággal, amelyek a *közünk és a dolgok közötti kontemplatív interakciók eredményei*: » Vegyük észre, hogy ezeket a minőségeket még általánosabb minőségek kombinációjaként lehet értelmezni. Vegyük csak például azt, hogy hány különféle illat és szag lehetséges, és vegyük észre, hogy a biológiai szervezet nem rendelkezhet külön-külön mindegyikhez egy detektorral« .

A hálózati jelentés kialakulásában-amelyet kogníciók és összekapcsolások *többdimenziós* összefüggése jellemez és, amelyben a lexémák mintegy elérik a szemémákat (Umberto Eco) -mindig az a legfontosabb, hogy a hálózati jelentés soha nem valami pozitív jelentéslényegként jön létre, hanem mintegy előtűnik, kialakul a hálózatok kapcsolati pontjai felé közeledve. (Azzal a jelenséggel írhatjuk le ezt a folyamatot, amikor a gondolati erőfeszítés folyamán – nem a szó "keresgélésére" gondolunk, hirtelen mintegy "beugrik" a keresett fogalom, megtaláljuk, vagy "kialakítjuk", vagy egy meglévő szóalakhoz hozzárendeljük a jelentést.

Ami az analitikus jelentésfogalmakat illeti – amelyeket a filozófia kognitív fordulata után messzemenően átértékeltek – itt elsősorban azt kell megjegyeznünk, hogy manapság aligha lehetne a jelentésnek valamilyen általános fogalmáról beszélni. A nyelvi-, illetve a képi jelentés különbségének a kérdéséről van szó, az elmében/tudatban *illetve* az agyban topikailag más jelentésekről. (Amikor ezt a megkülönböztetést megteszem, egyrészt arra kívánok reflektálni,⁵ hogy 1. a különválasztás mindig is tudatos volt a filozófiában; 2. hogy a mai kognitív metodológiák szerint, a neurofiziológiai-agyi folyamatok követése lehetővé tesz bizonyos feltételezéseket a vizuális valamint a nyelvi reprezentációk természetét illetően, anélkül, hogy kijelentené egy diagram és egy reprezentáció közötti mindenkori, teljes és kimerítő, szimmetrikus összefüggést. Valóság-entitások és elméleti-agyi reprezentációk között azért nem lehet ezt az összefüggést apodiktikusan tételezni, mert az agy önmaga is generál jelentéseket (például *érzelmi jelentéseket* – erre a kérdésre majd külön is visszatérünk), amelyek semmiféle valóság-kontextusra nem referálnak. (Az már más kérdés, hogy az ilyen reprezentációk nyomán aztán valóságos összefüggéseket lehet létrehozni. Ezeknek a reprezentációjába azonban már bekerül az, hogy teremtett, nem pedig eredeti-kiinduló összefüggések – nyilván a tudat éber, normál állapotaira gondolunk.)

A jelentés kérdésében döntően még mindig azon az állásponton vagyunk, hogy ez az elme-logika-nyelv összefüggésében lokalizálható teoretikus kérdés (Peirce -Frege - Saussure hagyománya). Ami az elme-összfüggést illeti, itt azonban (különösen George Lakoff fogalom-tipológiái⁶ valamint a kognitív tudományok apportja nyomán) elterjedté vált az a nézet, mely szerint a fogalom – legalábbis egyik típusát tekintve – egy, neurofiziológiai folyamatokban (agy hálózati struktúrákban létező) és elektronikus potenciálokban aktiválható információ-szervezési mód.

⁵ Egyed Péter: *Az agy problémája a filozófia történetében*. In *Szabadság és szubjektivitás*. KOMP-PRESS, Kolozsvár, 2003. 239-272.

⁶ Elsősorban az alapszintű kategóriákra gondolhatunk itt, amelyeket a következő négy szempontból tekint alapvetőnek Lakoff: "Érzékelés: átfogóan érzékelt alak; egyetlen mentális kép; gyors azonosítás. Funkció: általános motoros programok; általános kulturális funkciók. Kommunikáció: a legrövidebb, legáltalánosabban használt és kontextuálisan semleges szavak, amelyeket a gyermekek először tanulnak meg, és elsőként kerülnek be a szókészletbe. Tanulás-szerveződés: a kategória-tagok legtöbb jellemzője ezen a szinten van." Másodsorban Lakoff kiemelte a *kognitív topológiai* fogalmak fontosságát, valamint olyasfajta kognitív elkötelezettségről is beszélt, ami a fogalom vizsgálata, valamint a neurofiziológiai- és agyutatók szükségyszerű összefüggésére is vonatkozik. ásd: *Néhány empirikus megjegyzés a fogalmak természetéről*. In: Janus, IX.1.100-107. Nem térhetek itt ki annak a megjegyzése elől, hogy a klasszikus német filozófia bizonyos összefüggésekben tudat-filozófiaként határozta meg önmagát, és – különösen G. W. F. Hegel műveiben – a lehetséges fogalom-meghatározások rendkívüli gazdagságát mutatta be.

A nyelvi jelentés felfogásában nem sok változás van. Wittgenstein főleg szintaktikai és pragmatikai jelentés-konceptióit manapság igen sajátos jelentés-formáknak tekintik, amelyek nem nagyon működnek a kommunikatív összefüggések felől (erre a kérdésre az alábbiakban még röviden kitérünk). De térjünk vissza a nyelvi jelentés általánosabb felfogására. A mai kutatásban szerintem mérvadó álláspontot foglal el Szécsi Gábor, aki azt hangsúlyozza, hogy a nyelvi jelentés (szójelentés) egyaránt összefoglalja a denotátum, használat és a fogalmi összefüggések viszonyait.⁷

(De hogyan is áll a – a nyelvi jelentés kérdésében oly sokáig mérvadó Wittgenstein-álláspont megítélése manapság? Itt a filozófia- illetve tudománytörténeti szempontok egyaránt megváltoztak, mint ahogy van Wittgensteinnak egyfajta posztmodern megítélés-módja is. Ez persze nem jelenti azt, hogy alapjában véve változna megítélése, vagy akár híveinek szám. A kérdést szerintem az bonyolítja igazán – és sokan nem értik ezt – hogy Wittgenstein nyelvfilozófiája és nyelvi analitikája mindig is összefüggésben volt bizonyos egzisztenciális kvantorokkal, azaz filozófiájának a nyelviséggel foglalkozó része elválaszthatatlan attól a szándékától, hogy – végül is, a filozófus – a fennállókról akart valamit mondani, a szubisztencia- valamint egzisztencia-viszonyok kérdésében is állást kívánt foglalni. A már idézett K. B. Jensen-tanulmány álláspontját tekinthetjük posztmodernnek, ugyanis ő azt hangsúlyozza, hogy voltaképpen mind Wittgenstein mind pedig Heidegger explorációs összefüggésben használja a nyelvet: "Wittgensteinnak a természetes nyelvhez fordulását tekinthetjük úgy, mint arra irányuló vállalkozást, hogy a legáltalánosabb, legmindennapibb jelek megragadásával próbálja megérteni világban létünk feltételét, míg az egyik legjelentősebb kísérlet Heidegger nevéhez fűződik, ahogyan sajátos neologizmusaival – a valóság mélyrehatóbb megismerésére – a jeleken túli tartományba próbál meg behatolni."⁸ A két idézett nagy filozófiai rendszernek azonban annyira másak a premisszái, hogy ez az álláspont számomra továbbra is nagyon vitatható. A komparatistikai perspektívába itt most nincs terem belemenni, számos jelentős megállapítás származhat belőle a két "próféta" művének inflexiók pontjaival kapcsolatban.⁹

A jelentés megközelítésének wittgensteini perspektívájával kapcsolatban immár történeti perspektíváink is vannak, tipologikus megközelítések lehetségesek. Tözsér János mérvadó tanulmánya szerint¹⁰ ma már elengedhetetlenül fontos annak a megállapítása, hogy – éppen a kognitív megközelítésekkel szemben-Wittgenstein álláspontja szerint a jelentés

⁷ "... végül is arra a megállapításra jutunk, hogy a szavak jelentésüket voltaképpen ezekből a használatuk során aktivizált képzetársítási viszonyokból nyerik. Egészen pontosan azokból a relációkból, amelyek a szó denotátumáról és a szó használatának elemi aktusáról alkotott fogalmakat a kognitív háttér képzetársítási rendszerébe kapcsolják. Mindez pedig a következő jelentésmeghatározást sugallja számunkra: Valamilyen szó jelentése nem más, mint a szó denotátumáról és használatáról alkotott fogalmak asszociációs kapcsolata. A fenti meghatározás szerint tehát a szavak jelentése két alapvető fogalmi összetevőre bontható. E fogalmi összetevők révén azonban közvetve a szó jelentésének részévé válnak azok a fogalmi viszonyok is, amelyek ezeket a fogalmi összetevőket más entitások és cselekvések fogalmaival kapcsolják össze. A nyelvi jelentés így voltaképpen bonyolult fogalmi összefüggések egész sorát képes összefoglalni." Szécsi Gábor: *Intencionalitás és nyelvi jelentés*. In: Vizi E., Szilveszter, Altrichter Ferenc, Nyíri Kristóf, Pléh Csaba szerk. *Agy és tudat*. BIP, Budapest, 2002. 148. A tanulmány előző változata In Magyar Tudomány. 2001/10. 1214-1219.

⁸ K.B.Jensen: I.m. 197.

⁹ Nyíri Kristóf: *Heidegger és Wittgenstein*. In *Utak és tévutak*. Atlantisz, 1991. 113-127.

¹⁰ Tözsér János: *Miért olyan népszerűtlen a kései Wittgenstein manapság az analitikus filozófusok körében?* Magyar Filozófiai Szemle XXXV/3. 310.

használati karaktere elválaszthatatlan annak leszögezésétől, hogy (természetes) nyelvhasználatunk szubjektív, a társadalmi környezet (szabályértelmező) hatása ebben döntő. Wittgenstein "az antinaturalizmus képviselője, mégpedig annak utolsó komolyabb képviselője". Négy tézisben összefoglalva: a. *Léteznek* mentális állapotok, b. A mentális állapotok *nem azonosak* a viselkedéssel és viselkedési diszpozíciókkal, c. A mentális állapotok *nem azonosak* a neurofiziológiai állapotokkal, d. A mentális állapotok *fogalmi* kapcsolatban állnak a viselkedéssel.

A jelentés megközelítésében az igazán nagy dilemma akkor jelentkezik, amikor azt kommunikációs összefüggésekbe helyezzük. (És letagadhatatlanul ebben dől el az az egyáltalán nem mellékes kérdés, hogy valaki valóban rendelkezik-e valaminek a jelentésével, azaz tud-e bánni azzal? Itt a döntő mozzanatok a helyzet, az aktus, a beszéd-viselkedés, a (szabálykövető) tevékenység – nem beszélve az interaktív folyamatokban létrejövő szövegekben kialakuló jelentésekről.

Visszatérve a wittgensteini módszertanra, John R. Searle a következőket állapítva meg, teljességgel elutasítja a jelentés használathoz kötött magyarázatát, amikor így fogalmaz: "A manapság legáltalánosabban elterjedt filozófiai jelentésemélet szerint a szó jelentése vagy azonos, vagy legalábbis szoros kapcsolatban áll a szó használatával. Az elmélet megalkotója, Wittgenstein ezt írja: Nagyon sok esetben – bár nem minden esetben, amikor a »jelentés« szót alkalmazzuk, a következőképpen definiálhatjuk azt: »a szó jelentése a szónak a nyelvben való használata«. E nézettel az a probléma, hogy a *használat fogalma annyira homályos* (kiemelés E. P), hogy csaknem értéktelen a jelentés tárgyalására szolgáló elemzési eszközként.¹¹ Ugyanaz a mondat és ennélfogva ugyanaz a szócsoport ugyanazzal a szó szerinti jelentéssel az egyik esetben arra használható, hogy megdicsérjünk valakit, a másik esetben pedig arra, hogy valaki mást megsértünk."¹² A kommunikációs összefüggésrendszerben a jelentés kérdését felváltja a *szabály* problémája, azaz sokkal inkább a *jelentés kiképzéséről* lesz szó. (A kérdésfelvetésnek ezt a módját azonban itt most nem áll módunkban követni.)

A társadalomfilozófától lett volna elvárható, hogy a nyelvi kommunikáció-beszédtevékenység-szabályviselkedés kontextusban kidolgozza a maga sajátos jelentés-felfogását. A kritikai társadalomfilozófia jeles képviselője, Jürgen Habermas nem is térhetett ki a kihívás elől 1981-1991 között írott műveiben.¹³ Mint ismeretes, Habermas egy formális szemantika mellett érvelt és kijelentette: "*A jelentés használatelmélete* a nyelvi kifejezés pragmatikus vonatkozásait is hozzáférhetővé teszi a fogalmi elemzés számára; a beszédaktuselmélet pedig az első lépést jelenti egy formális pragmatika felé, amely kiterjed a nem használati módokra is."¹⁴ Kétségtelen, hogy Habermas a probléma láttatásának széles kereteit teremtette meg, s voltak érdekes javaslatai arra, hogy a hagyományos kulturális kódok áttörésével miként lenne lehetséges egy külső rálátás a jelentés generatív folyamataira, azonban a jelentés kérdésében semmi eredetit nem tudott létrehozni, ama egyszerű tény

¹¹ Wittgenstein használat-fogalma intuitív volt. Ezért igazságtalan dolog lenne az elméleten számon kérni egy olyan használat fogalmát, amelynek a tartalma éppen az aktuselméletet révén is körvonalazódott, nyert újabb határozományokat.

¹² John R. Searle: *A beszédaktus mint kommunikáció. Kommunikáció I.* 271.

¹³ Jürgen Habermas: *The Theory of Communicative Action.* Vol.1. Boston, Beacon Press, 1981-1984, *The Theory of Communicative Action.* Vol.2. Cambridge, Polity Press, 1981-1987. , A reply. *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action.* A.Honneth and H.Joas (eds) Cambridge,MA, MIT Press 1991.

¹⁴ Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete (I-II)* ELTE, /é.n./ 167.

hangsúlyozásán kívül, hogy valamiképpen – mint a munkafolyamat is – minden társadalomontológia fundamentális ténye.¹⁵ K. B. Jensen kategorikusan fogalmaz:

"Habermas a kommunikáció társadalmi kontextusa felé fordul, de a nyelvi formákat rosszul felfogó, *a priori*, normatív pozícióból teszi ezt."¹⁶

Bonyolultabbak a kérdések a vizuális jelentés kutatásában. Ennek a módszertana először is azt követeli meg, hogy a vizuális tudatról valamilyen egységes álláspontot alakítsunk ki.¹⁷ A problémák akkor jelentkeznek, amikor egy naturalista álláspont elfogadásával – mint amilyen az idézett is – nem korreláljuk annak a lehetőségét, hogy a vizuális képek, képi elemek a tudat normális éber állapotában úgy referálnak entitásokra, hogy meg is nevezik azok egzisztenciális karakterét, mégpedig SP-típusú asszertáció formájában. Legalábbis ezt az álláspontot képviselik a hagyományos képi referencia-elméletek.¹⁸

Ami a képiség (vizualitás) valamint nyelviség-fogalmiság viszonyát illeti az agyi reprezentációk viszonylatában, úgy tűnik, hogy a híres képiség-vita manapság holtponton van. Nyíri Kristóf követte ezt a vitát. (Tanulmányait lásd a *Magyar Tudomány, Agy és tudat, Kognitív idegtudomány* idézett számaiban.) Véleményéhez közelítve azt az álláspontot fogalmazzuk meg, hogy a *nyelvi-fogalmi jelentés* azért marad szinte kizáró és megkerülhetetlen a tudati jelenségekhez rendelt neurofiziológiai magyarázatokban is, mert általános, szemben a *képi reprezentációk egyedi* voltával. A kísérleti tudományok oldaláról Kovács Gyula továbbra is nagyon markánsan azt az álláspontot képviseli, hogy a képi reprezentáció ténye csak azután realizálódik, miután az agy fogalmi-propozicionális struktúráiban megvalósul a képfelismerés.

(Ezt még csak bonyolítja maguknak a vizsgálati módszereknek a hozománya, amelyek újabb összefüggésrendszert teremtenek - erre tanulmányom összefoglalásában utalok -, de anélkül hogy számos kérdésben megadnák az értelmezési perspektívákat. Tehát látási percepciókat "képeket" tudunk létrehozni a vizsgált páciensek agyában (kémiai-elektromos) eszközökkel, azok jelenlétéről be lehet számolni, azonban azon kívül, hogy mi a reális lokalizációjuk – a látási mező helyei – nem lehet azt állítani róluk, hogy

¹⁵ Igen pontosan foglalja ezt össze K.B.Jensen: " Arra a kérdésre, hogy *mi a jelentés?*, a Habermasból következő válasz az, hogy a jelentés a nyelvhasználat bizonyos természetes állapotainak inherens része. A nyelvhasználat eredeti módja az, ami nemcsak a többi individuumban támadhatatlan megértését teszi lehetővé, de az emberi közösség bizonyos fundamentális elveinek legitimációját is." *A kommunikáció politikája: hogyan tegyünk különbséget*. In.: *Kommunikáció I.* 300.

¹⁶ K. B. Jensen: *A kommunikáció politikája: hogyan tegyünk különbséget*. In.: *Kommunikáció I.* 301.

¹⁷ "a vizuális tudat egy, a látás képességével rendelkező élőlény azon állapota, amikor az a látás élményét átéli."

¹⁸ Egy emlékezetes tanulmányában Jaako K. Hintikka jelentés-függvényről beszélt, olyan értelemben, hogy a reprezentáció tulajdonképpen egy valóságos entitásra, valamint egy mentális entitásra vonatkozó különbségtétel, és megvalósult, beszélhetünk olyan megoldásokról mint a festmény a modern művészetben (konstruktivizmus), vagy igazság a filozófiában. Jaako K. Hintikka: *A fogalom mint látvány: a reprezentáció problémája modern művészetben és a modern filozófiában*. In: *A sokarcú kép*. Szerk. Horányi Özséb. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1982. 109. *A képi reprezentáció* című tanulmányában John R. Searle olyan mértékben kötötte propozicionális összefüggésekhez a jelentett valóságértékének meghatározását – jóllehet amit az univerzális kvantorokkal kapcsolatos mentális műveletekről ír, az filozófiai értelemben teljesen helytálló -, hogy a kutatási adatok értelmében az ma már elfogadhatatlan, s hogy a képi jelentésnek megvan a maga sajátos autonómiája, amelyet az emlékezeti és képzeleti képeknek a specifikus kontinuum (tudatfolyamat) képvisel, amelyben a szubjektivitásunk teljes mértékben megvan (ama propozíció mellérendelése nélkül, hogy "ez én vagyok". Ebben a kontinuumban tudatosságunkat, figyelmünket is hordozzuk.

erre referálnának a hagyományos reprezentáció értelmében.¹⁹ Lawrence Barsalou perceptuális szimbólumoknak nevezi e reprezentációkat, ez azonban valamilyen elméleti modell és korántsem egy koherens teoretikus összefoglalása a kérdésnek. Nyíri Kristóf is rá hivatkozik összefoglalásában.²⁰)

Ha azonban figyelmünket a nyelvi és vizuális jelentésre összpontosítjuk, egy pillanatra sem feledkezhetünk meg az *érzelmi jelentésről* – és ez alatt korántsem csak azokat a jelentésfelismerő folyamatokat kell értenünk, amelyek bennünket az érzelmi kommunikációban elhelyeznek, amelyek érzelmi környezetünk felismerését elősegítik – és amelyek többnyire a nem verbális viselkedés, nem verbális kommunikációhoz tartozónak ítélnék, így is határozván meg ezt a jelentés- és kommunikációs formát.²¹ Az emberek nagy többsége számára minden jelentés- és kommunikatív összefüggés a tárgyi-, mentális és interaktív környezetben érzelmi jelentéseket (tekintsük ezeket másodlagosoknak, mivel nem intencionáltak) is generál (valami többnyire ellenséges-, semleges vagy barátságos egyben) – ez az autoreferenciális összefüggésekre is érvényes. A klasszikus regényirodalomban az érzelmi jelentések megjelenítésére számos nyelvi kifejezésforma, szintagma szolgál, ilyen például a "hirtelen azt érezte, hogy..." nem beszélve a testi állapotok leírására szolgáló egész arzenálról.

A fentiekben megjelenített nyelvi-vizuális jelentéseket függvényformákba lehet foglalni $\Sigma(Nyk)$, $\Sigma(Kny)$, annak megfelelően, hogy melyiket tekintjük a másik értelmezőjének. Ez lehetne az első (*értelmező*) *relációcsoportunk*. A második relációcsoportba azok az összefüggések tartoznak, amelyeket a *reprezentációs* kérdéskörbe sorolunk. Ezek a perceptív kép és a "valami" (objektum, artefaktum, összefüggés) közötti -, illetve a fogalom és a "valami" (valóság-entitások, mentális entitások) közötti viszonyokat jelenítik meg. Ezeket már mátrixokkal tudjuk megjeleníteni. A harmadik relációcsoportba sorolhatjuk azokat az összefüggéseket, agyi lokalizációs viszonyokban szaz agy kutatás utóbbi fejleményei erre készítetnek -, amelyek a kép (vizuális jelentés), valamint a nyelvi jelentés(fogalom) között létesíthetők. Ez az első függvényformára emlékeztet, de annak egy sajátos eseteként fogható fel. Végül egy negyedik relációcsoportot is létesíthetünk, amelyben az autoreferenciális viszonyokból adódó lehetőségeket képezzük le. (Emlékezet, képzelet, álom.) E négy relációcsoportban adódó

¹⁹ Ezekkel a kérdésekkel több tanulmányában foglalkozik Kovács Gyula: *Vizuális tudat*. Magyar Tudomány. 2001.10.1188-1193. Újraközölve az *Agy és tudat* c. idézett kiadványban.. Gulyás Balázs, Kovács Gyula és Vidnyánszky Zoltán: *A vizuális tudat*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. valamint *A perceptuális kategorizáció alapjai*. Uo.

²⁰ " A perceptuális szimbólumok *nem* olyanok, mint a fizikai képek; nem is mentális képzetek vagy bármiféle tudatos szubjektív tapasztalatok /./... hanem idegi állapotok felvétel-rögzítései. A perceptuális szimbólumok összekapcsolódnak és rendszert képeznek. Barsalou ikonikus konvenciókat vezet be a perceptuális szimbólumok és kombinációik jelölésére, de itt is hangsúlyozza, hogy diagramjai "nem tekintendők képek vagy tudatos képzetek tényleges reprezentációinak. Ezek a teoretikus illusztrációk azon neuronok konfigurációi *helyett állnak*, amelyek a rajzokban közvetített fizikai információ reprezentálása során aktivizálódnak." Elég merésznek tűnik az a hipotetikus teoretikus kísérlet, hogy az ilyenféle diagramok tényleges képeket reprezentálnának.

²¹ A hagyományos értelemben többnyire ebben a formában vizsgálódó klasszikus megközelítésmódok: Knapp, M.L.: *A nem verbális kommunikáció*. In.: *Kommunikáció*. II. 48-64. valamint Davitz, Joel.R. : *Az érzelmi jelentés*. In.: *Kommunikáció*. 213-225. Kiváló tanulmányában utóbbi azt hangsúlyozza, hogy az érzelmi jelentések – alapjában véve megjelölők vagy megnevezők – igen sokféleképpen generálhatók és általában erőteljesen személy- és kontextusfüggők.

matematikai kombinációs lehetőségeinket ezres nagyságrendűeknek becsülhetjük, amelyben természetesen igen sok absztrakt lehetőség, illetve empirikusan nem létező tény jelenik meg. Különösen akkor, ha a jelentéseket kommunikációs viszonylatokban, akár genetikusan is leképezzük – ahogyan az írásunk mottójaként szereplő Barnlund C. Dean idézet is sugallja. Mindez azonban végül is azt igazolja, hogy a jelentés kérdésében *a sokaság* képzeiben kell gondolkodnunk, ez azonban korántsem a kutatással, vagy a módszertannal kapcsolatos szkepszisünk kifejezése. Sokkal inkább az empirikus kutatásban megmutakozó és ki nem merített lehetőségek nagy számára utal, az eseti leírások precizitásának a fontosságára figyelmeztet, ami sohasem jelenthet valamilyen posztmodern értelemben felfogott narrációs excedenst.

A jelentés odüsszeuszi természetű: meghatározásában azt kell figyelembe vennünk, hogy sokformájú-alakú-szerkezetű, sokféle mutat és "fordul". Ezek az odüsszeuszi tulajdonságok: polimorfia és politrópia.

PLURALISTA-E A JELENKORI LOGIKA?

GÁL LÁSZLÓ

ABSTRACT. Is contemporary logic pluralist? Logic has been transformed radically from its Fregean beginnings. New domains have appeared and new theoretical mechanisms providing solutions to the new problems have been elaborated. The consequences of this have been the birth of intentional logic and of many valued logic. Inductive logic has been transformed into logic of probability. This paper attempts to give an answer to the question of whether the former unitary logic has or has not become or a network of logics, that is, the question of whether or not the situation of XXth century logic can be described by the term „logics.”

1879-től, Frege "Fogalomírás" című művének megjelenésétől kezdve a logika tudománya mélyreható változásokon ment keresztül. Ezalatt azt értjük, hogy újabb és újabb területeket vont be tárgykörébe, újabb és újabb elméleti eszközöket dolgozott ki kérdéseinek feltevésére és megoldására. Ennek az lett a következménye, hogy az extenzionális logika mellett megjelent az intenzionális logika, a kétértékű logikát kiegészítette a többértékű logika, az induktív logikát felváltotta a valószínűségi logika stb. Mindezek vajon az a tendenciát jelzik, hogy a logika mint egységes tudomány feldarabolódott és jelenleg "logikákról" beszélhetünk?

Kant, az Arisztotelész és a közte lefolyt időszak logikájának fejlődését úgy értékelte, hogy kijelentette, hogy a logikában semmi új nem történhet többé. A logikát tehát véglegesen lezárt tudománynak tekintette.

Nem kellett eltelnie csak egynéhány évtizednek ahhoz, hogy a logika tudományának fejlődése teljesen meghazudtolja a kanti álláspontot. Így a XIX. században, a matematika erőteljes hatása alatt, elkezdődött a logika teljes megújulása, különösen Gottlob Frege munkássága révén. Frege hozzájárulásának alapelemét a matematikai függvény logikai alkalmazása képezte. Így egy új, Kant által előreláthatatlan logika született meg és ez elsősorban a matematika, különösen az algebra hatása alatt történt.

A Frege által beindított folyamatot teljesítette ki B. Russell és A. N. Whitehead, amikor megírták monumentális művüket, a *Principia Mathematicát*. A szerzők e kétkötetes könyvükben alkották meg az újonnan megszületett logika paradigmáját. Így született meg a klasszikus kijelentéskalkulus és a predikátumok logikája. Ezzel a fregei kezdeményezés elérte az első belátható határát. Ez másszóval azt jelentette, hogy a logika a századfordulón egy új formában diszciplinárizálódott, ami első pillantásra meghazudtolta a logika évezredes fejlődését.

Innen természetes módon adódott a kérdés: mit kezdjenek azzal a logikával, amely arisztotelészi hagyományok ra épült egészen a XIX. század végéig. Az első reakció az volt, hogy emezt nem lehet logikának tekinteni és ki kell küszöbölni a logika tárházából. Az egyedüli, a szó szoros értelmében vett logika csakis az újonnan megszületett szimbolikus logika lehet. E kezdeti túlzás a múlt század harmincas éveitől megváltozott, amikor is különösen J. Lukasiewicz eredményei által bebizonyosodott, hogy a hagyományos logika és a szimbolikus logika között számos átfedés van, a hagyományos logika tematizálásai más kezelési móddal, de mégis fennmaradnak a szimbolikus logikában, és a hagyományos logika számos esetben ihlető forrást jelenthet az újonnan megjelent logika számára.

A szimbolikus logika diszciplinárizálódása más következményekkel is járt. Megemlítem azt, hogy különösen a múlt század harmincas éveitől kezdődően szemmel láthatóan felélénkültek a logikai kutatások, ami számos új terület belépését jelentette a logika fókuszába. Elkezdődött a logika aranykora, ami eltartott körülbelül a múlt század hetvenes évéig.

De miért is neveztük az említett korszakot aranykornak? Egyrészt azért, mert ebben az időszakban a logikában alapvető módszertani megújulás történt. Ez azt eredményezte, hogy különvált a logika művelésének matematikai és filozófiai módja. Emiatt a filozófiához közel álló szimbolikus logika és a matematikai logika külön utakon léptek tovább. Továbbá, az új módon diszciplinárizálódott logika és a többi diszciplína (matematika, nyelvészet, filozófia, pszichológia, fizika stb.) között új kapcsolatrendszer jött létre. Különváltak a logikai szintaxis, szemantika és pragmatika területei és kialakultak művelésük sztenderdjei. Az új logika elméleti alapjain lehetővé vált az elektronikus számítógépek megépítése. A logika új területekkel bővült, mint például a logikai axiomatika, a modális logika, a jelentés logikai kezelése, a logikai igazságértékek megtöbbszörözése, stb. És nem utolsó sorban megnövekedett a logikát művelők száma, ami elterjedésének megtöbbszörözését vonta maga után.

A felsoroltak alapján úgy tűnt, hogy a század eleji logika diszciplinárizálódása egy olyan folyamat, ami nem állt le a századelőn, hanem ellenkezőleg tovább folytatódott. Ez végső soron azzal az eredménnyel járt volna, hogy az egységes logika helyenként megtört volna, több, egymástól különálló tudományterületre bomlott volna fel. Ez a folyamat nem ismeretlen a tudományok történetében. Ehhez hasonlóan vált ki a szociológia a társadalomfilozófiából, a kibernetika a matematikából stb. Ennek kihangsúlyozására egyesek logika helyett elkezdtek "logikákról" beszélni. A "logikák" kifejezéssel megpróbálták megjelölni a szimbolikus logikától különböző hagyományos logikát, az intenzionális logikától különböző extenzionális logikát, az apodiktikus logikától különböző modális logikát, a deontikus logikától különböző temporális logikát, a kérdések logikájától (erotetika) különböző episztemikus logikát és így tovább. Az egymástól különböző "logikák" kialakulása jelentette azt a logikai pluralizmust, amit a jelen írás címébe foglaltam, ami egyenértékű az egységes logika felbomlásával, azaz több, egymástól módszerekben, tudományterületekben és eredményekben különböző tudománnyal.

Az itt felsorolt példák nem tükrözik eléggé az egymástól különálló "logikák" megsokszorozódási folyamatának méreteit. Az egyik tipikus reakció Niclas Rescher kiváló logikus részéről született meg. Ő 1968-ban, tehát az "aranykor" vége felé megpróbálta az 1879-től lejátszódó logikai különválások eredményeit összefoglalni és rendszerezni. Nyilvánvalóan azért, mert a változásokat ő is kuszáknak érezte már. Ennek eredménye az lett, hogy megszületett a "logika térképe". A továbbiakban ezt a térképet fogom bemutatni Petre Botezatu "*Constituirea logicității*" könyve nyomán. Rescher térképében a logika öt nagy területét különíti el: az alaplogikát, a metalogikát, a matematikai kiterjesztéseket, a tudományos kiterjesztéseket és a filozófiai kiterjesztéseket. A térkép a következőképpen néz ki:

L I. Alaplogika

LA. Hagyományos logika

L1. Fogalomelmélet

L2. A kijelentés elmélete

L3. A következtetés elmélete

La. A közvetlen következtetés

Lb. A szillogizmus

PLURALISTA-E A JELENKORI LOGIKA?

- Lc. A feltételes és a diszjunktív következtetés
- L4. A logika alaptörvényei
- L5. Metodológia

- LB. A modern ortodox (klasszikus) logika
 - L1. A kijelentések logikája
 - L2. A terminusok logikája (kvantifikációelmélet)
 - La. A predikátumok logikája
 - Lb. Az osztályok logikája
 - Lc. Relációk

- LC. A modern nemortodox (nemklasszikus) logika
 - L1. Modális logika
 - La. Az aléteikus logika
 - Lb. Fizikális logika
 - Lc. Deontikus logika
 - Ld. Episztemikus logika
 - L2. Többértékű logika
 - L3. Fuzzy (homályos) logika
 - L4. A nonstandard implikáció rendszerei
 - Le. A szigorú implikáció logikája
 - Lf. Intuicionista logika
 - Lg. Az entailment (a maga után logikája vonás)
 - Lh. A koonektív implikáció logikája
 - L5. A nemstandard kvantifikáció rendszerei

- LII. Metalogika
 - LA. Logikai szintaxis
 - LB. Logikai szemantika
 - L1. Alapszemantika
 - La. A jelöléselmélet, az extenzió és az intenzió
 - Lb. Igazságelmélet, kielégíthetőség
 - Lc. Az érvényesség elmélete
 - Ld. A teljesség elmélete
 - L2. Modellelemélet
 - L3. Speciális témák
 - La. Definícióelmélet
 - Lb. A terminusok és az absztrakció elmélete
 - Lc. Leíráselmélet (deskripció)
 - Ld. Azonosságelmélet
 - Le. A lét logikája
 - Lf. Az információ logikája
 - LC. Logikai pragmatika

- L1. Logikai lingvisztika és a természetes nyelvek logikai elmélete
- L2. Retorika
- L3. A kontextuális implikáció elmélete (Grice értelmében)
- L4. A materiális szofizmák elmélete
- L5. A logika nemortodox alkalmazásai

LIII. Matematikai fejlesztések

LA. Aritmetikai fejlesztések

- L1. Az algoritmusok elmélete
- L2. A komputabilitás elmélete
- L3. A programálás elmélete (dinamikus logika)

LB. Algebrai fejlesztések

- L1. Boole-algebrák
- L2. Az algebrai struktúrák logikája
- L3. Kategoriális logika

LC. Funkcionál-elméleti fejlesztések

- L1. Rekurzív függvények
- L2. Lambda-konverzió
- L3. Kombinatorikus logika

LD. Bizonyításelmélet (axiomatizálás, Gentzen-kalkulus)

- LE. Valószínűségi logika
- LF. Halmazelmélet
- LG. A matematika alapjai

LIV. Tudományos fejlesztések

LA. Fizikális alkalmazások

- L1. Kvantumlogika
- L2. A fizikális vagy oksági módozatok elmélete

LB: Biológiai alkalmazások

- L1. Woodger-féle fejlesztések
- L2. Kibernetikai logika

LC. Nyelvészeti alkalmazások

- L1. A struktúra elmélete (morfológia)
- L2. Az értelem elmélete
- L3. Érvényességelmélet

LD. Alkalmazás a társadalomtudományokban

- L1. Deontikus logika
- L2. Értékeléselmélet (értékkijelentések)

PLURALISTA-E A JELENKORI LOGIKA?

- L3. A jog logikája
- LE. Etikai alkalmazások
- L1. Cselekvésemélet
- L2. Deontikus logika
- L3. A parancsok (felszólítások) logikája
- L4. A választás logikája

- LF. Logikai alkalmazások
- L1. Induktív logika
 - La. A konfirmálás logikája
 - Lb. Valószínűségi logika

- LV. Filozófiai fejlesztések
- LA. Episztemológiai alkalmazások
- L1. Erotetika (A kérdések logikája)
- L2. Episztemikus logika
- L3. A feltételezés logikája (a feltételes és a kontrafaktuális kijelentés)
- L4. Az információ logikája
- L5. Induktív logika

- LB. Metafizikai alkalmazások
- L1. A lét logikája
- L2. Topologikus logika
- L3. Mereológia
- L4. Lesniewski ontológiája
- L5. Konstruktivista logika
- L6. Ontológia (nominalizmus-realizmus)

- LC. Dialektikai alkalmazások
- L1. Az idő logikája
- L2. A folyamatok logikája

Megfigyelhetjük, hogy a térképben ugyanazon logikaterület több helyen szerepel, mint például a deontikus logika, vagy az episztemikus logika. Ez bizonyos megfontolásokról igazolt. Továbbá, a diszciplinariálódott "logikák" mellett magába foglalja az alkalmazott logikákat is. Ezek belefoglalása a térképbe, legalábbis, megkérdőjelezhető, mivel a tudományok rendszere és alkalmazásai mind elméleti, mind intézményes szempontból általában véve egymástól különválasztott területeket jelentenek. Végül pedig kérdéses az, hogy vajon a térkép teljes-e. Találunk-e olyan "logikát", amit Rescher nem vett be a térképébe? Persze, hogy van ilyen. Például a dialogika, amely a múlt század ötvenes éveinek közepén jelent meg. Mindezek viszont nem változtatnak a térkép megalkotási gondolatának lényegén. Alapvető szerepe abban kellett álljon, hogy a kuszává, beláthatatlanná vált "logikák" között útbaigazítást adjon. Bizonyos értelemben tehát a térkép legitimálja a sokféle "logikák" megléttét, azaz a logikai pluralizmust.

A múlt század hetvenes éveitől mostanáig terjedő időszak logikájában folytatódtak az eddig jelzett folyamatok, ellenben nem abban a ritmusban és méretekben ahogy ez lejátszódott 1879 és 1970 között. Ennek ellenére jelenleg sem beszélhetünk több logikai tudományról. Kiváló logikusunk, Ruzsa Imre erről a következőképpen vélekedik: "A logika tudománya természetesen *egy, egyetlen*. E tudományon belül azonban vannak különféle irányzatok, elméletek, rendszerek." (*Bevezetés a modern logikába*, Osiris, Budapest, 2000, 15.)

Felmerül tehát a kérdés, hogy milyen értelmezést adjunk a logikában 1879-től lejátszódott folyamatoknak. Ehhez pontosabban kell azonosítanunk őket. Valójában arról van szó, hogy a logikai kutatás egyre újabb és újabb területeket vont be problematikájába. Így a hagyományos logika természetes nyelvi következtetéséhez képest a logika kibővült például az algoritmusok vagy az axiomatika kérdéskörével. Ez egy horizontális kibővülést jelent. Ugyanezen problematika a következtetéssel kapcsolat merül fel ban io, de itt többféle megközelítésben és egymástól különböző eszközökkel kerül terítékre. Emiatt különbözik egymástól például a materiális implikáció következtetésfogalma, a természetes bizonyítás következtetés fogalmától és ez a szigorú implikáció rendszerétől. Itt a következtetésfogalom elmélyítéséről van szó, tehát vertikális különbségekről.

Összefoglalva, a logika fejlődési folyamatával kapcsolatosan két értelmezési mód alakult ki. Az egyik a hallgatólágalosan pluralista, a "logikákat" feltételező értelmezés. Ezzel az értelmezéssel nem értünk egyet. A másik értelmezés a logikát egységesnek tekinti, viszont elismeri a horizontális és vertikális megújulást.

KÖNYVÉSZET

BOTEZATU Petre, 1983 *Constituirea logicității*, București, Editura Științifică și enciclopedică

RUZSA Imre, 2000 *Bevezetés a modern logikába*, Budapest, Osiris Kiadó

ARRÓL, AMI SZIMBOLIKUS ÉS ARRÓL, AMI KOMMUNIKATÍV (szinopszis, 7.1 változat)

HORÁNYI ÖZSÉB

(S0) Az alábbi diszkusszióban a *szimbolikus* és a *kommunikatív* valamely probléma felismeréséhez és megoldásához egy (problémamegoldó) ágens számára szükséges releváns felkészültség lehetséges helyeként van koncipiálva.

A diszkusszió – továbbá – különbséget igyekszik tenni a *szimbolikus* és a *szimbólum*, illetőleg a *kommunikatív* és a *kommunikáció* között: szimbolikusként diszkutál ugyanis olyan jelenségeket is, amelyek nem szimbólumok és kommunikatívként olyanokat, amelyek nem kommunikációk; miközben, természetesen, ami szimbólum az szimbolikus is, illetőleg ami kommunikáció az kommunikatív is.

(S1.1) Valamely ágens számára *problémának* nevezi a diszkusszió azt a kritikus különbséget, ami az adott ágens valamely alkalommal való állapota és egy számára ugyanakkor kívánatos állapot között esetleg fennáll, amennyiben ezt az ágens felismeri. Magának a különbségnek két forrása lehet: vagy abból adódik, hogy az ágens állapota változik meg úgy, hogy kívánatos volna valamiféle további változás, vagy pedig abból, hogy az ágens környezete változik meg úgy, hogy kívánatos volna valami további változás.

A "különbség" azt jelenti, hogy a két állapot az ágens számára különbözőként *kategorizálódik* (ami itt egyaránt jelentheti az ágens kategoriális felismeréseinek különbségét, ha például *valaki úgy érzi, hogy melege van*, illetőleg az ágens számára adott kategoriális felismerések különbségeit, amikor például *valamely gyermek viselkedését szülői kifogás éri*). Nyilvánvaló, hogy ezek a különbségek sokféleképpen különbözhetnek egymástól (*a fenyegető veszély elhárításától az unalom elűzésének gondjáig, az életfeltételek biztosításán és a szabadidő eltöltésén keresztül vagy a fáj a fogamtól az ózon lyuk megszüntetésén keresztül a nagy Fermat sejtés bizonyításának hiányáig*).

A "kritikus" pedig azt jelenti, hogy lehet ez a különbség olyan kicsi, ami még nem jelent problémát: az adott alkalommal az adott különbség az adott ágensnek; így például akkor, amikor az ágens úgy érzi melege van, de nem annyira, hogy szükségét is érezné annak, hogy ablakot nyisson, vagy öltözetén változtasson. Vagyis lehetnek ezek a változások – akár magában az ágensben, akár a számára adott környezetben – olyan kicsik is, amelyek nem válnak problematikusá, azaz nem jelentenek olyan elmozdulást a korábbi állapottól, amely problematikus különbséget idézne elő, illetőleg problémamegoldó viselkedést (aktust vagy éppen aktivitást) váltana ki. A "kritikus" éppen arra a különbségre utal, ami már problémamegoldó viselkedést vált ki az adott alkalommal az adott ágensben.

Az "esetleg" azt jelenti, hogy az ágens valamely alkalommal való állapota és a számára ugyanakkor kívánatos állapot egybe is eshet. Továbbá azt, hogy egy adott időpontban lehet az a helyzet, hogy a két állapot egybeesik és egy másikban pedig, hogy nem esik egybe.

(S.1.2) A probléma akkor tekinthető megoldottnak, ha a (problematikus) különbség az adott esetben kritikusan számító különbség alá esett vagy éppen megszűnt. Ez a csökkenés (megszűnés) egyrészt csökkentést (megszüntetést) jelent az ágens aktusa (aktivitása) által, amely vagy önmagának, vagy adott környezetének a változására irányul, vagy mindkettőre egyszerre. Másrészt, természetesen, az ágens problémamegoldó aktusába (aktivitásába) számolhat azokkal a spontán, az ágens saját szándékától nem függő folyamatokkal is, amelyek adott esetben segítik (egyszerűsítik) vagy éppen feleslegessé teszik, más esetekben pedig nehezítik (bonyolítják) az ágens problémamegoldó iparkodását.

A *problémamegoldás* mindig csak individuális lehet: általában nem lehet problémát megoldani; csak *ezt-és-ezt* a *valamely* ágens számára megjelenő problémát *itt-és-most*.

(S1.3) Ez a diszkuszió csak olyan problémákra tekint, ha egyáltalán vannak másfélék, amelyek valamely ágens számára azok és ezt az ágens felismeri, amely – természetesen – nem jelenti egyúttal azt is, hogy szükségképpen tudatában is van a felismert problémának, hiszen például a reflexszerű problémamegoldó válaszainknak javarészt nem vagyunk tudatában. A probléma felismeréséhez és a tényleges megoldásához, mint az ágens sajátos viselkedéseihez az ágens számára szükséges releváns *felkészültségeknek elérhető*knek (vagy másként: *hozzáférhető*knek) kell lenniük.

Akkor tekinthető a problémamegoldáshoz releváns felkészültség *elérhető*nek, ha akkor, amikor az ágensnek szüksége van rá, képes használni a szükséges felkészültséget a probléma megoldása érdekében. Az *akkor, amikor* voltaképpen valamely individuális alkalomra utal.

Az elérhetőség voltaképpen tekinthető sajátos relációnak az ágens és egy olyan *hely* között, ahol az éppen szükséges releváns felkészültség ténylegesen található; s tény, hogy ez igen sokféle található: egy könyvben vagy egy ábrán ugyanúgy, mint valaki mozdulataiban vagy éppen valaki fejében, arról nem is szólva, hogy éppenséggel lehet az ágens saját fejében is. Az elérhetőség voltaképpen *részesedésként* (*participációként*) is volna tekinthető: az ágens részesedik mindazokban a felkészültségekben, amelyek számára egy adott alkalommal elérhető, más szavakkal: azok a felkészültségek, amelyek a problémamegoldás egy adott esetében az ágens számára elérhetőek logikai értelemben *a priori*ak: erre utal a részesedés.

Mindazonáltal az elérhetőség, illetőleg a részesedés az ágens perspektívájából – logikai terminusokban – különféle sajátos *propozicionális attitűdként* írható le: mint például *tudként* vagy *hiszként* vagy *vélként* vagy *feltételezként* vagy *ügy veszi minthaként* vagy *emlékezikként* és így tovább.

A felkészültségek maguk ekkor mint ezen *attitűdök tárgyai* írhatók le. Ezen attitűdtárgyak pedig önmagukban is sokfélék lehetnek. Lehetnek például maguk is attitűdök (elsősorban *nem-*

propozicionális attitűdök, mint például *örül, remél, érdekében áll* stb., illetőleg mint például sajátos *motivációk, hajlamok* vagy éppen *cselekvési diszpozíciók*. Lehetnek – természetesen – attitűdök keretében (hatókörében) vagy ezeken kívül megjelenő igen különféle tartalmak. Például a *tud* vonatkozásában szokás *mi* (a helyzet), *hogyan* (lehet/kell megcsinálni), *melyik* (a jobb) típusú tudásról beszélni. A *mi* típusra többnyire kategóriák válaszolnak (például az "asztal"-ra vagy "az egyetértés gesztusá"-ra vagy a "fogalom"-ra vonatkozóan), a *hogyan* típusra viselkedésminták (például két szám összeadására vagy az alany és az állítmány egyeztetésre a magyarban vagy a cipőfűző bekötésére vonatkozóan), a *melyik* típusra preferenciák (arra vonatkozóan például, hogy kettő közül melyik a szebb, vagy melyik az igazságosabb).

Ezek a különböző tartalmak maguk is sokféleképpen különbözhetnek egymástól, mert ha például valaki tudja is, hogy mikor volt a pákozdi csata, ebből nem következik, hogy azt is tudja mikor volt a waterlooi, ha viszont valaki be tudja kötni a cipőjét, akkor ebből már következik az, hogy más cipőt is be tud kötni és így tovább. Ezen attitűd-tárgyak magukba foglalhatják mind a probléma felismeréséhez, mind megoldásához szükséges felkészültségeket, illetőleg e felkészültségek eléréséhez szükséges felkészültségeket.

Az ágens számára, természetesen, nem csak azok a felkészültségek érhetők el, amelyeket már korábbi problémamegoldásaiban *ténylegesen* elért (használt, birtokba vett, amihez már *ténylegesen* hozzáfért). Az adott alkalommal az adott ágens számára elérhető felkészültségek ennél a *lehetőségek* nagyobb tartományát jelentik, hiszen mindazokat a lehetséges felkészültségeket is ide kell számítani, amelynek eléréséhez az ágens rendelkezik felkészültségekkel (vagyis nem csak azt, ami például a *fejében van*, de azt is, *aminek utána tud nézni* a könyvespolcán található kötetben, miután megtanult olvasni és tudja, hogy mi található a könyvespolcán).

Az lehetséges, hogy ennek-és-ennek a problémának megoldásáért először azt-és-azt a problémát kell megoldani; valamint az is, hogy azt-és-azt a problémát megoldva egyúttal ez-és-ez a probléma is megoldódik. Lehetséges, hogy akár ezt-és-ezt a problémát, akár azt-és-azt itt-és-most nem lehet megoldani csak ott-és-akkor. Valamint az is lehetséges, hogy egy bizonyos ágens számára megjelenő problémát helyette egy másik ágens old meg vagy éppen együttesen oldják meg.

(S2.1) A *szimbolikus* a problémamegoldáshoz szükséges felkészültség egy lehetséges helye, amely sajátos *konstitúció*, a *szignifikáció* eredményeként *adott körülmények között* (adott szintéren) jön létre (van benne a világban).

(S2.1.1) A szignifikációban jön ugyanis létre a szimbolikus két konstituensének, a *szignifikánsnak* és a *szignifikátumnak* az egysége valamely ágens által elfogadott (érvényesnek tekintett) sajátos tudás (felkészültség) mentén: nevezzük ezt *konstitutív alapnak* (bár a „kód” terminus szokásosabb). A konstitutív alap az, amelynek következtében egy bizonyos szignifikáns és egy bizonyos szignifikátum valamilyen céllal (értelemmel) egységet alkot. Ezt az egységet, mint állapotot tekintjük. A "szignifikáns" és a "szignifikátum" funkciót (szerepet) jelölő terminus (nem lehet ugyanis a világot egyszer s mindenkorra szignifikánsokra és nem-

szignifikánsokra, illetőleg szignifikátumokra és nem-szignifikátumokra osztani). Az, ami az egyik esetben szignifikátum, egy másikban – könnyen – lehet szignifikáns és fordítva.

Az „adott körülmények között” kifejezés arra utal, hogy a szimbolikus mindig *valahol* (valamely szintéren) van, s létrejöttében ezek a körülmények meghatározóak. A "valahol" utalhat részben térbeli és időbeli adatokra, részben pedig más szimbolikusokra is.

(S2.1.1.1) A *szignifikátum* mint a világnak egy fragmentuma vagy *nyers*, vagy *szimbolikus*.

A szignifikátum akkor *nyers*, ha releváns leírása megadható az ágens számára elérhető percepciós modalitások terminusaiban. A nyers esetek, mint szignifikátumok a szignifikáció keretében csak *konstatálva* vannak. A nyers esetek együttevén alkotják a világ *nyers fakultását*.

A szignifikátum akkor *szimbolikus*, ha releváns leírásának logikai formájában van utalás a szignifikánsra és a szignifikátumra mint rendezett párra, valamint ha a leírás logikailag (vagyis szükségszerűen) tartalmazza a szimbolikus konstitúcióra felkészült ágensre utalást, vagyis azt, hogy az ágens számára felkészültségként elérhető az a konstitutív alap, amely megalapozza a konstitúciót.

A szimbolikus szignifikátum, a nyerssel ellentétben, *konstituálódik* a szignifikáció keretében, vagyis a szimbolikus, mint új létező társul a már létező világhoz – sőt, mondhatjuk, hogy a világnak egy új fakultása jelenik meg így: a *szimbolikus fakultás*.

A szimbolikusként kategorizálható szignifikátumok nem léteznek a szimbolikuson kívül. A szimbolikus szignifikátuma *transzcendens* (a terminus tág értelmében) a nyershez képest.

A szimbolikus *komplexebb* a nyersnél. Magának a "komplexitás" terminusnak a használatát ez a diszkusszió nem vizsgálja, de úgy tekinti, hogy két vizsgálati tárgy közül komplexebb az, amelyben a (hierarchikusan vagy nem hierarchikusan) együttműködő, de relatív önállósággal rendelkező egységek száma, illetőleg változatossága nagyobb.

(S2.1.1.2) Akkor tekinthető valamely *szignifikáns* egy ágens számára elérhetőnek, ha az ágens számára adott percepciós modalitások valamelyike számára elérhető. (Az "elérhető" azonban itt némiképpen mást jelöl, mint amit jelölt a felkészültség elérhetőségével kapcsolatban korábban: erre még vissza kell térni.)

Létrejöhetnek olyan multimedialis (vagy multimodális) szignifikánsok is, amelyek több percepciós modalitáson belül kialakult szignifikáns-konstrukciókat kapcsolnak össze sajátos komplexitásra adva ezzel lehetőséget. A szignifikáns-konstrukció létrejöttének alkalmanként jelentős technikai-műszaki, sőt akár szervezeti feltételei is vannak, pontosabban: lehetnek.

(S2.1.1.3) A szignifikátum szignifikánshoz kapcsolódásának, a szignifikációnak az ágens mindig tulajdonít *célt* vagy *értelmet*: a szignifikáció ugyanis lehet *reprezentáló* vagy *leíró*,

lehet *igazoló* vagy *cáfoló*, lehet *egyetértő* vagy *jóváhagyó*, lehet *érvelő* vagy *bizonyító*, lehet *kérő* vagy *kérdő*, lehet különféleképpen *előíró* és még sok más.

(S2.1.2) Ez a diszkusszió a szignifikációt, s így a szimbolikus konstitúcióját is, aktusként koncipiálja, sőt *szimbolikus aktusként*.

(S2.1.2.1) Amennyiben ténylegesen érvényes egy bizonyos feltételezett konstitutív alap, akkor egyrészt a szignifikáns (meg)konstruálása egy adott esetben egyúttal (logikailag, vagyis szükségszerűen) a *konstitúció*(s aktus) megtörténtét is magával vonja; másrészt egy adott esetben a szignifikáns *spektációja* – ha együtt jár a feltételezett konstitutív alap elérhetőségével – egyúttal (logikailag, vagyis szükségszerűen) a konstitúció(s aktus) megtörténtét is magával vonja.

A szignifikáns konstrukciójának aktusában struktúrát (formát) kap a (valamely percepciós modalitás számára elérhető, vagyis nyers) anyag.

A szimbolikus konstitúciójára felkészült ágens nélkül sem egy adott, sem pedig semmiféle más szimbolikus nem áll fenn, miközben fennállása nem az adott és erre felkészült ágens individuális aktusának következménye. A szimbolikus nem áll fenn, ha nincs olyan ágens, aki igazodik hozzá; vagyis felismeri és elfogadja az adott szignifikáció tényszerűségét és ennek következményeit.

(S2.1.2.2) A szimbolikus lehet *alkalmi* (mint *egy cserép muskátli az ablakban annak jeleként, hogy minden a megbeszéltek szerint van*), lehet *szokásos* (mint *az emlékeztetőül a zsebkendőre kötött csomó*) és lehet valamilyen szignifikációs *rendszerbe illeszkedő* (mint *az "Esik az eső" mondattal történő figyelmeztetés; vagy mint egy egyházi szertartás*).

Az alkalmi szignifikációk *individuális helyzetekből* vagy *eseti megegyezésekből* merítik konstitutív alapjukat. A szokásos és a rendszerbe illeszkedő szignifikációk alapjukat *konstitutív szabályokban* találják meg. A rendszerbe illeszkedők esetén pedig a *konstitutív szabályok egy bizonyos rendszere* (vagy – esetleg – szabályrendszerek konglomerátuma, amelyben nincs szigorú hierarchia), adja a szignifikáció alapját (mint egy természetes emberi nyelv, például a magyar nyelv; vagy mint egy cégbíróság által jóváhagyott egyesületi alapszabály esetében).

Valamely szimbolikus aktust nem csak konstitutív szabály alapozhat meg (avagy másként: valamely szimbolikus aktusnak nem csak szabály lehet a konstitutív alapja), de *per analogiam* egy másik szimbolikus is.

Természetesen, a szignifikáns konstrukciója is szabályok mentén történik (a konstruálás voltaképpen szabályok alkalmazását jelenti). Ezek a szabályok, nyilvánvalóan, nem azonosak a konstitutív aktusban alkalmazott konstitutív szabályokkal. A szignifikáns konstruálását sem csak szabályok alapozhatják meg, de *per analogiam* egy másik szignifikáns is.

(S2.2.1) A *szignifikáció* voltaképpen transzcendálás, amelynek csak egyik módja a *szimbolikus*, pontosabban: a szimbolikus szignifikáció. A szignifikáció egy másik módja a *szimptomatikus*. A transzcendenciát (a szó szűkebb értelmében) bekapcsoló szignifikáció is önálló módként koncipiálható, ez az *osztentatív*.

Valamely nyers szimptomatikusan szignifikálhat egy másik nyerset: a *befagyott víztócsa a télies időjárás*. Ilyenkor ez utóbbi az előzőben *megmutatkozik* (vagy az előző példázza az utóbbit). Ekkor is, ami szignifikál, az a szignifikáns, ami szignifikálva van, az a szignifikátum. Ilyen szignifikációk például az *erősítő*ként működő mikroszkópok, amelyek kiterjeszthetik az ágens felkészültségeit (vagy éppen kapacitását); vagy például a röntgenképek, amelyek *transzformátorként* átalakíthatják a felkészültségek egy részét. A szimptomatikus szignifikáció is szükségképpen feltételezi a (szimptomatikus szignifikációra nyitott) ágenst.

Az osztentatív szignifikációban a transzcendens valamely nyers *átváltozásán* keresztül *mutatkozik meg*, vagyis válik elérhetővé a szokásos ágens-típusok számára, így válik az animizmus híve számára a *villámcsapás isteni dorgálássá*. Ebben a mondatban az "elérhető"-nek egy harmadik használatáról van szó. Egyébként az osztentatív szignifikáció is szükségképpen feltételezi az (osztentatív szignifikációra nyitott, azaz felkészült) ágenst.

A szignifikátum akkor *transzcendes*, ha releváns leírása csak a teológia más perspektívák terminusaira nem redukálható terminusaiban lehetséges. A transzcendens esetek együttvéve alkotják a *transzcendens fakultást*.

A *mutatkozásban* akár szimptomatikus, akár osztentatív módjáról is van szó, a szignifikáció *irányultsága* éppen ellentétes a szimbolikus szignifikáció irányultságához képest. A szimptomatikus és az osztentatív szignifikációban az ágens szerepe a *felismerőé*, a szimbolikus szignifikációban a felismerő (konstatáló) szerep mellett az ágens szerepe a létrehozást (konstitúciót) is magába foglalja. Ez az oka annak, hogy a szignifikációs viszony nem azonosítható maradéktalanul az *intencionális* viszonyal.

(S2.2.2) Az előzőekben bemutatott szignifikációs módok (a szimbolikus, a szimptomatikus és az osztentatív) egyszerűeknek tekinthetők a *pszichikus* és a *sakrális* szignifikációs módok komplexitásának fényében.

A *pszichikus* szignifikáció voltaképpen a szimbolikus és a szimptomatikus komplexeként koncipiálható. A pszichikus perspektívában megjelenő eset ugyanis egy pszichikummal rendelkező ágens számára két különböző módon válik elérhetővé: *vagy* (szimptomatikusan) megmutatkozik az elérhető perceptuális modalitásokon keresztül; *vagy* ha a pszichikummal rendelkező ágensnek megvan a szükséges felkészültsége, akkor (szimbolikus) szignifikáció által válik elérhetővé, mint szignifikátum; ha nincs, akkor relatíve ugyan, de *logikailag privátként* nem válik elérhetővé. Végül, természetesen, lehetséges az is, hogy bár egy adott eset elérhetővé válhatna az előző két mód egyikén, de ténylegesen nem válik elérhetővé egyik módon sem: *vagyis faktuálisan privát* marad.

A szignifikátum akkor *pszichikus*, ha releváns leírása egyrészt logikailag (vagyis szükségszerűen) feltételezi a pszichikummal rendelkező ágens, másrészt pedig csak ha a pszichológia más perspektívák terminusaira nem redukálható terminusaiban adható meg. A pszichikus esetek együttvéve alkotják a *pszichikus fakultást*.

A *szakrális* szignifikáció voltaképpen a pszichikus és az osztentatív vagy a szimbolikus és az osztentatív komplexeként koncipiálendő E komplexben a *konjunktív* jelleggel és az osztentatív szignifikáció *irányultságával* kapcsolatban különböző kérdések volnának diszkutálандók, amelyek azonban túl mutatnak e diszkusszió keretein.

A szignifikátum akkor *szakrális*, ha releváns leírása egyrészt logikailag (vagyis szükségszerűen) feltételezi a szimbolikus konstitúcióra és a transzcendens konstatálására felkészült ágensre utalást, valamint a leírás logikai formája éppen a szimbolikus leírásának logikai formája; másrészt pedig csak ha a teológia más perspektívák terminusaira nem redukálható terminusaiban lehetséges. A szakrális esetek együttvéve alkotják a *szakrális fakultást*.

A pszichikust és a szakralist a szimbolikus aktus csak konstatálja, de a pszichikus és a szakrális egyes eseteiben feltételezi a szimbolikust.

Végeredményben a szignifikátum, mint a világnak egy fragmentuma nem csak nyers vagy szimbolikus lehet, de az osztentatív szignifikáció következtében transzcendens, a pszichikus szignifikáció következtében pszichikus és a szakrális szignifikáció következtében szakrális (szent) is.

(S2.3) A szignifikáció két dolog, a szignifikáns és a szignifikátum sajátos viszonya adott körülmények között valamely ágens számára, amelyben az a lehetőség is bennfoglaltatik, hogy *ehhez* a szignifikánshoz egy ízben *ez* a szignifikátum kapcsolódik, egy másikban pedig *az*. Van valami *szabadsága* a szignifikációban a szignifikánsnak és a szignifikátumnak egymás vonatkozásában.

Vannak azonban olyan esetek, amelyek nem ilyenek. Ezek nem szignifikációk, sőt épphogy alternatívái a szignifikációknak. Ezekben az, amit a szignifikáció vonatkozásában szignifikátumnak tekintettünk, *kötötten* van. Az, ami az asztalt asztallá teszi, nem tud a szék részévé válni (és fordítva) anélkül, hogy ne váljon ezzé (vagy majdnem ezzé). Vagy az, ami a kutyát kutyává teszi, nem tud a macska részévé válni (és így tovább). Éppen ezért azt mondjuk, hogy az asztalban (és így tovább) *kötött intelligibilia* van jelen. A szignifikációkban pedig *nem-kötött* (esetleg szabad vagy éppen lebegő) *intelligibilia* van jelen. Vagy még pontosabban: az olyan dolgokban, mint például az asztal az intelligibilia kötött, az olyan dolgokban pedig, mint a szignifikáció az intelligibilia nem kötött.

Nem ennek a diszkusszióknak a feladata kifejtteni az intelligibilia előfordulásának e két kategoriálisan különböző helye közti hasonlóságot és különbséget, vagy azt, hogy mint válhat egy kötött intelligibilia egy másik helyre átvihetővé, vagyis nem-kötötté.

(S2.4) Az ágens számára problémává vált helyzet megoldása többnyire magának az ágensnek iparkodásából származik.

(S2.4.1) Az "agens" terminus használata ebben a diszkusszióban semleges abban az értelemben, hogy nem csak (élő) individuumra (illetőleg egyedre) vonatkozhat, de minden olyan (akárcsak relatíve önálló) rendszerre is, mint egységre, amely problémát old meg. Az "agens" rekonstrukciója ebben a diszkusszióban egyaránt történhet a "személyiség", a „szerep”, illetőleg az "agensvilág" ("az ágens saját világa" vagy "életvilága") rekonstrukciójának terminusaiban (noha, természetesen, ezek a terminusok nem szinonimái egymásnak).

(S2.4.2) Az ágens iparkodásának hátterében egyrészt két olyan felkészültség, közelebbről *alapkészletés* áll, amely minden ágenszt jellemez: ennek értelmében törekszik megtenni minden (lehetőséget) a túlélésért és az élethelyzet (minőségének) – legalább – fenntartásáért (s ez nem zárja ki a javítására vonatkozó esetleges törekvéseket sem); másrészt mindaz, amit e két alapkészletésből leszármaztatható mint az ágens *szükséglete*, illetőleg *érdeke*, vagy éppen *célja*. Ezek mint 'különbségképző' kívánatosságok működnek, amelyekre tekintettel válik (pontosabban válhat) az ágens valamely alkalommal való állapota problémává.

A problémamegoldás feltétele, hogy az ágens számára a szükséges felkészültség elérhető legyen. Az, hogy melyek a szükséges felkészültségek, a felismerendő és megoldandó probléma természetétől függenek. A szükséges felkészültségek között lehetnek funkcionális különbségek. Egyesek a problémamegoldó ágens *szerepével* kapcsolatosak, mások a *szignifikációra* vonatkoznak (pontosabban *konstitutív* alapként lehet ezekre utalni) és vannak (pontosabban lehetnek) olyanok is, amelyek magára a világra (pontosabban azokra a körülményekre, amelyek között a probléma megjelenik).

A sikeres problémamegoldás nem csak a problematikus különbség kritikus alá csökkenését jelenti, de a szükséges felkészültség adekvátságának megerősítését is: olyan tapasztalatot, hogy más (hasonló) esetekben is van esélye a sikernek. E tekintetben a sikeres problémamegoldás egyaránt egyik kiindulópontja az ágens individuális és típusa szerinti ('fajspecifikus') *alkalmazkodásának*. Az ágens felkészültségének perspektívájából tekintve a problémamegoldásra ennek több kategoriálisan különböző módját lehet koncipiálni. Ez a diszkusszió alapvetően azokra a problémamegoldásokra koncentrál, amelyek az ágens iparkodásából származnak. És nem vizsgálja azokat a sajátos problémamegoldásokat, amelyek az evolúción alapszanak: ilyenkor ugyanis a probléma megoldása semmiképpen sem magának az ágensnek az iparkodásából adódik, hanem olyan fajspecifikussá váló alkalmazkodás (a hasonlóságokon alapuló 'típusok') jóvoltából, amelyek a faj individuumait *eleve* felkészültté teszik a probléma megoldására; vagy másként: ilyenkor saját természetük szerint vagyis *eredendően* (számukra természetes módon, például genetikusan) felkészültek valamely probléma megoldására.

Az egyes ágens-típusokat kategoriálisan jellemzi az, hogy miféle felkészültségei lehetnek eredendően (s ennek következtében miféle problémák megoldására lehetnek felkészültek),

illetőleg miféle lehetőségeik vannak felkészültségük (és így problémamegoldó kapacitásuk) gyarapítására.

Voltaképpen, amiféle típusú lehetősége (nyitottsága, 'szabadsága') nincs egy adott ágensnek, és nincsenek meg az ennek megfelelő felkészültségei, a világ azon fakultása, amellyel kapcsolatos nyitottsága hiányzik (illetőleg *ahogyan* hiányzik), számára nem létezik (illetőleg *úgy* nem létezik): nem tud létezni.

Sőt, ha meg is van a szükséges nyitottság az adott ágensben a világ egyik vagy másik fakultásával kapcsolatban, többnyire szabadságában áll az adott fakultásba belebonyolódnia (részben vagy egészben), ha addig nem volt; illetőleg kihátrálnia belőle, ha belebonyolódott volt; vagy éppen távol tartania magát tőle. Az ágens jellemzi, hogy mely fakultásokkal kapcsolatban van meg ez a szabadsága és melyekkel kapcsolatban nincs.

Mindez egyúttal az ágens szempontjából azt is jelenti, hogy ha egy adott probléma felismerésére nincs felkészülve, akkor nem tudja felismerni és nyilvánvalóan meg sem tudja oldani azt; illetőleg ha felismerni képes ugyan, lehet, hogy megoldani már nem tudja, ennek összes esetleges következményével együtt, ami a túlélést, illetőleg az élethelyzet minőségét illeti. Amivel kapcsolatban pedig lehetősége van a belebonyolódás elkerülésére, ugyanígy (több vagy kevesebb) lehetősége van nem felismerni a problémahelyzetet, amiben esetleg van, illetőleg nem megoldani a problémát, ennek minden következményével együtt.

Minden ágens számára valamennyi felkészültség eredendően elérhető, vagyis adottság (amely – természetesen – lehet olyan, hogy csak bizonyos endogén fejlődési – *érési* – periódust követően válik elérhetővé az ágens számára). Egyes típusoknál a felkészültség teljes egészében az eredendően adottal azonos. Más ágens-típusok esetében az ágens saját iparkodása, vagyis (exogén) *tanulása* által elérhetővé vált felkészültsége nagyobb és jelentősebb a számára eredendően elérhető felkészültségénél. Így aztán az egyes ágenseknek típusukból adódó típus-felkészültségükön belül egyéni felkészültségük is lehet eltérő egymástól.

A tanulásnak vannak *egyszerűbb* formái, amelyek az ágensnek, mint tanuló rendszernek a (belső) állapotait érintik például az asszociáció vagy a kondicionálás formájában. Ezek a tanulásra felkészült ágens-típusok számára a maguk módján elérhetők. Egyes ágens-típus számára azonban a tanulásnak nem csak ezek az egyszerűbb, hanem sokkal *komplexebb* formái is elérhetők. Ezen komplexebb tanulási formák között vannak olyanok is, amelyek a tanuló rendszer (belső) állapotait külsővé teszik például valamely szimbolikusnak, mint eszköznek a segítségével.

Vagyis az ágens nem csak tanulás révén javíthatja eredendő adottságait, de sajátos eszközök használatával is, köztük *erősítő*kkal, illetőleg *transzformátor*okkal. Az erősítők olyan alkalmilag vagy nem alkalmilag használt szignifikációk, amelyek az ágens felkészültségeit (vagy éppen kapacitását) kiterjesztik (így a mikroszkóp). A transzformátorok pedig átalakítják (így a röntgenkép).

Az ágens növelheti felkészültségét még olyan módon is, hogy már meglévő (elért) felkészültségeit *feldolgozza*, vagyis egyes tartalmait összehasonlítja másokkal és

azonosságokat, hasonlóságokat vagy éppen különbségeket állapít meg köztük, vagy éppen összefoglalva tartalmaikat általánosít (generalizál): tehát olyan összefüggéseket állapít meg, amelyek ezt megelőzően nem voltak felkészültségének explicit – azaz számára elérhető módon – tartalmai; továbbá felkészültségének egyes tartalmaiból következtetéseket von le: azaz olyan megállapításokat tesz, amelyek ezt megelőzően nem voltak felkészültségének explicit – vagyis számára elérhető módon – tartalmai és így tovább. Végül az ágens felkészültsége lehet olyan, hogy az említett explicit felkészültségeket eredményező folyamatok nem csak konvencionális pályákat futnak be, de *kreatív* lépéseket is tartalmazó *inventív*, illetőleg *innovatív* pályákat is. Természetesen a lépések lehetnek *destruktív*ak is. Ezek részletezése azonban túl vezet e diszkusszió lehetséges keretein.

Végül növelheti felkészültségét *megismerés* által is. A kötött intelligibilia elérhetővé tétele vagy elérhetővé válása az ágens számára ugyanúgy növeli a problémamegoldásra is alkalmas felkészültséget, mint a nem kötött (szabad) intelligibilia (beleértve ebbe azt a felkészültség-növekedést is, amely a dolgoknak eszközként való használhatóságuk felismerésében ölt testet), vagyis a szignifikátum elérhetővé tétele vagy elérhetővé válása az ágens számára.

(S3.1) A *kommunikatív* a problémamegoldáshoz szükséges felkészültség egy sajátos helye, amely nem más – e diszkusszió szemléletében –, mint az elérhető és legitimált szignifikáció.

Az "elérhető"-nek a kommunikatívval kapcsolatos használata épp a negyedik ebben a diszkusszióban. Az "elérhető" eddig már megjelent a felkészültség, a szignifikáns és a szignifikátum mellett is. Mindegyik kontextusban jelen van az ágens is: s éppen ez adja e látszólagos különbségekben (minthogy egészen más dolog a felkészültséggel rendelkezés, illetőleg e rendelkezés lehetősége, mint a szignifikáns támpontjainak percepciója, illetőleg a percepció lehetősége, vagy mint a szignifikátum megértése, illetőleg megértésének lehetősége) azt a közöset, ami érhetővé teszi az "elérhető" használatának e diszkusszióban megmutakozó módozatait: mindegyik használatban az ágens részesedéséről van szó a problémamegoldás érdekében.

(S3.1.1) Más szavakkal a kommunikatív – a problémamegoldás perspektívájában – állapotként mutatkozik meg. Az ágens ebben az állapotban részes: ez maga a *participáció*.

A részesedés (participáció) egyaránt magába foglalhat olyan felkészültségeket, amelyek a (problémamegoldó) ágens saját szerepére vagy magára a kommunikatívra vonatkoznak és vannak (pontosabban lehetnek) olyanok is, amelyek magára a világra (pontosabban arra a szintérré, amelyben a probléma megjelenik).

(S3.1.1.1) Valamely szimbolikus vagy általánosabban fogalmazva egy adott szignifikáció szignifikátumára, ha valamely kommunikatívban, vagyis participáció keretében konstituálódik, az ágens akár konstatálásként is tekinthet.

(S3.1.1.2) Valamely szimbolikus vagy általánosabban fogalmazva egy adott szignifikáció szignifikánsa a participáció keretében is konstátálva van.

(S3.1.1.3) Az ágens a kommunikatívnek mindig *célt* vagy *értelmet* tulajdonít. A kommunikatív lehet *egyvezető*, *előhívó*, *hibaellenőrző*, vagyis *szabályozó* funkciójú. Ez lehet társadalmi méretű (például a konfliktuskezelésben vagy a racionalitás érvényesítésében); de lehet individuum-léptékű is (például a kognitív diszsonancia feloldására vagy az érzelmek egyensúlyban tartására vagy a racionalizálásra való törekvésben). Végeredményben a kommunikatív értelmét az (individuális) ágensek közösséggé való *integrálás*ban lehet látni.

(S3.1.2) A kommunikatív állapot azonban változhat is, amely változást aktusok idézik elő: a prezentálás és a legitimálás.

(S3.1.2.1) Ahhoz, hogy a szignifikáció egy (individuális) ágens vagy éppen egy (bizonyos) közösség számára elérhető legyen, vagyis *spektáció* tárgya lehessen, először is a szignifikáns sajátosságaiból következő módon a szignifikánsnak elérhetőnek, azaz prezentálnak kell lennie.

A *prezentálás* a szignifikánsra vonatkozóan végrehajtott aktus (vagy aktivitás), amelyet egy ágens, a *prezentáló* hajt végre. A prezentálás azt célozza, hogy a szignifikáció elérhetővé váljon a spektáció számára. A spektáció ágense a *spektátor*. A prezentálás nagyon változatos aktusokban valósul meg.

A *spektátor* és a *prezentáló* az ágens lehetséges szerepeinek megnevezései. A "spektátor" és a "prezentáló" funkcionális terminusok; a világ nem osztható ketté spektátorokra és nem-spektátorokra, illetőleg prezentálóokra és nem-prezentálóokra.

A prezentálás egyes eseteiben a lehetséges spektátorok köre semmi módon nincs korlátozva, más esetekben a lehetséges spektátoroknak csak egy meghatározott köre; vagy éppen csak egy-egy lehetséges spektátor számára teszi elérhetővé a szignifikánst. Nyilvánvalóan a spektáció szempontjából voltaképpen kontinuumról van szó azonos felkészültségű ágens-típus esetében is. Ennek a kontinuumnak az egyik szélső értékét korlátozatlan *nyilvánosság*nak lehet tekinteni, a másikat pedig *privát*nak. A *korlátozott nyilvánosság* azt jelenti, hogy vannak *faktuálisan* *privát* szignifikánsok az adott ágens perspektívájából. *Logikailag* *privát* egy szignifikáció akkor, ha az ágens számára nem érhető el ennek szignifikátuma például felkészületlenség okán.

(S3.1.2.2) A *legitimálás* olyan konstitúciók esetén, amelyben a létrejövő szignifikáció *koherenciája* a korábban már létezett szignifikációkkal nyilvánvaló a spektáció számára, jóformán észrevétlenül maradhat: *evidens*. Azokban az esetekben, amelyekben ez a koherencia nem nyilvánvaló további szignifikációk válnak szükségessé; azokban az esetekben, amelyekben (látszólagos vagy valóságos) *inkoherencia* áll fenn, de javítható (például valamilyen hibáról van szó) a legitimálásért, vagyis azért, hogy az inkoherencia eltűnjön (legalább látszólag) ugyancsak konstituálások szükségese, amelyek aztán a legitimálás

szempontjából vagy eredményesek (sikeresek) vagy nem; lehetnek azonban olyan inkohereus szignifikációk is, amelyek nem valamilyen hiba miatt azok, hanem *innovatív* természetük okán: ezekben az esetekben a legitimáló aktusoknak végeredményben az *inkorporálást* kell elérniük; végül lehetnek olyan inkohereus szignifikációk is, amelyek semmi módon nem tehetők koherenssé sem konstitúciójuk alkalmával, sem később. A legitimálás végeredményben a szignifikációnak más szignifikációk szövédékebe illeszkedtségét mutatja meg és ha szükséges konstituálásba torkollik.

A koherencia vagy szintaktikai, vagy szemantikai, vagy pragmatikai természetű. A szintaktikai és a szemantikai koherencia a szignifikációk közötti viszonyokat karakterizálja. Pragmatikai koherencia olyan esetekben is fennállhat, amelyekben sem a szintaktikai, sem a szemantikai nincs meg.

A legitimálás segítségével értelmezhető egyébként mindaz, ami a kommunikatív interaktív felfogásmódjában (modelljében) e felfogásmód specifikumaként a közös cél elérésén (hozzáférésén) való iparkodással kapcsolatos.

A legitimációs igény meghatározza (de legalábbis befolyásolja) a sikerre törő prezentáció és szignifikáció dinamikáját (illetőleg ezen belül a konstitúciót és a konstrukciót). E meghatározottság (amelyet esetenként kommunikatív stratégiaként tekintenek) koncipiálása jelenleg még igen változatos: egyrészt különféle forgatókönyvekről, játszmákról, történetgrammatikákról, következmény-struktúrákról vagy éppen maximákról szokás beszélni, sőt kommunikatív szándékok hierarchiájáról (mint például: azt hiheti, hogy azt akarjuk, hogy azt higgye, hogy mi valamit hiszünk); másrészt pedig kooperatív, illetőleg kompetitív megoldásokról.

(S3.2) Ha az elérhető és legitimált szimbolikus szignifikációt azonosítjuk a *szimbolikusan kommunikatív*val, akkor az elérhető és legitimált szimptomatikus szignifikáció vagy osztentatív szignifikáció vagy pszichikus szignifikáció vagy szakrális szignifikáció ennek különböző alternatíváját adja. Ebben az értelemben lehet beszélni a nem-szimbolikusan kommunikatívról, vagyis a *szimptomatikusan kommunikatív*ről (így kommunikatív a kirakatba elhelyezett áru a járókelők részére, mint *minta*; vagy az állatvilágban jól ismert *mimikri* jelensége), vagy az *osztentatíven kommunikatív*ről (így kommunikatívak a katolikusok részére Assiszi Szent Ferenc stigmái), vagy a *pszichikusan kommunikatív*ről (így kommunikatív az *utánzásos tanulással* terjedő viselkedésminta; vagy az úgynevezett *Pygmalion hatás* a tanár–diák viszonyban), vagy a *szakrálisan kommunikatív*ről (így kommunikatív például a katolikusok részére az *Eucharisziában* való részesedés).

(S3.3) Ha az elérhető és legitimált szignifikációt azonosítjuk a kommunikatívvel, amelyben az a lehetőség is benne foglaltatik, hogy *ehhez* a kommunikatívhoz egy ízben *ez* a szignifikátum kapcsolódik, egy másikban pedig *az*, akkor van valami *szabadsága* a szignifikátumnak és a kommunikatívnek egymás vonatkozásában.

Vannak azonban olyan esetek, amelyek nem ilyenek. Ezek nem kommunikatívok, sőt éppen hogy alternatívái a kommunikatívnek. Ezekben az, amit a kommunikatív vonatkozásában szignifikátumnak tekintünk, *kötötten* van. Az, ami egy gazdálkodó szervezetet gazdálkodó szervezetté tesz, nem tud egy egyesület részévé válni (és fordítva): vagyis ami *ezt* a szervezetet éppen *ezzé* teszi nem tud felbukkanni abban a szervezetben anélkül, hogy ne váljon *ezzé* (vagy majdnem *ezzé*). Éppen ezért azt mondjuk, hogy például a gazdálkodó szervezetben vagy az egyesületben (és így tovább) *strukturálisan kötött intelligibilia* van jelen.

Nem ennek a diszkusszióknak a feladata kifejtteni az intelligibilia előfordulásának e harmadik, kategoriálisan az előző kettőtől különböző helye közti hasonlóságokat és különbségeket. Az sem lehet ennek diszkusszióknak feladata, hogy vizsgálja: egy strukturálisan kötött intelligibilia miként válik átvitté és így valamiféle módon kommunikatívvá például vezetőjének viselkedésébe; vagy miként válhat nem kötötté például egy szervezeti és működési szabályzat típusú konstitúcióban, ami – szokásosan – szimbolikusan kommunikatív.

(S3.4.1) A kommunikatívban való részesedés következtében az (individuális) ágensek integrálódnak, azaz (kommunikatív) *közösségeket* alkothatnak. A közösségeket, akármilyenek is legyenek, egyrészt a problémamegoldásra vonatkozó közös felkészültség teszi (közös, mert az adott felkészültség a közösség minden tagja számára egyaránt elérhető beleértve a problémamegoldás sikeressége érdekében történő kooperációra vagy kompetícióra való közös felkészültséget; másrészt pedig a kooperációra vagy a kompetícióra való igény teszi. Voltaképpen más közösségről, mint kommunikatívról nem lehet beszélni (a *társadalom* pedig – mint kívülről elhatárolt, vagyis nem önmaga természetéből következő egység – közösségek konglomerátumaként tekinthető) annak okán, hogy a problémamegoldáshoz szükséges felkészültség különböző típusai (végső soron az ágens típusai) és sajátos megvalósulásai (az ágensek egyéni felkészültségei) a közösségképző tényezők, amelyek mentén a típusonként különböző közösségek létre tudnak jönni, vagyis tagolttá válhat a közösség. Egy adott (individuális) ágens szempontjából ez egyúttal azt is jelenti, hogy egyszerre több különböző közösség tagja (is) lehet.

A problémamegoldás szempontjából ezen felkészültségek azonossága alapján létrejövő közösségek ugyanúgy ágensként viselkednek, mint az *individuális ágensek*. Ezek az ágensek az individuális ágensektől éppen abban különböznek, hogy kollektívek és individuális ágensek sajátos integrációjából jönnek létre, amely egy sajátos *kollektív ágensvilággal* (a kollektív ágens *saját világával*) karakterizálható. Ez a kollektív ágensvilág voltaképpen az adott közösség sajátos belső *nyilvánossága*. Ezen nyilvánosság egy adott állapota pedig mint az adott kollektív ágens egy lehetséges belső állapota tekinthető. Ez a nyilvánosság (belső állapot) felkészültségeket tartalmaz, amelyek részben tudások; amelyekből egy adott témában mindig csak egyetlen lehet jelen; részben vélekedések, részben vélemények, amelyekből viszont ugyanazon témára vonatkozóan is lehet több: vagyis ugyanazon témában lehet több különböző véleményáramlat – sőt ezen különböző véleményáramlatoknak lehet különböző és változóan különböző a súlyuk egy adott nyilvánosságban, lehetnek köztük látensnek is, amelyek jelen vannak a nyilvánosságban, de legfeljebb csak célzások formájában vesznek részt a nyilvánosság folyamataiban. Ebben a nyilvánosságban, mint a problémamegoldás sajátos

(kommunikatív) színterén, zajlanak az adott közösség (kommunikatív) problémamegoldó tevékenységei.

A "kollektív ágens", a "(belső) nyilvánosság" és a "problémamegoldás sajátos (kommunikatív) színtere" terminusok gyakran ugyanazt a jelenséget írják le noha, természetesen, maguk a terminusok nem szinonimek. Ebből következően ezekkel a terminusokkal igen különböző helyzetek is leírhatók, akár például egy bizonyos *család* (mint kollektív ágens) problémamegoldó részvétele a *szomszédosságban* (mint a problémamegoldás sajátos színterén), amely jelenti azt, hogy a szomszédosságban található (belső) nyilvánosság a családnak külső nyilvánossága, amelyben saját belső nyilvánossága csak szűrtén jelenik meg; vagy például egy bizonyos véleményáramlatnak, mint ezen véleményt hordozó individuumokból integrálódott kollektív ágensnek hatását a *jogalkotásban*, amely kanonizálja a problémamegoldásokat.

Nagyon gyakran a kommunikatív jelenségszférán belül a tagolás voltaképpen ezen nyilvánosságok mentén vagy másként, ezen kollektív ágensek mentén történik a szokás beszélni *szervezeti kommunikációról* vagy *tömegkommunikációról* vagy *média nyilvánosságról* és így tovább. Sőt, *társadalmi nyilvánosságról* is, amely így, nyilvánvalóan tagolatlanként mutat valamit, ami valójában igencsak tagolt. A kommunikatív jelenségszférán belül "társadalmi kommunikáció"-ról beszélni ugyanakkor helyénvaló, hiszen mindazoknak a (kommunikatív) színtereknek összefoglaló megnevezéseként szolgálhat, amelyekben több individuális ágens vagy éppen kollektív ágens van jelen.

A felkészültség szempontjából mind az attitűdök, mind pedig az attitűdök hatókörében megjelenő tartalmak lehetnek közösségképzők. Vagyis például nem csak tudás-közösségekről, de élmény-közösségekről (mint például egy *baráti társaság* esetén) vagy éppen érdekközösségekről (mint például egy *szakszervezet* esetén) is lehet beszélni, vagyis egyaránt lehet beszélni az azonos attitűdöket táplálók közösségeiről és az azonos attitűd-tartalmak tekintetében felkészültek közösségeiről (mint például a *fizikusokról* vagy a *katolikusokról*). Egyébként a 3.3-ban, más szempontból, éppen ez a felkészültség volt strukturálisan kötött intelligibiliának nevezve.

Vannak olyan (kommunikatív) közösségek, amelyek az ágens-típusok eredendő felkészültségére alapozva *eredendő közösségek*. Egyes ágens-típusok esetén létrejönnek *nem-eredendő közösségek*, azaz szimbolikus és/vagy szimptomatikus és/vagy osztentatív és/vagy pszichikus és/vagy szakrális közösségek, vagyis olyan közösségek, amelyek többlet-felkészültségei a szimbolikus és/vagy a szimptomatikus és/vagy az osztentatív és/vagy a pszichikus és/vagy a szakrális szignifikációkon keresztül elérhetővé vált szignifikátumok, mint nem-eredendő (vagyis többlet-) felkészültségek közösségén alapulnak.

Az eredendő közösségekben elérhető felkészültségek tulajdonképpen az eredendő közösség tagjai számára eredendően adott felkészültségek aggregátumai. A nem-eredendő közösségekben elérhető többlet-felkészültség – elsősorban – az, ami szimbolikus és/vagy szimptomatikus és/vagy osztentatív és/vagy pszichikus és/vagy szakrálisán adott, illetőleg – másodsorban – olyan azonosságok, hasonlóságok, különbségek felismeréséből erednek, amelyek nem voltak a felkészültség explicit tartalmai. Vagyis maga a közösség

számára elérhető többlet-felkészültség sem kizárólag tudás karakterű a terminus szűk értelmében, de közvélekedésekről, közhiedelmekről és közösségi feltételezésekről egyaránt szó van; vagyis mindarról, amit nevezhetnénk egységesen az adott közösség *kollektív propozicionális attitűd*jeinek és ezen attitűdök *kollektív (közös, vagyis az adott közösség minden tagja számára egyaránt elérhető) tartalmának*.

A közösség számára elérhető többlet-felkészültségnek talán legfontosabb szegmentuma az, amit *normalitás*nak lehet nevezni: ide tartoznak mindazok a felkészültségek, amelyek alapján megállapítható, hogy egy adott helyzetben mi tekinthető normálisnak: természetesnek vagy éppen evidensnek.

Természetesen a közösség számára elérhető többlet-felkészültség sem állandó: változik, dinamikája van. Egyrészt lehetnek benne – mint korábban szó volt róla – ugyanazon témára vonatkozóan különböző véleményáramlatok, amelyek súlya időről-időre változhat; másrészt témái bővíülhetnek és szűkülhetnek is (lehetnek például olyan felkészültségek egy adott időpontban, amelyek ezt megelőzően benne voltak az elérhető többlet-felkészültségben, de az adott időpontban már nincsenek). *Tematizáció*nak lehet nevezni azt a folyamatot, amelyben egy téma kommunikálttá válik, miközben korábban nem volt az; illetőleg amelynek során megváltozik az a mód, ahogyan korábban kommunikálva volt az, ami kommunikálva volt; illetőleg amelyben kommunikálhatóvá válik az, ami korábban kommunikálhatatlannak látszott. Vagyis a tematizáció mindannak (az eseménynek, folyamatnak, aktusnak, akciónak) az összessége, ami részt vesz valami (téma) megjelenésében, megjelenítésében a kommunikáció valamely színterén (valamely nyilvánosságában).

A többlet-felkészültség az ágens szocializációja során válik számára elérhetővé. A szocializáció (és benne a különböző szignifikációkat kihasználó tanulási módok, így például a szimbolikus tanulás) a tanulás sajátosan komplex (szociális) formája, vagyis a többlet-felkészültség átörökítése (elérhetővé tétele). A szocializációnak a nem-eredendő közösségekben különféle módjai (mint például az alkalmi dialógustól a hosszabb időszakokban permanens, stabil szerepviszonyokat mutató, vagyis nem alkalmi családi dialógusig), illetőleg (szervezett és nem szervezett) szinterei vannak, pontosabban lehetnek: a baráti társaságtól, az '(irodalmi) szalón'-tól, a szomszédosságon vagy az iskolán keresztül a piacig (beleértve akár az áru- és az értéktőzsdét is).

Egy bizonyos nem-eredendő közösség számára elérhető többlet-felkészültség elérhetősége a közösség által saját tagjai vagy ezek csoportjai számára korlátozható. Vagyis azon túl, hogy nincs korlátozás; lehet, hogy a közösség egy csoportja vagy egy tagja számára adott esetben csak kevesebb érhető el a lehetséges többlet-felkészültségből például az adott tagnak vagy csoportnak a közösségben elfoglalt helyével összefüggésben. Lehetséges az is, hogy egy bizonyos felkészültség eleve olyan, ami csak a közösség egy része számára elérhető.

Ezek a korlátozások lehetségesek a többlet-felkészültség tartalma szerint is. Ezen korlátozások alakítják ki azt a nyilvánosságot, illetőleg ennek a nyilvánosságnak azt a szerkezetét, ami adott esetben jellemzi az adott nem-eredendő közösséget.

Azon tény értelmében, hogy lehet a nyilvánosság szerkezetéről beszélni, nyilvánvaló, hogy az adott nem-eredendő közösség egy csoportja számára nem-elérhető felkészültségek voltaképpen számukra 'láthatatlanok' és így 'optikai csalódások' forrásai lehetnek.

Egy adott nem-eredendő közösség többlet-felkészültségébe involválódott ágens, mint az adott többlet-felkészültséget fenntartó és (közös) problémamegoldásra használó (kommunikatív) közösség tagja egy adott problémahelyzetben használhat ebből a felkészültségből többet vagy kevesebbet.

Ha a (kommunikatív) közösség korlátozza valamely tagjának vagy csoportjának felkészültségét, akkor korlátozott lesz problémafelismerése, de legalábbis problémamegoldása, ennek minden következményével együtt, illetőleg előfordulhat, hogy a nyilvánosság korlátozottsága folytán csak kevesebbet képes használni, mint használhatna a teljes nyilvánosság mellett. Következésképpen az adott problémahelyzet egy adott problémamegoldó ágens számára lehet szimbolikusan sűrűbb vagy kevésbé sűrű, illetőleg tekinthető sűrűbbnek vagy kevésbé sűrűnek.

(S3.4.2) A problémamegoldáshoz a nem-eredendő közösségekben elérhető többlet-felkészültségben (egyáltalán nem elszakítva az adott ágens-típusra jellemző 'eredendő' felkészültségtől) egymást részben vagy teljesen átfedő tematikus mezők különböztethetők meg. Más szavakkal: részben vagy teljesen azonos horizontok (azaz az egyes problémamegoldó ágensek számára részben vagy teljesen azonos perspektívák együttese, illetőleg a problémamegoldás szempontjából részben vagy teljesen azonos releváns felkészültségek) tárhatók fel, így a *kultúra(k)*, a *jog(ok)*, az *ideológiá(k)*, a *vallás(ok)*, a *tudomány(ok)*, a *gazdaság(ok)* és még néhány más. Ezek a tudások (felkészültségek) voltaképpen a nem-eredendő közösségek konstitúciójában (más szóval az ágensvilágok makrostruktúrákba – sajátos *rendszerekbe* – való egyesítésében, *integrációjában*), a kódokkal analóg módon (vagy másként fogalmazva: *kódként*) működnek.

A nem-eredendő közösségek konstitúciója mellett *reguláció*juk is hasonló módon történik a közösségi többlet-felkészültségek segítségével. Ezen preferenciák érvényesítése vagy szabályokkal (illetőleg – jogi értelemben – törvényekkel), vagy individuálisan reguláló aktusokkal történhet (utasításokkal, azaz tiltásokkal vagy tőrésekkel vagy támogatásokkal).

A "kód" terminus voltaképpen valamely szokásos kommunikációs megoldásra vonatkozó hogyan típusú tudások összességét kategorizálja. Ezek a hogyan típusú tudások végeredményben a konstrukcióra, a spektációra, a konstitúcióra, illetőleg a legitimitációra és a prezentációra vonatkozó szabályok összességei, amelyek egyes megoldás-típusok esetében csak egymással összefüggő szabályrendszerként írhatók le. Ezek a hogyan típusú tudáselemek részben *konstitutív*, részben pedig *regulatív* szabályokként koncipiálhatók.

Az adott közösség számára elegendően nyilvános kódok – szociológiai értelemben – az adott közösség intézményeinek számítanak (de – természetesen – jogi értelemben ezek nem azok).

(S3.4.3) A diszkusszióban érvényesülő perspektívából a kommunikatív állapotnak látszik. Ellentétben azokkal a jól ismert felfogásokkal (mint például a *tranzaktív*val, amely az információ átadásban látja a kommunikatív lényegét vagy az *interaktív*val, amely viszont a kommunikatívot a résztvevő ágensek közös és eredményes erőfeszítésében látja), amelyek aktusként (vagy akcióként, vagy tevékenységként, vagy éppen eseményként) tekintenek rá Ezen felfogások perspektívája kétségkívül különbözik a participációs felfogásától. Ezek ugyanis a participációs felfogás szempontjából tekintve rájuk *a problémamegoldásra való felkészültség változásának vagy éppen változtatásának perspektívájából* tekintenek a kommunikatívra s ezért látják a kommunikatív lényegét valamiféle változásban. Maga a perspektíva, természetesen, nem utasítható el, mint inadekvát: éppen ellenkezőleg. Segítségével a kommunikatívról roppan fontos dolgok mondhatók el. *Azt követően* (természetesen: logikai értelemben), hogy a kommunikatívot elhelyeztük abban a kontextusban, amelyben magyarázó értékkel mutatható be (s nem csak deklaratívén, például "az ember társas lény" hangoztatásával), hogy mi az a kommunikatívban (és mikor), ami a világ semmilyen más szegmentumára nem redukálható, illetőleg mi az a kommunikatívban, ami miatt világértésünk egyik megkerülhetetlen kiindulópontjának tűnik fel.

Ennek a kiindulópontnak okán szükséges a problémamegoldáshoz elérhető felkészültséget, mint állapot látnunk, amely természetesen változhat. Az állapotváltozás változtatja a közösségeket: egyesek szétesnek, és újak jönnek létre, de lehet, hogy csupáncsak megváltoznak: átrendeződnek. Az állapotváltozás jelentheti azt is, hogy a korábbi állapot is fennmarad. Ez a közösségek és a közösség tagjai szempontjából éppen azt jelenti, hogy egy új jelenik meg: vagy a régebbi helyett, vagy mellette.

A problémamegoldáshoz elérhető felkészültség változása vagy az eredendő felkészültség-készlet változását jelenti, vagy a 'nem-eredendő'-ét, esetleg mindkettőt. A szimbolikusban bekövetkező változás voltaképpen valamely szimbolikus(ok) megszűnését vagy új(ak) létrejöttét jelenti. Ugyanígy más szignifikációk esetében is.

Kétségtelen, hogy felvethető az, van-e, s ha van: szükségképpen van-e szerkezete a változásoknak; felvethető a kérdés olyan formában is: lehet-e értékelni a változást? Vagyis felvethetők afféle kérdések, hogy *ez* a felkészültség-konfiguráció, avagy *amaz* sikeresebb-e a problémamegoldás szempontjából. Mindazonáltal ez a diszkusszió nem tekinti feladatának, hogy efféle kérdésekre reagáljon sem történetfilozófiai, sem kultúra-elméleti, sem pedig evolúció-elméleti szempontból.

(S4) Mindent egybevetve: a nem-eredendő közösségekben elérhető többlet-felkészültség is az adaptációhoz (vagyis a túléléshez, de még inkább az élethelyzet minőségének – legalább – fenntartásához) szükséges felkészültség része. A nem-eredendő közösségek (tagjai) adaptációs sikerének forrása éppen az igen komplex és változatos problémahelyzetekhez szükséges többlet-problémamegoldó-felkészültség.

Mindazonáltal a felkészültség növelésének lehetnek "eredendő" korlátai (például valamely élő ágens esetén mind a gének tároló képességében, mind pedig a memória aktuális hozzáférésében), vagyis ezen közösségeknek, illetőleg tagjaiknak sikerességéhez (biológiai is) szükséges a

nem-eredendően (például nem-genetikusan) tárolt többlet-felkészültség. A többlet-felkészültség tárolását *kihelyezni* az ágensen 'kívülre' például a szimbolikus szignifikációk segítségével - éppen ezért igen jelentős lépés a sikeres adaptációban, hiszen miközben a külső tárolásnak nincsenek elvi korlátai, lehetővé teszi a *kreativitás* kollektív formáit mind az *invenció*, mind pedig az *innováció* értelmében.

Tény, hogy a szignifikáció különböző módjai, de mindenek előtt a szimbolikus eszközökkel történő problémamegoldások, nagyobb esélyt jelentenek az adaptáció sikere szempontjából másféle problémamegoldásokkal szemben, mert maga a problémamegoldás először ezen szignifikációkkal létrehozott és a jövőt anticipáló, vagyis predikcióra képes *modellekben* történet, ami a nem-modellező problémamegoldáshoz képest általában *gazdaságosabb*, *gyorsabb* és *komplexebb* megoldásokhoz vezethet.

Tehát, a szimbolikus és alternatívái, illetőleg a kommunikatív problémamegoldó ágens problémamegoldó kapacitását növelheti, s így sikerességéhez járul hozzá.

VARIA

THE TRANSCENDENTAL KNOWLEDGE AND THE PSYCHOLOGICAL SUBJECTIVITY: A REVISION OF KANTIAN HERITAGE

MAHMOUD KHATAMI*

RESUME. La connaissance transcendantale et la subjectivité psychologique: une révision de l'héritage kantien. D'après Kant, le transcendantal est purement formel. Pourtant, il nous a légué des analyses qui tendent à le penser d'une manière psychologique. La question qui est posée ici est si l'idée d'une subjectivité transcendantale est psychologique dans son essence – une question qui a soulevée des interprétations divergentes. Le but de cette étude st de résoudre ce problème dans le contexte de la tradition phénoménologique. En effet, la phénoménologie rencontre la même difficulté et elle choisit d'accentuer la pureté transcendantale dans un effort de rejeter le psychologisme.

1. The Transcendental Character of knowledge

Kantian theory of knowledge is characterized by the transcendental as opposed to the empirical; and he clearly expresses that "the distinction between the transcendental and the empirical belongs therefore only to the critique of knowledge." (Kant 1995, 96 A57) The term transcendental, however, does not in any way characterize pure knowledge, but describes instead the knowledge of the pure character of reflection on the nature, that is, the origin, the function and the role of the pure knowledge.

"What can be alone entitled transcendental is the knowledge that these representations are not of empirical origin, and the possibility they can yet relate the a priori to objects of experience." (ibid., 96, B81)

Meanwhile, the transcendental, even prior, can be defined by its relation to experience. This priority is a primary indication of the transcendental nature. Experience is our relation to phenomena, with sensibility as an intermediary. Its source lies in empirical intuition; for "the only intuition that is given a priori is that of the mere form of appearances, space and time.... But the matter of appearances, by which things are given, is in space and time, can only be represented in perception, and therefore a postriori." (ibid., 581, A720-B748) Hence experience always involves acknowledging a given which must be received by sensibility and which cannot be justified by reason. This given is the material element that Kant opposes to the formal element by assigning the latter to the transcendental knowledge. On this basis, he identifies the following two propositions: the material element is given, and the given is the material element. He does this because he substitutes the question 'What can be given?' for the question: 'What is given?' And he borrows the theme of his answer from Hume: only a sensible content, an empirical manifold, can be given. (Scheler 1954, 76-7) The transcendental, on the other hand, can only be formal and hence cannot be given. It belongs to the constituting activity of mind, never presenting itself as something constituted. Pure intuition is given, but, given as the form of intuition, it prefers nothing material. The objects one can construct in it are only possible objects. Therefore, we do not

* *Department of Philosophy, University of Tehran, Email: khatam@ut.ac.ir*

experience the real transcendental, for real experience is experience of an empirical given in empirical intuition. Pure intuition invokes a given only because it is already, if not empirical, at least sensible, and because sensibility is radically distinct from understanding. As a result, the kind of intuition that would furnish the transcendental in the manner of a Cartesian *intuitus* or a Husserlian *Wesenshuft* does not occur in Kant. The transcendental does not present itself as an item of knowledge. We are not forbidden to recognize it, but we recognize it as something proceeding from us which could not be given at the level of intuition. In this sense, the transcendental is always prior to experience; and this priority has above all a logical meaning: Prior to experience means independent of experience and not compromised by it. Thus while empirical propositions concerning the matter of phenomena are particular and contingent, propositions concerning their form are necessary and universal. It is contingent that cinnabar is red; but it is necessary that any one thing have a causal relation of existence to some other thing. Necessity has a primarily logical meaning; it is defined as that whose contrary is contradictory: the impossible is the unthinkable.

If the transcendental is prior to experience and if its validity does not depend on experience, it is still not without some relation to it, because the transcendental grounds the empirical. To ground is to render possible, not in the order of fact, but in the order of reasons. It is not to cause or provoke, but to justify or authorize. If an object is grounded, the acting subject is too: we say that we have sufficient grounds for believing that. In this sense, a "ground" or "fundament" differs from a merely objective "foundation": it can be employed in reference to a subject. To ground is to make something valuable for a subject. (Heidegger 1957, 207-9) Since Kant defines the subject principally in terms of reason, to ground is for him to elevate to intellectuality. To render experience possible is to confer meaning on it: the possibility of being meaningful for a subject, in the sense in which Husserl says that the world as correlate is "meaningful" for transcendental subjectivity. Here the presuppositions of Kant's thought come together: this meaning cannot directly belong to experience, which only furnishes a manifold. It must come from the subject who determines objects as phenomena by structuring this manifold:

"The intellectualist philosopher could not endure to think of the form as preceding the things themselves and determining their possibility..., so far as the matter (or the things themselves which appear) from serving as the [ground] . . . that on the contrary its own possibility presupposes a formal intuition (time and space) as antecedently given." (Kant 1995, 280, A267-B323)

But sensibility is not the only source of the transcendental. The fundament must also be intellectual: for experience to have a meaning it is not enough that a manifold be simply given in accordance with the subjective structure of sensibility. It must also be unified. Included in the principle of meaning, that is, the principle of the objectivity of the object--is the unity required by the "I think": "the necessary unity of consciousness, and therefore also of the synthesis of the manifold." (ibid., 137, A109) The norms of intellectuality under which the manifold must be subsumed to render experience possible express the modes of unification of the manifold. Moreover, so close is the link between intuition and concept (Heidegger 1962) that these modes of articulating the manifold also structure temporality, as indicated by Kant in his chapter on the schematism of the pure concepts of understanding. The form that grounds experience, which Kant sometimes calls "the objective form of experience in general," (ibid., 239, A220) is therefore both sensible and intellectual as a result of the finitude of a knowledge selected to sensible intuition. In every case, this form *is* transcendental because it is the condition for the possibility of the pure knowledge. Presupposed its reality and grounded by the transcendental, this possibility is an intentional possibility and not a merely logical

one; it is a possibility of or a possibility for. The categories do not possess a purely logical value; they are not limited to expressing the form of thought analytically. They "refer to the possibility, actuality, or necessity of things." (ibid., 239, B267) In other words, "Only through the fact that these concepts express the relations of perceptions in every experience, do we know their objective reality, that is, their transcendental truth." (ibid., 241, B269)

Consequently, if the transcendental grounds the empirical, it aims at or intends the latter. Kant tries to present the transcendental in such a role and to delineate its limits. All that the understanding draws from itself without borrowing from experience is useful only when finally employed in experience. Experience is the field in which the transcendental fulfils; even one cannot make a transcendent use of the transcendental, and in this sense it remains pure. But in considering the transcendental in its activity it ceases to be isolated: pure knowledge; it always appears as immanent in empirical consciousness and as bound up with psychological subjectivity, but how then to distinguish between or unite the transcendental and the psychological ?

2. Purity and Psychological Subjectivity

In order to establish simultaneously the nature and function of the transcendental, Kant prefers a reflective analysis which makes the transcendental subject appear and analysis which tends to psychologize the transcendental. The reflective analysis basing itself on synthetic judgements, shows that "the highest principle of all synthetic judgements is therefore this: every object stands under the necessary conditions of the synthetic unity of the manifold intuition in a possible experience."(ibid., 194, A158) These conditions make the transcendental subjectivity appear. The medium of synthetic judgements is the "whole in which all our representations contained," that is, inner sense, whose transcendental form is time. And the unity required in judgement rests on the unity of apperception. This unity, which tends to emphasize the "I" of the "I think," is, at least in the second edition of *Critique*, the keystone of the Kantian system. But we find even in the first edition that all empirical consciousness has a necessary relation to transcendental consciousness "namely, the consciousness of myself as original apperception." (ibid., 142, note a) For, we are conscious "of the complete identity of the self in respect of all representations which can ever belong to our knowledge." (ibid., 141, A116) It is therefore an absolutely primary principle, that the various empirical consciousnesses must be linked to one unique consciousness of self. This consciousness is the simple representation: "I." Kant adds:

"Whether this representation is clear (empirical consciousness) or obscure, or even whether it ever actually occurs, does not here concern us. But the possibility of the logical form of all knowledge is necessarily conditioned by relation to this apperception *as a faculty*."(ibid., 142, note a)

Nevertheless, this "faculty" does further enlighten us concerning the nature of subjectivity. Above all, it permits us to discern in the "I think," "this spontaneity" by means of which I can "entitle myself an intelligence" (ibid., 169, note a), the act of understanding: "the unity of apperception in relation to the synthesis of imagination is the understanding." (ibid., 143, A119) From this point, the understanding will become an element in a system, one faculty among others, and the idea of structure of subjectivity will thus be introduced. For if the "I think," insofar as it is an "I can," is active, its activity must be described; and this activity is precisely the exercise of the transcendental's function. Yet such an enterprise cannot be easily accomplished. For the unity of apperception has been found to be a formal and non-constitutive

principles. Kant seems to identify possibility and capability, formal unity of representations and spontaneity of intelligence, by saying that "the possibility of the logical form of all knowledge is necessarily conditioned by its relation to this apperception as faculty." The difficulty appears to be that apperception is sometimes invoked as an absolutely primary principle and sometimes as one of the "three subjective sources of knowledge" (ibid., 141, A115) along with the senses and imagination, the latter being identifiable with the understanding. The same difficulty viewed from another angle culminates in the analysis of the relation of imagination to apperception--an analysis in which the two editions of *Critique* disagree as to the exact relation of the productive synthesis of imagination to synthetic unity as such. Kant writes:

"The principle of the necessary unity of pure (productive) synthesis of imagination is the ground of the possibility of all knowledge, especially of experience." (ibid., 143, A118)

Referring to this, Heidegger comments that in the first edition "Kant, in characteristic fashion, hesitates to determine with precision the structural relations which link [this] unity to the unifying synthesis.... But he confidently asserts that transcendental apperception presupposes the synthesis." (Heidegger 1962, 84)

By contrast, the second edition, in refusing to dismember the 'I think' or to emasculate formal knowledge, reduces imagination to understanding:

"The understanding, under the title of a transcendental synthesis of imagination, performs this act upon the passive subject, whose faculty it is, and we are therefore justified in saying that inner sense is affected thereby." (Kant 1995, 166, B153-54)

At the same time, the second edition subordinates sensibility to understanding: the understanding determining the inner sense which "contains the mere form of intuition, but without combination of the manifold in it." (ibid., B154) This hesitancy regarding the primacy of the imagination is rich with meaning, as Heidegger has seen. For our present purpose, it signifies that the 'I think' appears both as a principle and as an agent. Meanwhile, this hesitation results from the ambiguity of the transcendental element, for it can be understood both as the result of a formal analysis of the conditions of possibility and as the instrument of a real activity. In the first case, the *cogito* is a supreme requirement; in the second case, it serves as the locus for a constitutive activity.

However, if the transcendental is a condition of knowledge, it is essential to apply the condition and in this context, subsumption is inevitably constitution in the non-ontological sense to which Kant limits himself. This is why Kant must juxtapose the reflective analysis which discovers apperception as an inescapable requirement and phenomenological, more precisely, noetic, analysis which describes the transcendental activity as putting the transcendental into operation. The site for this activity, the seat of the "transcendental acts" is *das Gemut*, that is, the mind insofar as it contains a structure and can operate concretely. Thus knowledge is the product of the mind, the three sources of knowledge are its organs, and the three syntheses by which the objectivity of the object is elaborated are its operations. Through these structures, the subject takes on shape. No longer is the opposition only between a form and a matter; it is between the subject and the object. The forms of objectivity such as "the objective forms of our mode of intuition"--are also the structures of our "subjective constitution." Subjectivity is not only determining, but determined; it is a human subjectivity, or at least, assignable to "all finite, thinking beings." (ibid, 90, B72) the fundamental question becomes. Therefore, the transcendental seems to designate both a formal condition of

experience and a condition issuing from the subjective nature of the mind, a law which the mind imposes on nature because it is assigned to its own nature. It expresses the nature of the subject. For example, if there is a principle which "holds a priori and may be called the transcendental principle of the unity of all that is manifold in our representations," (ibid., 142, A116) this is because there is "a common function of the mind which combines that manifold in one representation." (ibid., 137, A109) The mind "is conscious of the identity of this function" by which it conceives "its identity in the manifoldness of its representations." (ibid., 137, A108) Therefore, the transcendental is rooted in a function of the mind. Similarly, time may appear as a transcendental form of sensibility because "the mind distinguishes . . . time in the sequence of one impression upon another" (ibid., 131, A 99) and because the mind has a certain fashion of arranging its representations, being "affected through its own activity (namely, through the positing of its representation) and so is affected by itself." (ibid., 87, B67) Thus it is as if receptivity were a result of activity, as if time were engendered by consciousness. Similarly, space may be referred to the activity of the mind; space is the very movement of consciousness towards something; it is thus the possibility of displaying, discriminating, pluralizing any impression whatsoever. Then, the transcendental seen by Kant as pure knowledge conditions empirical knowledge, but it is the knowledge of a rule, and this rule is the expression of a method--i.e., of an activity manifested by the mind through its structure.

The transcendental is, therefore, a character impressed on what is known by the action of knowledge, the reflection in the object of the transcendental acts of the subject. Kant is justified in deducing categories from the logical form of judgements, since judgements are already "acts of the understanding" whose logical functions "yield an exhaustive inventory of its powers." (ibid., 113, A79)

It is, however, objected that the movement from the categories to the principles is illusory, because the categories imply a subjective and psychological interpretation of consciousness: so, the bearers of the transcendental in the Kantian system--space; time, and the categories-- must be conceived as methods, not as norms of the mind. (Cohen 1954, 584) The transcendental results from the subject's nature which is given before experience and which orders experience. In particular, the theory of the transcendental deduction is dependent upon the human duality of receptivity and spontaneity, the duality of a sensibility and an understanding unified by the imagination.

But independently of the orientation the transcendental carries on, such an implicitly analysis of the constitution of objectivity forces Kant into a dilemma that will reappear in post-Kantian thought. This dilemma stems from the necessity of distinguishing the transcendental from the psychological factor in the subject. With Kant, the difficulty assumes a precise form. If the mind whose acts constitute experience as objective represents a subject already concrete in the sense that it already has a structure manifested by the transcendental it possesses, what will be the status of this subject? Can it be constitutive if it is constituted?

Kant has posed the problem in such way that it ends in an insurmountable impasse. The subject of Kant's reflective analysis is in no way constituted: apperception is only a transcendental power, capable of exercising the function of unity. The self is only a "simple representation" concerning which "there is no even a question of reality": the "I" of the "I think" is not yet the first person of the verb. One cannot say that the transcendental related to it furnish it with a nature. A great part of Kant's analysis is conducted as if the "I think" were only formal and impersonal, and even non temporal, for "the subject, in which the representation

of time has its original ground, cannot thereby determine its own existence in time." (Kant, 377, B422) In brief, it is as if the *cogito* were a *cogitatum est*. The transcendental consciousness can only be self-consciousness, not self-knowledge, as Kant expressly says:

"The Consciousness of self is thus far from being a knowledge of self" (ibid., 169, B158).

The knower cannot be known because that which is known is immediately reduced to the status of object. But consciousness is at least self-consciousness, that is, consciousness of a self. Here lies the obvious origin of the misunderstanding that troubles any rational psychology. If it is necessary to say that "I exist as an intelligence conscious merely of my power of synthesis," at least there is an I who exists--*i.e.*, possesses something more than the being of a mere logical condition. Existence could not serve here as the model category which would again submit the "I think" to the rules of objectivity. Kant strives to seize existence in the very act of thought; the 'I think' contains within itself the proposition "I exist". Although the self referred to here is still only a purely intellectual representation, "I think" is an empirical proposition because it expresses 'an indeterminate empirical intuition,' (ibid., 378, note a) which Kant calls elsewhere the "feeling of an existence"--that is, an intuition occurring before the moment when the categories determine it. Here existence is not yet a category. Thus nothing can be known in such a manner. The *sum* does not in any way constitute an internal, thematizable experience. The form of apperception inherent in all experience does not by itself constitute an experience. It remains the case, however, that the "I think" is assured of its existence, even in the face of other existences. For, in order to apply its activity, the "I think" needs a matter; it is equivalent to "I think something," as Kant's theorem of the refutation of idealism shows. Every exercise of apperception, since it is linked to an external intuition for the sake of determination, is therefore consciousness of my existence as mine; and the 'I' of "I exist" acquires its meaning and its existence simultaneously. Nevertheless, Kant refuses to naturalize the subject as energetically as, for example, Sartre, who makes a psychological reality out of self-consciousness.

Kant always maintains the distinction of the transcendental from the psychological. Although he does not explicitly situate *Gemut*, he certainly does not authorize its identification with the objective self of psychology, and the functions or faculties he discerns in it are strictly transcendental. For him, the transcendental duplicates the psychological without ever mingling in it. This is the case with imagination:

"Insofar as imagination is spontaneity, I sometimes also entitle it the productive imagination, whose synthesis is entirely subject to empirical laws, the laws namely of association." (ibid., 165, B152)

Similarly, there is a pure sensibility whose object is pure intuition, and which is merely sensibility viewed formally; for this formal sensibility, affection is self-affection and intuition being here "nothing but the mode in which the mind is affected through its own activity". And there is an empirical sensibility that has "sensation in general [for] its matter." (ibid., 82, A42) Finally, the same duality is found in the understanding. Thus Kant speaks of a pure understanding:

"The unity of apperception in relation to the synthesis of imagination is the understanding; and this same unity, with reference to the transcendental synthesis of the imagination [is] the pure understanding." (ibid., 143, A119)

The categories reside in this pure understanding. If Kant does not explicitly oppose an empirical understanding to it, this is because the understanding as such is always the

unity of apperception. But when the understanding is related to the empirical synthesis of the reproductive imagination, and therefore to a sensible matter, it may be termed empirical:

"The empirical activity of knowledge in man must therefore contain an understanding which relates to all objects of the senses." (ibid.)

Hence the transcendental element in man acts as a "formal principle," (ibid.) while the psychological element performs.

Kant's second analysis, which is juxtaposed with the reflective analysis, describes the operation of subjectivity in its constitutive power. Yet it tends to psychologize the subject transcendentalized by reflective analysis, which does not consider the transcendental in its actual functioning, but only in its role as a principle. Between these two possibilities offered by Kant, his successors have as a whole adopted the second. They have developed the theme of a transcendental philosophy and outdone themselves in trying to purify the transcendental and cleanse it of any taint of psychologism. Hence they have stressed the difficulties of a theory of subjectivity. Fichte restores a psychological interpretation here. (Cohen, 1954) For Fichte, the transcendental signifies self-consciousness in all of its: psychological extensibility. The real problem is an epistemological problem, the problem of the constitution of the rules of scientific experience, and metaphysics exists only to serve epistemology. Consciousness, like self-consciousness, derives its meaning from the knowledge it must promote, and its analysis is related to its place in the system of sciences. The supreme principle is always the principle of the possibility of experience; and the unity of apperception, far from being a subjective and personal unity serving as a psychological foundation, signifies the unity of the object of possible experience. This is why the categories, even though deduced from the table of judgements, are understood only in terms of the principles which apply them, thus making the possibility of knowledge explicit. Self-consciousness is understood only through consciousness of the object; consciousness contains the means to a necessary and universal knowledge--only by virtue of its necessary relation to this knowledge. Consciousness of the object is therefore the "supreme principle," the only one which can be unconditional. "what makes the supreme principle possible? Nothing other than itself. There is no court of appeal above the supreme principle; there exists no necessity above thought." (Cohen 1954, 139) This implies that consciousness, interpreted as the principle of the possibility of experience, have to be real and thus impersonal: it is real as a principle or a systematic method, not as a fact. In this way transcendental philosophy is to be distinguished from positivism. The transcendental method does not and cannot presuppose science as a fact since it moves from the question of reality to that of possibility. The transcendental quest is established in the universe of the possible because it returns to the sources of knowledge.

The transcendental designates a condition of possibility having two interpretations in no way incompatible with each other. Either it is a logical possibility which concerns the real in the form of thoughts already formulated, that is, as a science previously established: this is why Kant starts by accepting the existence of a pure science for its meaning; or the possibility is a power that acts by appealing to a reality which is the very activity of the mind: this is why Kant describes the action of *Gemut*. By converting the transcendental into the ontological, Heidegger will identify the possible and its silent force with Being. In either case, the possible evokes the real, the double reality of a thought already thought out and of a thought caught in the act of being thought through. The passage from the real to the possible--from knowledge to the sources of knowledge--does not warrant a denial of the dual reality of constituted knowledge and of a constituting subject. In other words, the "I think"

is the unity of consciousness and not the consciousness of a unity; its being is that of a formal condition, not that of a material reality. It founds the reality of experience, but it is not founded upon the experience of a reality. As supreme and unconditioned principle, it is an absolute possibility related to every reality without being subordinated to any particular one: Transcendental apperception is apperception considered as a transcendental condition and not as the transcendent state of a personal consciousness whose relation to experience is absolutely immediate.

3. The Phenomenological Approach to the Transcendental: Purity and Psychology

Phenomenology encounters the same difficulty concerning the degree the noetic correlate of the noema is a pure act, and phenomenology is still at risk of being psychology. To solve this difficulty, phenomenologists deepen the transcendental purity, and make same effort as Kant did to distinguish the transcendental from the psychological to avoid psychologism. In fact, the whole phenomenological movement is unanimous in denouncing psychologism. But this condemnation can have two different senses, discernible already in Husserl, but especially evident in his disciples. In the first sense it does not necessarily imply the irreducibility of the transcendental subject that is demanded in the second sense: to condemn psychologism is merely to condemn a psychological doctrine which, in misunderstanding the being of consciousness, reduces its acts to states or facts.

Sartre's criticism of the notion of "psyche" is an example. To the ego as a phenomenon he opposes the for-itself as consciousness (of) object and (of) self; he does not oppose the ego to a transcendental consciousness which is anonymous and free of all existential predicates. Sartre moved further away from Husserl. He refuses to characterize the for-itself as an impersonal contemplation. Instead, it assigns to the for-itself "a fundamental selfhood" and specifies that consciousness, from the moment that it appears and throughout the pure, nihilating movement of reflection, personalizes itself: "what confers personal existence on a being is not the possession of an ego, which is only the sign of personality, but the fact of existing for oneself as presence to oneself." (Sartre 1995, 103) We can see from such a statement that this theory of consciousness does not impugn all psychology: rather than a transcendental philosophy, it initiates the phenomenological psychology. This psychology grants consciousness its role without identifying it with the psyche.

Another phenomenologist, Merleau-Ponty, tends even further to identify phenomenology (at least genetic phenomenology) with a reflection on perception and to pursue this reflection as if it were itself a kind of psychology. Here phenomenology willingly admits to being psychological, though psychologism and the introspective method are disavowed. In his own way, Merleau-Ponty repeats Brentano's distinction between the kind of observation that objectifies psychological realities and the internal perception that, always adequate to its object, seizes the experienced in an act of self-coincidence. Far from justifying psychologism, the psychological thus defined includes the transcendental. The psychological and the transcendental are even identified in the notion of existence, since the transcendental for Merleau-Ponty is the body as body-subject and as being-in-the-world; and it is the critique of psychologism that allows the delineation of this notion.

Thus phenomenology is psychology in a certain sense: it is both a descriptive and a transcendental psychology, and in this manner it furnishes answer to the problem of the identity of the empirical and the transcendental selves. Constitutive activity does not consist in imposing a form on matter, in subsuming an intuition under a concept, or in ordering an event according to a rule. Constitutive activity consists in grasping a meaning, offered in a

concrete form having the status of objectivity only because it also signifies the vital pact linking subject and object. Hence constitutive activity does not belong to a formal object, but is the expression of this concrete form; it belongs to a being in the world. The constitutive is constituting only because it is at the same time constituted. It is not only a movement of transcendence toward the world; it is immanent in the world. Its finitude does not reside in its transcendence alone, that is, in the necessity, assigned to it by receptivity, of being project and expectation; it resides above all in its embodiment and temporality: reflections on experience are themselves inserted into it. If transcendence is temporalization (Heidegger 1995, 401-18) this temporalization implies temporality, and temporality in turn involves embodiment.

The condemnation of psychologism has a second sense: it may also signify a refusal on the part of phenomenology to compromise with any and all psychology in the desire to preserve the purity of the transcendental. With Husserl, this attitude is seen in the logical and epistemological character of his early work: here any reference to the psychological is felt to alter the purity of the essence and obscure *Wesensschau*. If evidence determines truth by being the basic more of intentionality, that is, evidence understood as the presence of an essence, this is because evidence is not a "psychological index"; (Husserl 1958, 400) it is independent of the subjective stream of representations or psychological conditions of its appearance. Thus the notion of evidence as the privileged moment of the constitutive act invites us to reconsider the problem of constitution and the transcendental subject. Now the interpretation of constitution suggested by a phenomenological psychology can be challenged and even abandoned for the more radical interpretation belonging to a transcendental idealism that frees subjectivity from all connection with the empirical ego and reproaches Kant for having located the "I think" at the level of the world.

This interpretation still found its most systematic expression with Fink who observes that constitution is often clarified by the notion of intentionality. But one must surpass the psychological conception of intentionality against which Husserl defines subjectivity as regional consciousness and its relation to the object as intramundane. In this view, intentionality is only a property of consciousness viewed as given and not as giving. Even when defined by the correlation of noesis and noema, it retains a certain psychological immanence, for the noema can still be conceived psychologically. The noema endows the subject's intentional acts with a meaning of *Erlebnis* which is "distinct from the being to which it is related" (Fink 1933, 364) and announces itself by this meaning as the term of an indefinite approximation, achieved through fulfilling identifications. For Fink, the transcendental noema is "the thing itself" or better, "the meant itself," which is no longer the correlate of a psychological act, but a value for transcendental subjectivity. Fink discusses this difficult theory in a later article. (Fink 1939, 226-70) There he again uses the language of intentional analysis in taking over the notion of operative intentionality from Husserl; he opposes this to an intentionality already given, and defines it as "the living function of a consciousness that bestows meaning," or as "the living creation of meaning." This definition precedes that given by Merleau-Ponty for whom the operative intentionality manifests our being in the world by representing "our relation to the world such as it expresses itself indefatigably in us, . . . and such as philosophy can only place under our regard." (Merleau-Ponty, 1995, xviii) But Fink later considers the transcendental intentionality as "productive and creative." This productivity is no longer a creation of meanings but a fundamental bestowal of it, and even a creation of the world, since the noema is here transcendent, and since "the real theme of phenomenology is the becoming of the world through the constitution of transcendental

subjectivity." (Fink 1933, 370) It provides the transcendental subjectivity with *an intuitis originarius* in Kant's sense: with a mode of intuition "such as can itself give us the existence of its object," (Kant 1995, 90, B72) and not simply the form of objectivity.

This last result is due to the phenomenological reduction which was unknown to Kant. Kant remains in the natural attitude, posing only the mundane problem of the possibility of knowledge, and maintaining a mundane status for the "I think". The reduction deepens the Kantian quest; it represents a movement of transcendence that loses the world, only to recover it later as an absolute. The belief in the world that is the essence and general thesis of the natural attitude finds itself bracketed. Yet to bracket is also to accentuate; the belief does not disappear but instead reappears in all its purity as an enigma: thus it is unsurpassable. Human being is surpassed insofar as this belief, experienced unconsciously, defines him and at the same time turns him into a kind of object, since he is himself included in the world he intends. Far from being the suppression of the belief in the world, the reduction brackets it "in the believing human"; as a result, there appears "the true subject of belief, the transcendental ego for whom the world is a *universum* of transcendental value." (Fink 1933, 351) The reduction therefore implies an extreme effort on man's part to "conquer himself"--yet an effort that is always unmotivated, because philosophy is gratuitous. This effort leads to the discovery of "the life of transcendental belief," *stromendes Aktleben*--that is transcendental subjectivity. It is this leap to absolute that radically distinguishes the Kantian quest for the being-for-us of beings from the phenomenological search: for the being-for-transcendental subjectivity of the world. In other words, a distinction is drawn between epistemological constitution, which always possesses a moment of receptivity, and ontological constitution, which is total spontaneity.

However, the problematic of the transcendental subjectivity still remains. It can no longer be understood in relation to the human self, which is an ontic phenomenon:

"The specific character of the transcendental ego cannot be understood as being based on the individuality of the human I." (Fink 1933, 367)

The transcendental ego is no longer the Kantian "I think," which is only the form of unity of the mundane 'I,' and which is merely situated in the world instead of at its origin. The Kantian problem concerning the identity of the known and the knowing selves is thus complicated, instead of being solved. It is complicated first of all by the dawning awareness of the problem of the other, and by the development of the transcendental egology into a monadology: Fink affirms that "the transcendental whole of the monads is not the ultimate concept of absolute subjectivity." (ibid., 368) Then, the problem of self-identity is further complicated by the introduction of a third ego side by side with the human ego and the transcendental ego: the theoretical spectator operating the reduction who, in thematizing the belief which founds the world, prevents himself from participating in it by stationing himself outside the world. The theoretical spectator escapes from a belief in the natural world, and by this move breaks free from the truly concrete life of the transcendental subject, his reflections still form part of life. Though a disinterested spectator, he is not a pure spectator; there is no unimpregnable position where he can avoid the risk of being compromised by the world or of compromising in turn the purity of the transcendental ego. This third ego risks reviving the third man argument: the threat of an infinite regression from subject to object. Thus the problem of the unity of the subject in view of the plurality of the ego remains intact; Fink scarcely resolves it by saying that "the phenomenological reduction...transcends the

indissoluble unity of the human ego, dividing it and yet reassembling it in a higher unity." (ibid., 357)

Therefore, it is at the price of encountering the most serious difficulties that phenomenology carries the distinction between the psychological and the transcendental to a point beyond even Kant's demands. Yet this distinction is one of the most characteristic features of contemporary phenomenology that, wishing to be transcendental by condemning psychologism, creates still more difficulties.

Even with Heidegger whose reflection involves the movement of the transcendental element from the epistemological to the ontological sphere, the problem still remains crucial. He speaks of "transcendence," but in such a way that it is no longer exactly clear who does the transcending or what constitutive subjectivity means. (Heidegger 1995, 401ff) This movement is initiated by meditating on the ground, where the transcendental possibility of the intentional relation becomes a problem. It appears that this relation is only possible by means of transcendence, the movement by which *Dasein* projects the bases of a world while feeling itself possessed by this world: *Dasein* is both source and passion. Transcendence is therefore not the attribute of a transcendental subjectivity, and it would seem that Heidegger has not effected the phenomenological reduction. But the problem is not so simple as this. Transcendence is also a kind of motivation. On the one hand, it can be motivation only if it is itself capable of ontological truth--of what Kant called knowledge *a priori*, that is, if Being is revealed to it sufficiently to allow the question "why?"; on the other hand, it can be motivation by virtue of the freedom in which it originates. But transcendence here represents an abyss. Later Heidegger says that motivation and freedom both involve a reference to Being; motivation implies an unveiling of Being, and freedom an initiative on Being's part. Freedom is not complete in man, and on this condition it is identified with transcendence, since it is the act of Being in man--the act by which Being calls to man in order to be revealed. There is a hierarchy of concepts here: the transcendental, far from being a storehouse of *a priori* knowledge, and still less a group of psychological faculties, has meaning only through transcendence in the phenomenological sense, the intentionality of meaning-giving consciousness. This transcendence, in turn, has meaning only through transcendence in the ontological sense. The relation of man to Being that defines intentionality is the effect in man of the relation of Being to man that defines truth; for man is capable of truth only because Being is light and because it obliges man to remain in this light. For man, freedom is project only insofar as it is at the same time submission: freedom is essentially finite. The finitude of *Dasein* and therefore of transcendence considered as the essence of *Dasein*, is the counterpart of the infinitude of Being. By this manner, Heidegger interprets Kant to render this finitude explicit in terms of the conjunction of receptivity and spontaneity. Meanwhile, the theme of purity in Heidegger is distinguished from the purity of the abstract that Husserl opposes to the psychological concrete *in* an ambiguous fashion, even in *Ideas* (Fink 1933., 362), and allows the transcendental to be assigned finally to being. For Heidegger is much less preoccupied than Kant with discovering and tabulating to provide a content for pure knowledge is to risk sullyng its purity. Thus, though he has shown that man's commerce with beings requires a pre-conception of Being, instead of elucidating this pre-conception or showing its historical modalities, he prefers to define it as the truth that is the ground of all truth and to identify it with Being. The transcendental becomes the manifestation in man of the movement by which Being is revealed and, in being revealed, is constituted as time. It therefore expresses the finitude of man, the central theme of Heidegger's existential

analytic. (Heidegger 1962) This theme possesses undeniable theological echoes--not because the finitude of the creature is measured by the infinity of the creator, but because a) this finitude is the fact of Being in man, b) Being as transcendence achieves in man the act of transcending, and c.) man with his future is only the instrument or the witness of an adventure of Being. Nevertheless, Heidegger releases phenomenology from being psychology by eluding the problem of subsumption. He has extended the limits of the transcendental to the point of identifying it with Being; hence he has excluded the possibility of a transcendental deduction and cannot return from the ontological to the ontic. He can no longer consider the problems posed by the subject-object relation: the subject has somehow evaporated into Being; being-in-the-world no longer suffices to define *Dasein*, for, by an inflation of meaning, the world has come to signify Being. And at the same time the object has lost the objectivity which transcendental reflection proposed to found. Objectification can no longer be understood as the activity of constitutive subject; the relation of truth to truths, of pure knowledge to empirical knowledge, is blurred. Heidegger underlines the theme of finitude in Kant. This is one of the keys to the Kantian system and the only means of avoiding the difficulties in which Husserl is involved. However, Heidegger's interpretation of finitude is ontological whereas Kant's is epistemological. Kant clarifies the nature of finitude by firmly maintaining the duality of mind and world: he avoids defining in idealistic terms the immanence of mind in the world. Since concepts without intuitions are empty, the transcendental gains meaning only in the empirical. Form does not reduce content, and synthetic judgement requires the mediation of intuition. Furthermore, if the mind makes the world appear, the world is precisely that which is not mind and does not proceed from it. The famous distinction of phenomenon from noumenon confirms this: the thing in itself is above all the affirmation of the in-itself, the upholding of dualism, the assurance that the object is exterior and that sensibility is receptive. The thing in itself is therefore the affirmation of finitude, not only because transcendence is privation, as Heidegger says, but also because that towards which it transcends is something definite. The affirmation of the in-itself is both the refusal of idealism (against Husserl) and monism (against Hegel). Moreover, Kant makes the mind finite by giving it a nature. In order to manifest the receptivity of knowledge required by dualism, he combines sensibility and understanding in the mind, as a result, the transcendental is characterized and expressed through the forms of receptivity as well as the rules of intelligibility. In doing this, he refuses to cut up the mind of the concrete subject and tends to confuse the "I think" and *das Gemut*, which, if untreatable by empirical psychology, cannot be the object of reflective psychology either.

Instead, Heidegger's ontological interpretation of the transcendental leads to a concrete subject and the ontological reflection by which he removes the transcendental knowledge and then dismisses the relation of subject and object, just because he thinks that this relation is ontic. Heidegger devalues the subject to the profit of Being and, underlining the theme of finitude in Kant, he ontologizes finitude and attributes to Being itself in order to avoid the psychological subjectivity and replace it with an ontological one. Although Heidegger is certainly right to rediscover the ontological reflection and the existential subjectivity, it remains however an open question whether this suffices to remove the psychological from subjectivity.

REFERENCES:

- Cohen H., (1954) *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler.
- Fink E., (1933) "Die Phenomenologische Philosophie E. Husserl," *Kantstudien*, XXXVIII.
- Fink E., (1939) "Der Problem der Phenomenologie Edmund Husserls," *Revue Internationale de Philosophie*, January no.
- Heidegger M., (1962) *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. J. S. Churchill, Bloomington: IUP.
- Hedegger M., (1995) *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell.
- Husserl E., (1958) *Ideas*, trans. W.B. Gibson, New York: Macmillan.
- Kant I., (1995) *Critique of Pure Reason*, trans. N.K. Smith, London: Macmillan.
- Merleau-Ponty M., (1995) *Phenomenology of Perception*, trans. collin Smith, London: Routledge and Kegan Paul.
- Sartre J. P., (1995) *Being and Nothingness*, trans. H.E. Barnes, New York: Philosophical Library.
- Scheler M., (1954) *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Bern: Franke.

SINNLICHE FELDER UND SERIALITÄT IN HUSSERLS KONSTITUTIONSTHEORIE

ION COPOERU

ABSTRACT. Sensory Fields and Seriality in Husserl's Theory of Constitution. In an different manner than the classical works of Sokolowski, Tugendhat and Schuhmann, who treated the Husserlian problematic of constitution as reality – subjectivity relation, this study tries to explain that relation in a pure immanent and formal way.

The constitution of the object as such presupposes a system of constitution, which, as a part of the system of "transcendental" phenomenology, takes explicitly into account the legality or typicality of the processes and requires their global articulation. Thus, in the first section, the study clarifies the relation between "analytics" and "transcendental" in the framework of the originary constitution.

In the second section, through a comparative analysis of the "field" and "flux", the most elementary structures of connectivity are exposed. Finally, a research upon the formal characters of a "series" in Husserl's doctrine of intentional modifications will be brought into discussion in order to clarify the role of the infinity in the Husserlian theory of constitution (Ideas I, § 151).

Die Problematik der Konstitution befand sich schon immer im Zentrum der Debatten, die Husserls Phänomenologie hervorgerufen hat, wobei es meistens um das Niveau der sinnlichen Daten und der dazugehörigen Synthesen ging. Sogar die großen Alternativen (Levinas, Merleau-Ponty, M. Henry) zur transzendentalen Phänomenologie Husserls finden ihren Anfang in deren Neuinterpretierung. Das Interesse für die phänomenologische Hyletik blieb folglich während der Jahre sehr hoch, in der Regel aber verbunden mit dem Versuch, den phänomenologischen Rahmen Husserlscher Prägung zu sprengen. Nur in jüngster Zeit konzentrierte sich dieses Interesse auf die Texte von Husserl in einem Versuch der Aufarbeitung und Neuwertung des Originalkonzepts des Gründers der Phänomenologie.

Im Unterschied zu den "klassischen" Werken Sokolowskis, Tugendhats und Schuhmanns¹, die die konstitutive Problematik auf der Stufe des weltlichen Verhältnisses Wirklichkeit–Subjektivität behandeln, werden wir versuchen, das Problem der ursprünglichen Konstitution im Rahmen einer rein immanenten Analyse zu behandeln. Deshalb werden wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf die primitivsten Strukturen der Konstitution richten, da das Ursprüngliche bei Husserl auf den elementarsten Stufen zum Primitivsten wird, wie einst Rickert bemerkte. Die vorliegende Forschung ist ein Versuch, die Wirkungsart der passiven Synthesen in der Konstituierung der Gegenständlichkeit besser zu verstehen. Sie bleibt aber

¹ Die Perspektiven, aus denen dieses Thema behandelt wird, bleiben auch weiterhin sowohl mannigfaltig als auch gegensätzlich. Robert Sokolowski verfolgte die Herausbildung des Konstitutionskonzeptes in jeder Etappe des Husserlschen Denkens, während seine neueren Studien die strukturellen Seiten der Phänomenologie Husserls hervorheben. Ernst Tugendhat behandelte die phänomenologische Konstitution aus einem Blickwinkel, der von der analytischen Philosophie geprägt ist, während Karl Schuhmann den dialektischen wählt.

nicht in diesem Rahmen gefangen; ganz im Gegenteil werden durch die Raum-Problematik Wege zu Themen wie Bedeutung, Noema und Gegenstand als solche eröffnet.

1. Die Problematik der Konstitution: zugleich analytisch und transzendental

Der Kern der phänomenologischen Theorie der Konstitution besteht darin, zu zeigen, wie das Bewusstsein als intentionales im Noema vom "Sinn" zum "Gegenstand als solchem" gelangt (*Ideen I*, § 131). Diese Theorie kann man Konstitution im engeren Sinn nennen. Im weiteren Sinn kann aber fast die ganze Husserlsche Phänomenologie Konstitution genannt werden, wie man Robert Sokolowskis Buch entnehmen kann. Es gibt viele Gründe, den Begriff der Konstitution zu erweitern: der "Sinn" als Einheit weist notwendigerweise zurück auf seine partielle Bestandteile und auf die betreffenden Bewusstseinsakte. Alle diese Gegenständlichkeiten werden erlebt oder anders gesprochen, in den Fluss des Lebens hineingestellt. Das Ethos der Husserlschen Phänomenologie besteht darin, das Streben vom lebendigen Ursprung zum Logos Schritt für Schritt zu verfolgen. Damit entdeckt er den Sinn (im Sinne der Richtung) des menschlichen Lebens: das Aufsteigen von Passivität nach Aktivität, der *Telos* einer absoluten Vernünftigkeit, im Sinne der Harmonie und rationalen Lebens als gutes und glückliches Leben.

Die Konstitution des Gegenstandes als solchen setzt ein ganzes System der Konstitution voraus, das ein Teil des Systems der transzendentalen Phänomenologie ist, und, als "transzendental", die Notwendigkeit und die Legalität oder Gesetzmäßigkeit der Prozesse garantiert. Es geht hier aber nicht nur um bloße Voraussetzungen, sondern um eine "globale Artikulation" oder "Architektur"², ohne die der Erfolg der Konstitution nicht möglich wäre. Diese ganze Problematik ist aber nur im Rahmen einer phänomenologischen Analytik der Wahrnehmung, Erinnerung, des Einbildens, Bewertens, Willens, der Handlung usw. zu verstehen. Deswegen soll man die Beziehung zwischen "Analytik" und "Transzendentalität" im Rahmen einer *ursprünglichen* Konstitution erklären. Anders gefragt: wann sind die Analysen echt transzendental und was bedeutet das?

Um diese Frage zu beantworten, beziehen wir uns auf einen Paragraph aus dem Text Nr. 29³ der Husserliana XV, der im Grunde der Konstitution der intersubjektiven Welt als für die "Konstitution sozialer Verbundenheit" vorgegebene gewidmet ist. Im Gegenteil zu der Perspektive der *Ideen I*, wo die Konstitution der Objektivität nur im Rahmen des "noematischen Satzes" diskutiert war, erweitert Husserl in den zwanziger und dreißiger Jahren seinen ehemaligen fast exklusiv strukturellen Standpunkt zu einem genetischen. Wie immer bei Husserl, "alles muss sich in der Analysis der fertigen Weltkonstitution, in der konstitutiven Rückfrage nach der Verflechtung der konstituierenden intentionalen Leistungen aufklären"⁴. Dieses Mal aber fängt er mit der Erklärung der "primordialen Unmittelbarkeit" an, in der das unmittelbarste wahrnehmende leibliche Tun und das mittelbare Tun des Handelns als

² Im Sinne von Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Éditions J. Millon, Grenoble, 2000.

³ Edmund Husserl, *Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft (Rede als Anrede und Aufnehmen der Rede) gegenüber der blossen Einfühlungsgemeinschaft (blosses Nebeneinander-Sein). Zur Phänomenologischen Anthropologie, zu Erfahrung (Doxa) und Praxis (13. April 1932 und vorher, Abschluss am 15. April 1932)*, in: Ed. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, den Haag, M. Nijhoff, *Husserliana*, Band XV (weiter zitiert als *Hua XV*), 1976, S. 461-479.

⁴ *Hua XV*, S. 470.

Grundlagen der Apperzeption der Anderen (und im Allgemein der Konstitution irgendwelcher Objektivität) betrachtet sind.

Diese sind konstitutive und gleichmäßig genetische Analysen, die aber noch nicht transzendental sind. Um Notwendigkeit und Legalität zu bekommen, das heißt um "transzendental" zu sein, sollen diese Analysen in ihrer Ursprünglichkeit angesehen werden, soll man eine Art "abstraktive Reduktion" operieren⁵. Wir befinden uns danach auf der Ebene der reinen "hyletischen Wandlungen"⁶, woraus ein Identisches herauskommt. Schon zwei Bemerkungen sind hier nötig: erstens, es geht um Wandlungen oder Modifikationen und nicht bloß um Daten wie in den empiristischen Theorien, und zweitens, die primitivste oder ursprünglichste Form der Gegenständlichkeit ist die der "identisch Unveränderten"⁷. Eine Dynamik befindet sich immer im Background der Genesis der Objektivität.

Weiter hängt das Feld der hyletischen Wandlungen von einem Ego als "ich kann" ab. Die Konstitution der Gegenständlichkeit ist auf der Korrelation von "Sein" und "Können" begründet. Die Veränderungen in dem Phänomen stehen in Korrelation mit meiner Fähigkeit oder mit meinem Willen, die Abwandlungen zu erwirken oder nicht. Mein eigener Leib steht so in der Mitte dieses Prozesses, und gerade in der einfachsten Form der "Bewegung". In der nächsten (ursprünglichsten) Sphäre haben wir mittels der Leiblichkeit die Setzung eines "Ausserleiblichen"⁸, das Husserl hier auch "φ-Phänomen" nennt. Dieses φ-Phänomen, als ursprüngliche phänomenale Form der Gegenständlichkeit, wird dann in meiner Primordialität zu einem Ding, das ergriffen, gehoben, getragen usw. wird. Wenn er außerhalb meiner Primordialität geht, wird es weiter ein der gemeinsamen Welt gehörendes Ding, das wahrgenommen, erinnert, erwartet, aber auch bewertet, handelt usw. ist. Er wird so ein vollständig noematischer Objekt, in dem das Gegenstand als solcher konstituiert ist⁹.

Ein anderes Beispiel, wo die transzendentalen Probleme gründlich als analytische Probleme gesehen sind, findet man in Ms. D IV 10. Hier spricht Husserl von der "Gesetzmäßigkeit der Typik" und der "Teleologie" im optischen Feld und fragt sich, "wie weit ist die optimale Struktur in der Bildertypik der visuellen Einzel- und Doppelfeldes ein Faktum, und wie weit hat sie apriorische Grundlagen, nämlich Wesensgründe"¹⁰. In den Klarheitsvariationen, für welche normalerweise eine Bewegung und ihr kinästhesisches Feld nötig sind, wird eine "teleologische Bedeutung" geboren. Im Allgemeinen bringt die Unklarheit am Rande des Feldes durch Fixation (wenn sie im Mitte des Feldes steht) eine Klarheitssteigerung mit, Minimum und Maximum decken sich gewissermaßen und dann wird ein Optimum als das wahrhaft Seiende konstituiert¹¹. "In der Gradualität der Abhebung wird etwas anfangen können, sich abzuheben, was früher nicht abgehoben wird,

⁵I. Copoeru, "Hétérogénéité et constitution du champ sensible singulier", in : *Studia Phaenomenologica*, vol. II, Nr. 3-4, Humanitas, 2002, p. 35.

⁶ *Hua XV*, S. 470.

⁷ *Hua XV*, S. 470.

⁸ *Hua XV*, 471.

⁹ siehe *Ideen I*, 4. Abschnitt.

¹⁰ Ms. D IV 10, 64a

¹¹ *Ibidem*.

und so dann weiter"¹². "Das Optimum ist also ein relatives Maximum des geübten Reizes, dem nun auch ein ‚Interesse‘, eine Zuwendung des Ich, folgen mag"¹³.

Der Gegenstand und im Allgemeinen die Welt haben für mich einen Seinssinn "aus meinen Leistungen verschiedener intentionalen Modifikationen und unter ständiger *Zusammenwirkung* aller dieser Modifikationen und unter ständiger Vergemeinschaftung mit mir selbst und den durch sie bewusst werdenden Anderen und aller darin *beschlossenen* Leistungen"¹⁴.

Diese Gesamtleistung, die endlich die Struktur und die Genesis der Gegenständlichkeit erklärt, setzt mehrere Prozesse voraus, die nicht genug erleuchtet wurden. Es werden weiter zwei solche Prozesse diskutiert: (1) die Heterogenität verschiedener sinnlicher Felder und (2) die Verendlichung möglicher unendlichen Modifikationen.

2. Die Heterogenität verschiedener sinnlichen Felder

Jede einfache Wahrnehmung des Gegenstandes erfordert, daß die Wahrnehmungsserien in die Einheit eines ununterbrochenen Themas eingeschlossen werden, so daß die ganze Mannigfaltigkeit der Einzelthesen in einer sinnlichen Synthese vereinigt wird. Der objektive Sinn eines sinnlichen Gegenstandes ist die Synthese von Elementen, die ihrerseits nicht von einer sinnlichen Synthese gebildet werden. Husserl spricht von letzten sinnlichen Eigenschaften (*Ideen I*), die (durch Fusion, Verschmelzung) aus ununterbrochenen Synthesen stammen.

Das sinnliche Feld bildet sich notwendigerweise aus unterschiedlichen Elementen heraus, und jedes Feld weist eine Tendenz darauf, eine Einheit zu bilden, die dann als Fundament für die höheren Stufen der Konstitution des Gegenstandes dienen kann.

Es soll weiterhin gezeigt werden, daß Bildungen wie das Feld oder der Fluß durch strenge und formale Veränderungsregeln beherrscht werden und daß sie ebenfalls zugleich den ersten Erscheinungsort des Formalen bilden. Die komparative Untersuchung der Struktur der beiden Bildungen führt zu einer allgemeineren Fragestellung. Es handelt sich um die Frage nach der konstitutiven Grammatik des Feldes und des Flusses, d. h. der elementarsten Strukturen der Konnektivität, wie ich in einer Studie über "Heterogenite et constitution du champ sensible singulier" zeigen versuchte.

Wichtig zu bedenken ist ebenfalls, daß einerseits alles vor einem kynästhetischen Tun stattfindet, was zur Hervorhebung dessen, welche Funktion hier den Kinästhesen zufällt und der Art, wie diese zur Erscheinung einer ununterbrochenen Einheit innerhalb eines oder mehrerer sinnlichen Felder beitragen, führt. Andererseits werden wir durch diese Analysen zur Fragestellung des Anfangs als vor-intentionaler in der Husserlschen Phänomenologie gelangen¹⁵.

Es sollte hier das Verhältnis der verschiedenen Felder – vor allem das des visuellen und des taktilen Feldes – zueinander ausführlich untersucht werden, so daß das Spiel der Identifikations- und der Deckungssynthesen veranschaulicht wird.

¹² Ms. D IV 10, 64b.

¹³ Ms. D IV 10, 65a.

¹⁴ Hua XV, 490 (Text Nr. 30).

¹⁵ Wir werden ebenfalls versuchen, aus der Sicht Husserls, eine Antwort auf die Frage: Greift in der Konstitution der Zeit eine vor-konstituierte ideale Einheit ein oder konstituiert sich diese mit den ersten, von den nicht-zusammenhängenden Empfindungen gebildeten Konfigurationen?

An dieser Stelle treffen wir auf äußerst wichtige Phänomene, wie das Phänomen der Erscheinungsserien, die sich dem Optimum innerhalb eines oder mehrerer sinnlicher Felder annähern, das Phänomen der Konstitution von unklaren Zonen im Verhältnis zu anderen, peripherischen, und der Auffassungen, die von den ersten ausgehen. Auf elementarer Stufe wird auch das Phänomen der Form und der Ergänzung behandelt, das grundlegend für die Apperception ist.

3. Die Verendlichung möglich unendlicher Modifikationen

Die rein formale Untersuchung der intentionalen Modifikationen oder, genauer ausgedrückt, der Reihen der intentionalen Charaktere, hebt zahlreiche Probleme methodologischer Natur hervor und stellt die Spezifität der phänomenologischen Methode in Frage. Es ist hier nicht die Stelle, um ein solches Vorgehen in all seinen Beziehungen zu rechtfertigen. Die Reihe als Objekt hat Husserls Interesse immer wieder geweckt und schon in seinen ersten Schriften finden wir Andeutungen auf dieses Thema. Das Wort "Reihe" ist sowohl in der phänomenologischen Erschließung des Begriffs der Zahl, als auch in der Bildung der kategorialen Gegenstände mit begriffen. Es wird hier ausreichend sein, wenn wir uns auf einen vor kurzem erschienenen Text beziehen, aus dem deutlich das Interesse Husserls für die Form der Reihen hervorgeht:

"Es wären nun mehrere wichtige Unterschiede zu machen und Begriffe zu erörtern: die Unterschiede zwischen begrenzten und unbegrenzten, zwischen offenen und geschlossen Reihen. Die begrenzten Reihen sind eo ipso ungeschlossen, sie können einseitig begrenzt oder zweiseitig begrenzt sein. <...> Es ist also von großer Wichtigkeit, Bedingungen festzustellen, aus denen man entscheiden kann, ob eine begrenzte Reihe nur fortsetzbar ist in Form einer offenen Reihe oder fortsetzbar ist in Form eines Zyklus"¹⁶.

Im Mittelpunkt der *Ideen* I steht die Diskussion über Positionalität, die sich in mehreren Formen darstellt: die Positionalität der wahrnehmenden Präsentation (die horizontale Achse), die des "gewissen" Glaubens (der dem wirklichen Seinscharakter entspricht - die vertikale Achse), und die der propositionellen Synthese (die die zwei Achsen verbindet).

In sich selbst, d. h. "objektiv" betrachtet, und von dem positionellen "Moment" (Ausgangspunkt) aus, präsentiert sich jede Achse wie eine mögliche unendliche Reihe, denn eine Gegenständlichkeit, egal welchen Typus und welchen Maßes, faltet sich und vervielfacht sich in ihrer Abwandlung – ein Vorgang, den man mit "logischen" Begriffen "Modalisation" nennt. Wenn diese unendliche Ausbreitung jedoch vom phänomenologischen Standpunkt aus akzeptiert und bestätigt wäre (sie ist es in der Tat nicht!), würde sie die Husserlsche Theorie des Objekts derjenigen Meinungs annähern, d. h. einem Objektivismus, der weit davon entfernt ist frei von dem zu sein, was Husserl "Psychologismus" nannte. Weder aus allgemeinen Betrachtungen einer Doktrine noch aus Gründen, die von einer phänomenologischen Analyse abgeleitet wurden, kann man die expliziten oder die impliziten Behauptungen Husserls, die den unendlichen Charakter der intentionalen Reihe betreffen, als gültig aufrechterhalten.

¹⁶ Edmund Husserl, *Logik. Vorlesungen 1896*, herausgegeben von Elisabeth Schumann, Materialienbände, Band I, Kluwer Academic Publishers, 2001, S. 98-99.

Mit der Zeitlichkeit wechselt man von einer Analyse der verschiedenen Erlebnisse einzeln betrachtet – eine in vieler Hinsicht abstrakte Analyse – zu einer Analyse des Netzes der verschiedenen Erlebnisse, denn die Zeitlichkeit ist zuerst "Erlebnisse mit Erlebnissen verbindende notwendige Form"¹⁷. Jedes wirkliche Erlebnis verbindet sich, als Dauer, mit einem Kontinuum ohne Ende an Dauern – einem "erfüllten Kontinuum". Es hat notwendig allseitig unendlichen erfüllten Zeithorizont. Das sagt zugleich: es gehört einem unendlichen "Erlebnisstrom" an¹⁸. Jedes erlebte Ereignis, wenn auch beendet, gehört zu einem einzigen "Erlebnisstrom" und folglich kann ein einziges reines Ich seinen Blick auf dieses Erlebnis lenken.

Dieser ist genau der Moment, in dem bestimmte eidetische Möglichkeiten ins Spiel kommen – Möglichkeiten, die intim mit der Reflexion als innere Dimension des phänomenologischen Erlebnisses verbunden sind. Die erste war der einfache reflexive Blick, und, wenn man die Zeitlichkeit in Betracht zieht, werden wir auf die Idee gebracht, dass das Ich die Fähigkeit hat, die Gegebenheitsweise des zeitlichen Erlebnisses wiederzuerkennen, und diese Fähigkeit ihrerseits ein Erlebnis werdend, wenn auch von "einer neuen Art und Dimension"¹⁹.

Schon in den 20er Jahren hat Eugen Fink eine ähnliche Kritik gegen die Husserlsche Lehre des Horizonts gerichtet, der er ihre Zugehörigkeit zu einer "reflexiv-philosophischen Position" und folglich zu "einer (geheimen) Metaphysik des Korrelativismus" vorwirft²⁰. Anschließend an diese Betrachtungen bezieht sich Fink direkt auf die allgemeine Frage der Iterabilität. Er ist der Meinung, "alle intuitiven Vergegenwärtigungen haben eine finite Iterationsstruktur"²¹. Er schlägt anstelle der Husserlschen Theorie eine andere vor, die auf dem Konzept der "transfiniten Iterationsstruktur"²² beruht, die gleich wie der Kantsche Begriff der *ens rationis* ist²³.

Husserl arbeitet mit Reihen derer formale Beschreibung noch zu klären ist. Wir werden in der Folge versuchen, einige Beiträge zur Erläuterung dieser Problematik zu liefern, die bis jetzt nur eine Nebenrolle im Bereich der phänomenologischen Forschungen gespielt hat, die aber dennoch einen großen Beitrag zu jedem Versuch der Aufklärung der fundamentalen phänomenologischen Strukturen liefert. Die Tatsache, dass sie bis jetzt nur eine unbedeutende Position einnimmt, trägt nur zur Verwirrung der Fäden der Analyse bei.

Die Begriffe, mit denen eine allgemeine Charakterisierung der Reihen realisiert werden kann, sind unserer Meinung nach: Homogenität, Kontinuität, Öffnung, Richtung und Reversibilität.

Was die Homogenität betrifft, so wurde sie durch unsere Präsentierung der Struktur des vollen Noemas genügend hervorgehoben. In der Tat ist dieser Charakter wirklich konstitutiv für eine Reihe, da eine Reihe, die nicht homogen ist, nur eine Scheinreihe wäre. Im Wortgebrauch der formalen Wissenschaften entspricht das, was wir Homogenität nennen, dem von David H. Sanford benutzten Namen "Existenz" (*existence*)²⁴. Wie man es anhand der Analysen, die den verschiedenen "Momenten" oder "Teilen" der

¹⁷ ebd. 163.

¹⁸ ebd.

¹⁹ ebd.

²⁰ Ms. Y 7, S. 6.

²¹ Ms. Y 7, S. 16.

²² ebd.

²³ Ms. Y 7, S. 17

²⁴ David H. Sanford, "Infinity and Vagueness", *The Philosophical Review*, **84**, 1975, p. 520.

Vergegenwärtigungsreihen gewidmet wurden, feststellen kann, ist das Ergebnis einer perfekten Homogenisierung von einem entscheidenden Fortschritt in Richtung der Hervorhebung der tiefsten Strukturen des intentionellen Erlebnisses begleitet.

Der Begriff der Kontinuität läßt dagegen zahlreiche Fragen und Zweifel aufkommen. Es ist offenbar, dass diese Reihen den arithmetischen Nummern ähneln, und es ist erlaubt zu denken, dass Husserl in der Tat dieses Modell benützt hat. Sie setzen also die Linearität voraus, was wiederum neue Schwierigkeiten hervorruft.

Ein anderer Begriff, der viele zusätzliche Fragen aufwirft, ist mit der Linearität der Reihen verbunden: der der Öffnung der Reihen. Es ist sicher, dass diese Reihen, wie man sagen könnte, « links » begrenzt sind. Anders gesagt: sie werden der Anforderung der "existentiellen Heredität" zurecht (ebd.). Die Struktur des intentionellen Verweises, so wie sie von Husserl verstanden wird, beinhaltet eine absolute Retro-Referenz zum Moment der Unmittelbarkeit (der vollen Gebung), die gleichzeitig ein Ausgangspunkt für die Modifikationsreihen ist. Aufgrund dieser Rückweisung verlangt das inchoative Moment, welches ebenfalls mit dem der Unmittelbarkeit verbunden ist, eine Art von « Transzendenz » in Verbindung mit den Derivationen, die sich so richtigerweise als einfache Derivationen oder Variationen bilden. Diese « Transzendenz », die durch die Reihen gewonnen wurde, präsentiert sich manchmal als eine Art von « Substantialität » - der « objektive Sinn ». Die Reihen bilden sich von ihm aus, auf keinen Fall diesseits von ihm, wie zum Beispiel Derrida sagen würde. Nach den Angaben Husserls, müssen diese Reihen als « rechts » geöffnet betrachtet werden, als sich idealerweise ins Unendliche verfolgende. Unsere Analysen, in denen wir exakt die Etappen der Husserlschen Analysen aufgreifen, haben gerade das Gegenteil gezeigt - die Reihen sind endlich, sie schließen sich in « geschlossene » Strukturen, wie es die dualen Strukturen der Art Positionalität - Quasi-Positionalität, aktuelle These - potentielle These sind. Der Horizont, den sie öffnen, und der an sich unbegrenzt ist, hat jedoch die Aufgabe, ihre theoretisch unbegrenzte Ausbreitung zu begrenzen. Als Reihen, die aus Iterationen bestehen, ist ihr begrenzter oder unbegrenzter Charakter von größter Bedeutung, denn dieser charakterisiert die Reihe selbst.

Die Diskussion über diesen Charakter ist auch darum entscheidend, weil sie über den authentischen strukturellen oder nicht-strukturellen Charakter der Reihen entscheidet. Die Iteration wirft gleichzeitig ein Problem auf, das von der Frage des Statuts der Reihen und der Probleme der allgemeinen Ontologie ausgeht, wie z. B. diejenigen, die vom Statut des Egos ausgehen (wenn man folglich annimmt, dass es sich um ein Ego handelt, welches die Reihen "beinhaltet" oder welches sie beschreiben oder eine besondere Gegend des Wesens charakterisiert, das man aus verschiedenen Gründen Ego nennt - um uns nicht zu sehr aus dem Bereich der Husserlschen Phänomenologie zu entfernen).

Letztendlich scheinen die Richtung und die Reversibilität die bedeutendsten Erläuterungen zu liefern. Das Einschließen der Gegenwart in die Zeitreihe spiegelt sich in den Begriffen, die wir in dieser Arbeit als (allgemeinere) Frage des Einschlusses des Ausgangspunktes in die Reihe bezeichnen, Vorgang, der zu ihrer Homogenisierung mit der ganzen Reihe führt.

Es ist unvorstellbar, daß die Gegenwart nicht in der Zeitspanne eingeschlossen ist. Man sieht so wie die Zeitreihe sich mit der der natürlichen Zahlen verschuldet oder mit dem allgemeinen Verständnis der Zeitlichkeit. Auf eine rein technische (analytische) Weise, ist die Gegenwart keine Zeit. Der Ursprung der Zeit befindet sich außerhalb von ihr, er erscheint nicht. Muß man diese Konsequenz akzeptieren? Aus Husserls Sicht auf keine

Weise. Der intentionelle Verweis muß enden, muß sich in etwas beenden. Auf diese Weise haben die Reihen einen fest definierten Ursprung und präsentieren sich anschließend als Derivationen von demselben. Eine Reihe, die gleichzeitig rechts und links (unendlich) geöffnet ist, denn eine Reihe, die keinen Ursprung hat ist auch unvorstellbar. Einen Ursprung zu haben, ist das Minimum an Organisation, das man einer Reihe zugestehen muß.

Gleichzeitig scheint es zu viel, ein Ende (eine Grenze auf der rechten Seite) zu haben. Eine Grenze auf der rechten Seite beseitigt in der Tat den Motor der Reihe - die Macht der Iteration, die praktisch diejenige ist, die die Reihe konstruiert. Folglich ist eine Reihe, die rechts begrenzt ist, keine Reihe mehr.

In diesem Moment scheint man einen Ausweg nur schwer in Erwägung ziehen zu können. Die Antwort findet sich jedoch auch in der Art und Weise, wie Husserl die Reihen behandelt. Dafür muß man - und Husserl macht es auf eine implizite Art und Weise - zwischen zwei Richtungen, in denen sich die Bewegung entlang der "Stationen" der Reihe machen kann, unterscheiden. Man unterscheidet folglich zwischen einer Rekonstruktionsbewegung, diejenige ist, die den Ursprung der Reihe als Ausgangspunkt nimmt und in Richtung der rechten Seite der Reihe geht, und die entgegengesetzte Bewegung - die man Beschreibungsbewegung nennen kann -, die als Ausgangsbasis die geordnete Vielfältigkeit der von der Reihe abgeleiteten Stationen nimmt, und die in dem was als das allgemeine Element der Reihe der Vielfalten erscheint, endet, die so vorgezeigt wird, und die in der Folge eine privilegierte Stellung einnehmen kann. Im ersten Fall ist es der Ursprung, der zugunsten der Ableitungen in den Hintergrund tritt, im zweiten Fall ist es die Vielfalt, die verschwindet, ihr gemeinsames Element im Vordergrund lassend.

Schluss

Entscheidend für die Konstitutionsproblematik ist, wie eine Einheit trotz der Heterogenität sinnlichen Felder und der Unendlichkeit der Erscheinungsreihen konstituiert ist. Deswegen schreibt Husserl im Paragraph 151 der Ideen I: "Das Problem der Konstitution besagt dabei klärlich nichts anders, als daß die geregelten und zur Einheit eines Erscheinenden notwendig zusammengehörigen Erscheinungsreihen intuitiv überschaut und theoretisch gefaßt werden können – trotz ihrer (in bestimmten "und so weiter" eben eindeutig beherschbarren) Unendlichkeiten – daß sie in ihrer eidetischen Eigenheit analysierbar und beschreibbar sind, und daß die gesetzliche Leistung der Korrelation zwischen den bestimmten Erscheinenden als Einheit und den bestimmten unendlichen Mannigfaltigkeiten der Erscheinungen voll eingesehen und so aller Rätsel entkleidet werden kann"²⁵.

Der Zweck der Konstitution ist der durch Apperzeption konstituierte "transzendente Gegenstand". Unter "Konstitution" verstehen wir also "den genetischen Prozess in dem stufenweise die Apperzeptionen und, genauer gesehen, ein unendliches apperzeptives System als Habitus wird"²⁶. Die Beschreibung der untersten und elementarsten Stufen der Konstitution ist dabei kein Selbstzweck; sie dient vielmehr der weiteren Zielsetzung, ein universelles Schema der Genese einer neuen Dimension in der reinen Erfahrung hervorzuheben. Kein Absolutes, kein letzter Grund und keine originäre Gegenständlichkeit ist dort zu suchen oder zu finden; die Genesis der Gegenständlichkeit bei Husserl hängt notwendigerweise von dem ganzen "System der Konstitution" ab.

²⁵ *Ideen I*, § 151, S. 315 sq (Hua III/1, 351).

²⁶ Ms. D 10 IV, 73a.

FENOMENO-LOGICA "NIMICULUI"

VIRGIL DRĂGHICI

ZUSAMMENFASSUNG. Die Phänomeno-logik des "Nichts". Dieser Aufsatz behandelt die Art in der Problem der Negativität, in der Weise des Nichts, wird zu einer wichtigen Dimension im heideggerschen Denken, sowohl in transzendentaler Thematisierung als auch nach der "Kehre": das Nichts als Nichtigkeit des Daseins (*Sein und Zeit*), das Nichts als woraufzu die Transzendenz geschieht (*Was ist Metaphysik?*), das Nichts als Möglichkeit des Nicht-so-seins (*Vom Wesen des Grundes*) oder das Nichts in der Weise der Verbergung (*Vom Wesen der Wahrheit*). Die Seinsproblematik als Negativität wird immer in ihrem Zusammenhang mit dem Grunde betrachtet.

Una din aspirațiile cele mai înalte ale spiritului nostru o constituie cea privitoare la întemeiere. Aceasta ia forma universalității, ca exigență a întemeierii oricărei ființări, ca întemeiere a tot ceea ce *este*. În expresia sa leibniziană, prima explicitată discursiv în mod coerent, această cerință este: *principium reddendae rationis sufficientis* (principiul redării rațiunii suficiente). În formularea sa uzuală, originară, principiul sună astfel: *nilhil est sine ratione* (nimic nu este fără rațiune). Convertit într-o expresie afirmativă, el devine: *omne ens habet rationem* (tot (ceea ce este) are rațiune). Așadar, și principiul însuși. În acest caz, care este rațiunea principiului rațiunii suficiente? Dacă se întemeiază, la rândul său, în altceva, atunci își pierde firește caracterul de principiu. Iar dacă se referă la orice în afară de el însuși, atunci principiul n-are nici un temei și devine astfel o aserțiune arbitrară.

Nu vom investiga aici soluțiile date până acum acestei situații aporetice, nu aceasta este ceea ce avem în vedere, ci modul în care problema întemeierii a *ceea ce este* angajează problema a *ceea ce nu este*, adică tema *nimicului*.

În *Der Satz vom Grund*¹ (*Principiul rațiunii*) M. Heidegger deosebește două tonalități (interpretări) ale principiului rațiunii. În prima tonalitate el sună astfel: *nilhil est sine ratione*. În această interpretare cuvântul "este" trece ca ceva neobservat, de la sine înțeles. În acest caz înțelesul principiului este următorul: orice ființare are o rațiune. În cea de-a doua tonalitate însă accentul cade altfel: nimic nu *este* fără rațiune. Și în acest caz enunțul ca atare vorbește despre ființare, dar dintr-o altă perspectivă. Noi experimentăm ființarea ca ființare doar dacă avem în vedere faptul că ea *este* și modul în care *este*. Iar acest lucru poate fi dobândit doar dacă suntem atenți la ceea ce cuvântul "este" ne spune. Aici nu e vorba strict despre ființare, ci despre *ființa* ființării. Ceea ce principiul spune în această interpretare este: laolalta-apartenență a ființei și rațiunii (temeiului). Înțeles astfel, dobândim și un răspuns la întrebarea: ce înseamnă ființa? Adică, "ființă înseamnă temei" (SG, 204).

Deosebirea dintre cele două tonalități va fi, pentru Heidegger, una radicală. Este deosebirea dintre ceea care *are* temei (i.e. ființarea) și ceea care *este* temei (i.e. ființa)².

¹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (SG), Neske, 5 Aufl. 1978.

² "Numai ființarea are, și anume în mod necesar, un temei. Ea *este* numai ca ceva întemeiat. Ființa, totuși, fiindcă ea însăși este temeiul, rămâne fără temei. În măsura în care ființa, ea însăși temei, întemeiază, ea lasă ființarea să fie de fiecare dată o ființare" (SG, 205).

Însă, chiar și în acest caz, întrebarea cu privire la întemeiere (a temeiului!) rămâne. Căci dacă ființa este ea însăși temei, atunci, ca temei, întemeiază orice altceva (i.e. "lasă ființarea să fie de fiecare dată o ființare") dar nu și pe sine însăși³ (și deci este temei ne-întemeiat). Ce sens are atunci expresia: ființa ca temei? În ce constă "soluția" heideggeriană la aporia de mai sus a întemeierii? Iată un fragment din *SG* care se constituie într-un răspuns preliminar: "Ființa "este" ... (un) același cu temeiul. În măsura în care ființa ființează ca temei, ea însăși n-are nici un temei. Și aceasta nu pentru că ea se întemeiază pe sine, ci fiindcă orice întemeiere, chiar și aceea și mai ales aceea prin ea însăși, rămâne nepotrivită ființei ca temei. Orice întemeiere și deja orice aparență a posibilității de întemeiere ar trebui să degradeze ființa la ceva de ordinul ființării. Ființa rămâne, ca ființă, lipsită de temei. În sensul de temei prim-întemeietor, temeiul rămâne departe și separat de ființă. Ființă: fără-de-teimei" ⁴ (184-185).

La prima vedere acest pasaj conține o gravă incoerență, generată de teza ființei ca temei și teza ființei ca lipsă de temei, pe baza căreia, sub asumția ființa și temeiul: același, ajungem din nou la aporia de mai sus: temeiul-fără-de-teimei. Și totuși, "Sein: der Ab-Grund" este răspunsul lui Heidegger la aporia menționată. Și deci ceea ce trebuie mai departe gândit este acest fapt: în măsura în care ființa este temei ea nu are temei, fără a cădea însă în vreo construcție aporetică.

Aporia, *ca aporie*, deci în sensul asertării simultane a ceva și a contrariului său, apare, desigur, în câmpul logicii uzuale, prin utilizarea negației în vreuna din variatele ei forme lingvistice. Dacă deducția heideggeriană se vrea una coerentă, atunci în ce fel cele două teze contrare cu privire la ființă și temei pot fi asertate simultan?

Dubla interpretare a principiului rațiunii suficiente constituie, pentru gânditorul german, și fundamentul deosebirii dintre gândirea ființei în modul în care-o facem vorbind despre ființare și gândirea ființei *ca ființă*. În primul caz conceptele intelectului și resursele logicii uzuale sunt mijloace necesare și suficiente. Iar în acest cadru, pasajul mai sus citat nu poate fi decât ceva incoerent. În cel de-al doilea caz însă, gândirea face un *salt* (*Sprung*) din domeniul explicării ființării în cel al înțelegerii ființei. Saltul este salt, tocmai pentru că între domeniul din care saltul își ia avânt și domeniul în care ajunge nu există punți, căi de acces sau deducții intermediare. Saltul gândirii este saltul de la principiul rațiunii, ca principiu despre ființare la principiul rațiunii ca principiu despre ființă. În a doua sa tonalitate, "principiul rațiunii este un "principiu" în sensul excepțional că el este un salt" ⁵. "În sensul unui asemenea "Satz" principiul rațiunii este un salt în esența ființei. De fapt, nu trebuie să mai spunem că principiul rațiunii ar fi un principiu despre ființă, ci trebuie să spunem: principiul rațiunii este un salt în ființa *ca ființă*, adică în ființa ca temei" (*SG*, 96).

Ce trebuie să înțelegem că o dată saltul făcut gândirea scapă de aporie iar ideea ființei ca temei fără-de-teimei devine ea însăși una pe deplin întemeiată?

Un răspuns la această întrebare angajează în mod cert o analiză a modului în care "nu" -ul este implicat în tema ființei. Un prim indiciu al implicării sale este dat tocmai de teza mai sus citată: "Sein: der Ab-Grund", adică teza despre ființă ca ceva *lipsit de (fără)* temei. Formularea ca atare ne arată că aici este vorba despre o *negație*, al cărei sens trebuie pe deplin explicat, dacă vrem să nu rămână o simplă operație a intelectului, aplicată înțelegerii ființei. O vom putea face, firește, dacă vom merge pe urmele gândirii care face saltul în domeniul ființei.⁶

³ Ideea că ceva întemeiază și *se* întemeiază în același timp nu este o soluție, ci un subterfugiu.

⁴ "Sein: der Ab-Grund".

⁵ "Der Satz vom Grund ist ein "Satz" in dem ausgezeichneten Sinne, dass er ein Sprung ist" (*SG*, 96). Aici "Satz" are *simultan* sensul de "propoziție", "principiu" și "salt".

⁶ Gândirea (*Denken*) ca salt este gândirea care merge pe urmele (*Nach-denken*) a ceea ce se aude în cea de-a doua tonalitate a principiului rațiunii suficiente.

Cu Heidegger, întrebarea privitoare la ființă capătă aspecte cu totul noi, înainte de toate prin faptul că înțelegerea ființei, a lui "este", în diferitele lui apariții, include înțelegerea lui "nu este", a ne-ființei. Tema raportului ființă-neființă nu este desigur una heideggeriană, nici măcar una a gândirii moderne. Primul filosof care s-a oprit explicit la înțelesul lui *ἔστι* este Parmenide, în cunoscuta teză: unul, că (el) este și nu poate să nu fie, celălalt, că nu este și în mod necesar nu este.

Dincolo de diferitele interpretări⁷ ale lui *ἔστι*, un lucru este clar cu privire la raportul dintre ființă și neființă: sensul lui "este" exclude la modul absolut sensul lui "nu este". Chiar dacă Platon va respinge sensul parmenidean al neființei, nici aici nu vom găsi în nici un fel implicat *nu*-ul în tema ființei. În istoria filosofiei, prima breșă în opoziția exclusivă ființă-neființă survine prin Hegel. În *Logica*⁸ sa "motivul" parmenidean al conceptualizării nu este deloc absent. Prin Parmenide, sensul lui "este" a putut fi obiectualizat (reificat). Ființa devine conținut *intuit*. Complementar, sensul lui "nu este" putea fi reificat în ideea unui conținut vid intuit (nu prin Parmenide, firește, care respinge acest sens al lui "nu este" pe motivul că a-l gândi înseamnă a nu gândi nimic). La Hegel gândirea ființei este *intuire* (*Anschauung*), un concept central al *Enciclopediei* sale, întrucât intuiția este "ființă pură" (*das reine Sein*). Cu toate acestea, conceptul hegelian al ființei trebuie deosebit de conceptul parmenideian sau de cel aristotelic (*εἶναι*) al ființei. Diferența este sesizabilă din modul în care Hegel definește acest concept. Să considerăm doar câteva mici fragmente:

"Ființa pură constituie începutul, fiindcă ea este atât gândul pur, cât și nemijlocitul nedeterminat, simplu; începutul prim nu poate fi însă ceva mijlocit și mai departe definit" (*EphW*, 108).

"Această ființă pură este însă *abstracția pură*, și cu aceasta *negativul absolut*, care, luat la fel de nemijlocit, este *nimicul* (*das Nichts*)" (*EphW*, 109).

"Și invers, ca acest ceva nemijlocit și egal lui însuși *nimicul* este *același* cu ceea ce ființa este. Adevărul ființei, ca și adevărul nimicului, este, de aceea, *unitatea ambelor*" (*EphW*, 110)⁹.

Sensul hegelian al lui "das Sein" este așadar "nemijlocitul nedeterminat, simplu". Ca infinital verbului "este" el este o *componentă* a unei propoziții și deci ceva *mijlocit*. Substantivat, verbul devine "das Sein" care, mijlocire fiind, laolaltă cu "pur" creează un nonsens.¹⁰ O altă deosebire constă în obiectualizarea nimicului (*das Nichts*). Calea prin care Hegel ajunge la un asemenea concept este foarte simplă: din moment ce acceptă o intuiție a ființei, iar ființa pură este, în nemijlocirea ei, totuna cu nimicul, intuirea ființei nu este nimic altceva decât intuirea nimicului.

⁷ Unii autori (e.g. G. S. Kirk și J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957) consideră că la Parmenide este vorba despre o confuzie între sensul lui *ἔστι* ca "existență" și sensul lui ca predicat într-o structură propozițională. Alții (e.g. H. Boeder, *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh – griechischen Philosophie*, Den Haag 1962) consideră că nu sensul existenței este cel avut în vedere de Parmenide aici, ci sensul ființei veritative, adică sensul de "este adevărat că...".

⁸ G.W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (*EphW*), Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik*, Bd. 33, Felix Meiner 1905.

⁹ Comp. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft des Logik* (*WL*), I, Werke 5, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1986, pp. 82-83.

¹⁰ Conceptul ființei pure este el însuși, în sensul său hegelian, o inconsistență: considerat în categoria *calității*, drept caz limită, al absenței oricărei calități/conținut, ce-ar mai putea însemna intuiția acestui conținut?

Ajunge Hegel, pe calea *nemijlocirii*, la conceptele "cu care trebuie făcut, în mod coerent, începutul științei" (*WL*, 65)?

În prima adnotare la primul capitol, cel despre *Ființă, Nimic și Devenire*, din *WL*, Hegel motivează alegerea conceptelor "ființă" și "nimic" în raport cu alte concepte concurente, pe baza conceptului *nemijlocirii* (nedeterminării). Să luăm câteva fraze: "*Nimicul* se obișnuiește să fie contrapus lui *ceva*; *ceva* însă este deja o ființare determinată, care se deosebește de un alt *ceva*; așadar și *nimicul* opus lui *ceva*, *nimicul* vreunui *ceva*, este, și acesta, un *nimic* determinat. Aici însă *nimicul* trebuie luat în simplitatea sa nedeterminată" (*WL*, 84). Așadar, pentru conceptul ființei nu poate fi luat un "ceva", pentru că în acest caz *nimicul* nu este unul nedeterminat. Pe de altă parte, dacă în locul lui "nimic" (*das Nichts*) am pune, pentru conceptul opus ființei (*das Sein*), *neființa* (*das Nichtsein*), nici această alegere n-ar fi una adecvată, consideră Hegel, pentru că "în *neființă*" este conținută relația cu *ființa*; ambele, *ființa* și *negația* acesteia, sunt exprimate într-*unul*, *nimicul* așa cum este el în *devenire*. Însă, e vorba mai întâi nu de forma opunerii și deci totodată de cea a *relației*, ci de *negația* abstractă, *nemijlocită*, *nimicul* pur, pentru el însuși, *negarea* nerelațională, ceea ce s-ar putea exprima, dacă se vrea acest lucru, și prin simplul *nu*" (*WL*, 84).

Este adevărat, ambele argumente ale lui Hegel cu privire la caracterul mijlocit al conceptelor "ceva" și "neființă" sunt corecte. De aici nu rezultă însă că "nimicul" are caracter *nemijlocit*. Că nu e vorba despre forma opunerii, ci despre o *negație* *nemijlocită*, o spune Hegel însuși. Însă această *negație* ne-relațională este echivalată de Hegel cu "nu" -ul. Dar acest "nu" nu este *nimic* altceva decât *negația* din logica uzuală a propozițiilor. Ceea ce el neagă este întotdeauna o propoziție. Și deci nu poate fi echivalat nicidecum cu o *negație* ne-relațională.

Păstrarea diferenței dintre caracterul ne-relațional al *nimicului*, în sensul lui hegelian, și caracterul relațional al *negației* logice (și astfel și a adevărului spusei lui Hegel din ultima frază mai sus citată) s-ar putea face în condițiile în care, pe baza sensului hegelian al *nimicului*, s-ar putea introduce pretinsul "nu" ca *negație* ne-relațională. Aceasta ar însemna, mai departe, elaborarea unui concept al *nimicului* astfel încât explicitarea înțelesului lui să nu se facă apelând în vreun fel la conceptul uzual al *negației* logice. Orice fel de încercări am face, vom constata că acest lucru este imposibil. Un astfel de concept al *nimicului* în sensul său hegelian, rămâne la fel de problematic ca și conceptul ființei pure.

Acesta este sensul alterității *ființă-nimic* la Hegel. De acest sens și totodată de întreaga gândire tradițională se separă acum Heidegger, prin includerea *nimicului* în problematica ființei. "*Nimicul* nu rămâne opusul nedeterminat pentru ființare, ci se dezvoltă ca aparținător ființei ființării. "*Ființa* pură și *nimicul* pur sunt așadar același". Această propoziție a lui Hegel (*Wissenschaft der Logik* I Buch, WW III, S. 74) este, firește, corectă. *Ființa* și *nimicul* își aparțin reciproc, însă nu pentru că ambele – văzute din perspectiva conceptului hegelian al gândirii – coincid în nedeterminarea și *nemijlocirea* lor, ci fiindcă *ființa* însăși este în esență finită și se manifestă doar în transcendența *Dasein*-ului menținut în *nimic*.¹¹

Ceea ce Heidegger are în vedere prin "*ființă*" (*das Sein*) este tocmai verbul "a fi" (*sein*). Deși vorbește și despre "nimic" (*das Nichts*), alteritatea "das Sein – das Nichts" nu este nicidecum una hegeliană.¹²

¹¹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik (WM)*, [Ce este metafizica?], 7 Aufl. V. Klostermann, Frankfurt/M, 1955, 39-40.

¹² Nu este, de fel, o alteritate veritabilă, conceptele nefiind strict opozitive, din moment ce *nimicul* face parte din *ființă*.

Pentru a vedea ce anume are Heidegger în vedere prin acest raport și pentru a-i explicita logica aferentă vom pleca de la o lucrare anterioară conferinței *WM*. În *Sein und Zeit*¹³, de exemplu, modul în care ființa și nimicul se conjugă rezultă tocmai din faptul de-a-fi al ființării numite *Dasein*: "'Esența" acestei ființări rezidă în faptul său că are/trebuie-să-fie" (*SZ*, 42).¹⁴ Acest "trebuie-să-fie" sau "are-să-fie" poate fi explicitat în două moduri. În primul rând, *Dasein-ul ca Dasein* nu este o ființare oarecare, ci una *proiectică*. Ființa sa nu este ceva subzistent, ci ceva ce trebuie realizat. *Dasein-ul "este ceea ce devine"* (*SZ*, 145). Prin înțelegere (*Verstehen*) el se proiectează în posibilitățile sale, este așadar ceva mai mult decât el este factual, el "*este... posibilitățile sale*" (*SZ*, 145). Aici conceptul posibilității nu este o categorie modală a ființării care nu sunt de ordinul *Dasein-ului*, ci un "existențial", iar ca existențial posibilitatea "este determinația ontologică pozitivă cea mai originară și ultimă a *Dasein-ului*" (*SZ*, 143-144). Ca ființare originară în modul posibilității, *Dasein-ul* trebuie să aleagă într-un spectru larg de posibilități. Poate să aleagă el însuși (existența autentică) sau se poate sustrage alegerii (existența neautentică). Acest prim mod al lui "Zu -sein" este *existența ca proiect* (§§ 31, 58): "Proiectul este constituția ontologică existențială a spațiului-de-joc al puținței de-a-fi factice" (*SZ*, 145)¹⁵.

Cel de-al doilea mod în care "Zu -sein" poate fi explicitat, avut în vedere simultan de Heidegger, este că "faptul-că-trebuie-să-fie", propriu *Dasein-ului*, îi este acestuia remis (*überantwortet*) (*SZ*, 42)¹⁶, fie că vrea sau nu acest lucru. Proiectarea în diferitele sale posibilități n-are ca sursă liberul arbitru al *Dasein-ului* sau libertatea sa: "Fiind, *Dasein-ul* este aruncat, nu este adus de el însuși în deschisul său" (*SZ* 284). Această stare-de-aruncare (*Geworfenheit*), numită și facticitate (*Faktizität*), înseamnă "faptul că el este și are/trebuie să fie" (*SZ*, 135)¹⁷.

Aceste două moduri ale lui "Zu -sein" trebuie văzute, de fiecare dată, în caracterul lor inseparabil. Ori de câte ori gândim proiectarea în anumite posibilități trebuie să gândim și faptul că suntem aruncați în acest mod de a fi. În ce fel, ne întrebăm, existența (ca proiect) și facticitatea (ca stare-de-aruncare), în laolalta-lor-apartenență în "Zu -sein", implică *negația*?

Răspunsul *Dasein-ului* la faptul că este "aruncat" în acest mod de a fi îl reprezintă dispozițiile lui afective. Într-o astfel de dispoziție *Dasein-ul* resimte ca povară faptul de a fi vinovat. Însă în sensul existențial al lui "vinovat" "rezidă caracterul lui *nu*" (*SZ*, 283). Mai exact, sensul avut în vedere de Heidegger este: "*a fi temeiul unei nimicnicități*" (*Grundsein einer Nichtigkeit*) (*SZ*, 283). "Ființând, *Dasein-ul* este aruncat, *nu* este adus de el însuși în deschisul său"... "*el este, existând*, temeiul puținței sale de a fi. Deși *nu* el însuși a pus temeiul, el adastă în greutatea sa... . Și cum *este* el acest temei aruncat? Doar astfel că el se proiectează în posibilitățile în care a fost aruncat" (*SZ*, 284). Acesta este un prim sens al negativității.

Al doilea sens al lui "nu", strict corelat cu primul, rezultă din *modul* în care *Dasein-ul* este aruncat, respectiv din faptul că este aruncat *să fie*, adică în *existență*. Ca ființă proiectică, *Dasein-ul* se înțelege pe sine întotdeauna din posibilitățile sale, fiind mereu unele și nefiind altele. "Proiectul ... , *ca proiect* este el însuși în mod esențial *nul... .* Această nimicnicitate aparține faptului-de-a-fi-liber al *Dasein-ului* pentru posibilitățile sale

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit (SZ)*, [Ființă și timp], 5. Aufl., Max Niemeyer, Halle 1941.

¹⁴ "Das "Wesen" dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein".

¹⁵ "Der Entwurf ist die existenziale Seinverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönens".

¹⁶ Comp. și *SZ*, § 29.

¹⁷ "Das es ist und zu sein hat".

existențiale. Libertatea însă *este* doar în alegerea unei posibilități, în acceptarea faptului-de-a-nu-fi-ales sau de a-nu-mai-putea-alege alte posibilități" (SZ, 285).

Aceste două sensuri¹⁸ ale nulității constituie, în analitica Dasein-ului "temeiul pentru posibilitatea nimicnicității Dasein-ului *ne*-autentic, în decădere..." (SZ, 285), a neliniștii și a vinovăției în sens originar.

Dobândirea sinelui autentic însă înseamnă pentru Dasein proiectarea într-o posibilitate excepțională a sa și care vizează la modul extrem *nimicnicitatea* Dasein-ului: posibilitatea imposibilității existenței în general. Proiectarea într-o astfel de posibilitate, ca premergere în moarte (*Vorlaufen zum Tode*), înseamnă și ieșirea Dasein-ului din "das Man". Premergerea Dasein-ului în insuprimabila posibilitate în care a fost aruncat, ca *negare* a existenței sale este modul în care, în SZ, înțelesul *nimicului* face parte din înțelesul *ființei*.

Nimicul ca atare însă (*das Nichts*) nu apare în SZ. Aici vom întâlni doar "Nicht", "nichtig", "Nichtigkeit", "Wesen von Nicht" (285). În filosofia heideggeriană conceptul nimicului (*das Nichts*) debutează o dată cu conferința "Was ist Metaphysik?" și marchează explicit și sensul în care nimicul face parte din ființă.¹⁹ Să vedem mai îndeaproape acest lucru.

Și aici vom întâlni distincția dintre interogația cu resursele intelectului (i.e. logica) și una "mai originară", cea ontologică. Corespunzător, vom întâlni, pe de-o parte, negarea proprie logicii: "nu" -ul (*Nicht*), "negarea" (*Verneinung*) și forma ontologică, întemeietoare în raport cu negarea logică, reprezentată de "nimic", pe de alta. Ce înseamnă "das Nichts" și ce are în vedere Heidegger prin acest concept?

O "definiție" a nimicului o găsim în *WM*, pagina 29: "Nimicul este negarea completă a totalității ființării". Doar prin introducerea acestei definiții e greu de văzut ce înseamnă nimicul. Înainte de toate, pentru că în formulare negarea (*Verneinung*) are sensul ei logic, de operație a intelectului și se aplică strict propozițiilor, deci unor structuri logico-lingvistice, iar aici e vorba despre negarea totalității ființării (*Allheit des Seienden*), în raport cu care negarea logică nu este o operație cu sens. Apoi, pentru că aducerea într-o "idee" a întregului ființării și negarea ei *logică* ar spulbera deosebirea dintre "*Nicht*" și "*Nichts*". Păstrarea acestei deosebiri Heidegger o face prin distincția dintre "sesizarea întregului ființării în sine" (30), fapt din principiu imposibil, și "situarea de sine în mijlocul ființării în întregul ei" (30), fapt care survine permanent în *Dasein*. Deosebirea este așadar între "întregul ființării" (*das Ganze des Seienden*) și "ființarea în întregul ei" (*das Seiende im Ganzen*).

Această distincție între "das Ganze des Seienden" – "das Seiende im Ganzen" este fundamentală pentru modul în care Heidegger explicitează funcția revelatorie a nimicului. Prima formulare exprimă ideea metafizic-cosmologică a totalității ființării reale și nu constituie obiect al discursului heideggerian. Cea de-a doua, în schimb, are un *sens ontologic* și apare destul de frecvent în diferite scrieri heideggeriene, atât din "perioada" transcendentă, cât și după "cotitură" (Kehre). Să vedem ce înțeles are ea.

În *WM* ideea "ființării în întregul ei" apare în construcții de genul "Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen" (30) (situarea-de-sine în mijlocul ființării în întregul ei), "das Seiende im Ganzen" (31) (ființarea în întregul ei), "Wegrücken des Seienden im Ganzen" (32) (îndepărtarea ființării în întregul ei), "das versinkende Seiende im Ganzen" (34) (ființarea care se scufundă, în întregul ei), "das Seiende als ein solches" (34) (ființarea

¹⁸ Corelația celor două sensuri ale lui "Nichtigkeit" rezultă nemijlocit din conotațiile lui "Zu-sein", considerate în simultaneitatea lor: "Entwurf" și "Geworfenheit".

¹⁹ Cf. fragmentul mai sus citat din *WM*.

ca atare), "Emöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen" (35) (posibilizarea manifestării ființării ca ființare). Toate aceste expresii apar în contextul funcției revelatorii a nimicului. Însă, ideea ca atare, a ființării *ca* ființare, nu este legată, în opera lui Heidegger, de "das Nichts"; mai curând, conceptul manifestării (manifestabilității), *Offenbarkeit*, este conceptul corelativ acestei idei. În *SZ*, de exemplu, interogația asupra *adevărului* originar (ca stare-de-revelare, *Erschlossenheit*) este interogație asupra posibilității *manifestării* ființării *ca* ființare²⁰. De aceea, aici, interogația asupra adevărului și problematica ființei coincid²¹. Să luăm acum un exemplu de după *Kehre*.

În *Vom Wesen der Wahrheit*²², de exemplu, ideea ființării *ca* ființare (ca atare) apare foarte frecvent. Pe pagina 16, bunăoară, găsim expresii de genul "die Entbergung des Seienden als eines solchen" (ieșirea-din-ascundere a ființării ca ființare), "das Seiende im Ganzen" (ființarea în întregul ei), "das Seiende als solches im Ganzen" (ființarea ca atare în întregul ei). Contextul argumentării heideggeriene, aici, este cel al manifestării ființării *ca* ființare prin ieșirea ei din ascundere, de unde echivalarea: "das Seiende" – "das Offenbare" (12). Însă manifestarea ființării, "neascunderea" (*Unverborgenheit*, 16) sa este *ființa* ființării.

Cu aceasta iese în evidență sensul avut în vedere de Heidegger prin ideea ființării în întregul ei (ca atare). E vorba așadar despre ființa ființării, concept ontologic, distinct de sensul metafizic-cosmologic al ideii întregului ființării²³.

Să vedem în ce fel acest sens al ființării în întregul ei se corelează cu ideea nimicului. În acest caz avem "sentimentul" situații în mijlocul ființării, dar nu ca dispoziție psihologică trecătoare, ci ca "survenire fundamentală a *Da-sein*-ului nostru" (*WM*, 31). Cum ne apare de fiecare dată ființarea în întregul ei depinde de fiecare dată de modul acestei surveniri. Cum înțelesul nimicului nu poate fi dobândit pe cale logică, rezultă că doar experiența originară a nimicului ne poate spune ce anume *este* el. Iată cum descrie Heidegger o astfel de experiență: "Toate lucrurile se scufundă într-un gen de indiferență; și noi o dată cu ele. Aceasta, totuși, nu în sensul unei simple dispariții, ci în îndepărtarea lor ele se întorc totodată către noi. Această îndepărtare a ființării în întregul ei, care, în teamă, ne împresoară, este cea care ne apasă. Nu mai rămâne nici un punct de sprijin. În alunecarea ființării rămâne doar acest "nici un", care se prăvale peste noi. Teama revelează nimicul".

Acest fragment ne dă un prim indiciu asupra rostului nimicului în conferința heideggeriană. Cum teama ne dezvăluie nimicul iar nimicul nu poate fi totuna cu ființarea (cu atât mai puțin, un obiect) rezultă un înțeles al lui "este", care acoperă simultan nimicul și ființarea în întregul ei, fără a vorbi despre două compartimente alăturate ale existenței. Cum este

²⁰ Cf. *SZ*, § 44.

²¹ Comp. și *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1951, 206.

²² *Vom Wesen der Wahrheit*, (*WW*), [*Despre esența adevărului*], H. Rombach & Co., Freiburg i. Br. 1943.

²³ Aceasta nu înseamnă că ideea *ca atare* este lipsită de echivoc. În *WW*, de exemplu, "als eines solchen" are sensul filosofic al lui "Entbergung", al ieșirii ființării din ascundere, al manifestării ei *ca* ființare, adică în *ființa* sa. Însă registrul lui "Entbergung" acoperă *orice* raportare la ființare, deci și una *ontică*, în care accentul nu cade pe "este". În *Vom Wesen des Grundes*, (*WG*), [*Despre esența temeiului*], (în *Wegmarken*, 1. Aufl. 1967), 134-135, această deosebire este numită de Heidegger "diferența ontologică": "Adevărul ontic și adevărul ontologic se referă, diferit, o dată la *ființare* în ființa ei și altă dată la *ființa proprie* ființării". Acestei distincții din *WG* îi corespunde în *WW* deosebirea dintre raportarea la *ființare* ("das Entbergen des Seienden als eines solchen", 24) și deschiderea *ființei* ("Offenbarkeit des Seienden im Ganzen", 19). Ultima frază din *WW* trimite explicit la echivalența "das Sein" = "das Seiende im Ganzen"; cf. 27.

posibil acest lucru? În situarea-afectivă proprie temerii "nimicul se întâlnește laolaltă cu ființarea în întregul ei" (33), în sensul că, prin îndepărtarea revelată de către nimic, ființarea în întregul ei își face manifestă prezența. Așadar, nimicul nimicnicește (*nichtet*), esența nimicului este nimicnicirea, al cărei sens este tocmai "deschiderea originară a ființării ca ființare: faptul că ea este ființare și nu nimic"²⁴. Situaarea-în-deschis (*Da-sein*), ca menținere în nimic²⁵, este așadar *condiția posibilității manifestării ființării ca ființare*. Cum nimicul nu este ființarea, prin nimic *Dasein*-ul trece dincolo-de-ființare²⁶, adică *transcende*. Abia prin transcendere *Dasein*-ul devine un el *însuși* (*das Selbst*). Aceasta este filiera ideatică prin care Heidegger inserează nimicul în problematica ființei.

Este adevărat, tema acestei conferințe este nimicul²⁷, însă cu aceasta Heidegger are și altceva în vedere. Ne-o sugerează fraza de încheiere a conferinței: "De ce este în general ființare și nu, mai degrabă, nimic?"²⁸. Ceea ce această formulare conține este, logic vorbind, conjuncția a două propoziții afirmative: prima, privitoare la existența ființării, iar cea de-a doua, privitoare la ne-existența nimicului. Că ele își aparțin reciproc, o spune Heidegger însuși: "... că ea este ființare – și nu nimic". Ultima adăugire, "și nu nimic" (*und nicht Nichts*), nu este una simplă explicativă a primeia, "ci posibilitatea prealabilă a manifestării ființării în general" (34). Prin includerea conceptului nimicului în adăugirea de mai sus sensul afirmativ al primei părți este complet explicat. Suprimarea negației "nu" (*nicht*) din cea de-a doua propoziție, ar transforma-o în contradictoria primeia. Și am obține astfel alteritatea "este ființare" – "(nu este) nimic", mai general, ființă-nimic (neființă). Cum am văzut mai sus, acest înțeles poate fi dobândit doar printr-o experiență a nimicului și nu prin vreo operație a intelectului. Aceasta este ceea ce are Heidegger în vedere: un sens originar al lui "a fi", respectiv "a nu fi" și care *fundamentează* orice înțelegere ulterioară care-l implică pe *este/nu este*. Ideea nu este, firește, proprie acestei conferințe. Într-un alt registru discursiv aceasta în forma întemeierii adevărului (falsului) apofantic prin adevărul (falsul) hermeneutic²⁹. Numai că, păstrate în alteritatea rigidă *originar-derivat*, aceste fundamentări nu sunt deloc neproblematic. Ne limităm aici la o singură remarcă.

Pentru Heidegger, nimicul este mai originar decât negația, ca operație logică. Înțelegem așadar că fără o experiență (originară!) a nimicului nu putem dobândi un concept (logic!) al negației. E greu însă de văzut cum ar putea avea loc o astfel de întemeiere. N-o găsim explicată nicăieri la Heidegger și e greu de văzut ce argumente pot fi aduse în favoarea ei. Motivul introducerii acestei "diferențe" este clar: accesul la interogația ontologică originară *nu* este, crede Heidegger, o prestație a intelectului. Căci dacă ar fi astfel, atunci introducerea nimicului în conceptul existenței nu s-ar mai putea face, ar fi contrară logicii noncontradicției, pe care Heidegger vrea s-o expulzeze din discursul despre ființă. Această teză însă funcționează

²⁴ "die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts" (*WM*, 34).

²⁵ "Da-sein heist: Hineingehaltenheit in das Nichts" (*WM*, 35).

²⁶ "Acest pur și simplu Altul la orice ființare este ne-ființarea. Însă acest nimic ființează ca ființă" (*WM*, Nachwort, 1943, 45).

²⁷ "Aceasta/*WM*/meditează asupra nimicului... . Nimicul este nu-ul ființării, și astfel ființa experimentată dinspre ființare" (*WG*, 123).

²⁸ "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?" Întrebarea, în următoarea formulare: "Warum gibt es überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?", apare la începutul lucrării *Einführung in die Metaphysik* (1935), (*Introducere în metafizică*).

²⁹ Cf. *SZ*, § 44; *WW*.

doar ca presupuziție, care, analizată mai atent, își dezvăluie inconsistența: cum este respinsă, ne întrebăm, supremația intelectului în accesul la interogația originară, dacă nu tot printr-o negație logică (drept operație intelectuală)? Deconstrucția exigenței coerenței discursului înseamnă, *stricto sensu*, ieșirea din orice fel de discurs *despre ființă*.

Situarea în nimic însemnează în *WM*, am văzut, trecerea dincolo de ființarea în întregul ei, adică *transcendența*. O dată cu transcenderea, *Dasein*-ul se poate raporta, ca *Dasein*, la orice ființare, devine un el însuși. "Nimicul este nu-ul ființării", așa cum *diferența ontologică* este "nu-ul dintre ființare și ființă" (*WG*, 123). Să vedem acum în ce fel acest din urmă "nu" este implicat în conceptul ființei.

Temeiul diferenței ontologice este tocmai transcendenta. Cum transcendenta fundamentează deosebirea dintre ființă și ființare, tot transcendenta fundamentează, în virtutea raportării ei la această deosebire, dubla ramificare a esenței adevărului: adevărul ontic (care privește *ființarea în ființa sa*) și cel ontologic (care privește *ființa acestei ființări*).

Orice transcendență este o trecere de la ceva spre ceva. În transcenderea pe care *Dasein*-ul o face, depășește ființarea în întregul ei înspre *lume*³⁰. Nefiind nimic obiectual, lumea este proiectul originar al posibilităților *Dasein*-ului. De aceea transcenderea *Dasein*-ului înseamnă "el este în esența ființei sale *configurator de lume*" (*WG*, 158). Proiectarea totalității conținute în conceptul "lume" este ceea ce Heidegger numește aici *libertate*: "Trecerea-dincolo, către lume, este libertatea însăși" (*WG*, 163)³¹. Iar libertatea este originea *temeiului* în general.

Acesta este, schematic prezentat, cadrul conceptual general în care, în *WG*, prin "Welt", "Freiheit", "Transzendental", Heidegger ajunge la "Grund" (temei). Toate acestea sunt concepte transcendente și trebuie văzute în intercorelația lor. Lumea, strict vorbind, nu este ceva anume, la care se ajunge *după* ce s-a făcut trecerea. Lumea nici nu este, ci *lumește* (*weltet*). Prin proiectarea de posibilități are loc trecerea către lume, deci transcenderea, proiectarea ca atare fiind libertatea însăși. Iar libertatea este "libertate întru temei" (*WG*, 165).

Abia din modurile întemeierii putem vedea modul implicării *negativității* în problematica ființei. Să vedem în ce fel.

Modurile în care libertatea întemeiază corespund celor două determinații conținute în "Zu -sein": *Entwerfen* (proiectare) și *Geworfenheit* (stare-de-aruncare). Libertatea întemeiază ca proiect fondator de lume³², adică prin *proiectarea* faptului-de-a-fi-în-vederea-a... . Însă libertatea întemeiază și în sensul că *ia temei*³³ prin faptul că este *în-stăpânită* de ființarea pe care tocmai o transcende prin proiect. Cele două moduri ale întemeierii sunt simultane, aidoma celor două caracteristici din "Zu -sein"³⁴.

Proiectarea de posibilități formează, prin natura sa, un spectru mai larg decât posibilitățile "accesibile" *Dasein*-ului. De aceea, prin *facticitatea* sa, anumite posibilități îi

³⁰ Conceptul "lume" (*Welt*) este esențial cel din § 18 *SZ*, înțeles deci ca totalitate a referirilor (*Verweisungsganzheit*) și care devine "totalitate a faptului-de-a-fi-în-vederea-a..." (*Ganzheit des Umwillen*) (*WG*, 158).

³¹ *Comp.* și *WG*, 164: "Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit".

³² "das Gründen als Stiften": întemeierea ca fondare.

³³ "das Gründen als Bodennehmen": întemeierea a dobândire de teren/temei.

³⁴ De altfel, conceptualizarea din *WG* este esențial cea din *SZ*. Ca *proiect*, *Dasein*-ul se revelează în înțelegere (*Verstehen*), iar ca *stare-de-aruncare* el se revelează în situarea-afectivă (*Befindlichkeit*). Acestei polarități conceptuale din *SZ* îi corespunde, în *WG*, proiectarea-de-lume (*Entwurf von Welt*) și în-stăpânirea de către ființare (*Eingenommenheit vom Seienden*).

sunt date *Dasein*-ului sustrate. Așadar, în raport cu aceste moduri ale întemeierii "transcendența este simultan în modul depășirii și cel al sustragerii" (*WG*, 167) și deci libertatea este "unitatea dintre depășire și sustragere" (*WG*, 172). Cele două moduri ale întemeierii aduc o dată cu ele un al treilea: *întemeierea ca justificare*³⁵. Prin acesta Heidegger are în vedere sensul *transcendental* al întemeierii, respectiv *condiția posibilității întrebării "de ce?"*. Această condiție trebuie căutată tocmai în diferența dintre *Entwerfen* și *Geworfenheit*, dintre excesul de posibil din proiectarea însăși și limitarea lui prin situarea (factică) în mijlocul ființării. O spune Heidegger însuși: "În proiectarea de lume e dat un excedent de posibil, în raport cu care și prin faptul-de-a-fi-stăpănit de ființarea (realul) care ne împresoară în situarea-afectivă ia naștere "de ce" -ul" (*WG*, 169).

Problema lui "de ce" apare și în conferința *Was ist Metaphysik?* și acolo, ca și în *WG*, posibilitatea întrebării "de ce" era văzută în transcendență. Transcenderea *Dasein*-ului înseamnă în *WM* menținerea *Dasein*-ului în nimic. Doar o dată cu manifestarea nemicului ființarea ne poate uimi și doar pe baza uimirii "ia naștere "de ce"-ul" (*WM*, 41). "și doar pentru că întrebarea "de ce" ca atare este posibilă, ne putem întreba, într-un anumit mod, despre temeieri, putem întemeia" (*WM*, 41).

Așadar, ființarea devine manifestă doar pe baza transcenderii ei de către *Dasein*. În *WM* domeniul în care *Dasein*-ul transcende este *nimicul*, în *WG* este *posibilul*. În acest din urmă caz, necesitatea întemeierii înseamnă necesitatea legitimării/justificării. Cum orice legitimare se mișcă în "domeniul unui *posibil*"(173), spectrul posibilului conține în el însuși, în raport cu ceea ce ființarea poate fi, o *negație: posibilitatea-de-a-nu-fi-așa*. Acesta este sensul în care, pe baza transcendenței/întemeierii "nu" -ul își face loc în problematica ontologică. Limitarea conținută în acest "nu" își are deci sursa în caracterul limitat al libertății. Libertatea ca transcendență este simultan excedere și sustragere, *sustragerea* fiind un "document transcendental al *finitudinii* libertății *Dasein*-ului" (*WM*, 167)³⁶.

Tematica *negativității* își are locul ei esențial (ontologic) în gândirea heideggeriană și în perioada de după *Kehre*. Cu *WG* are loc o ultimă încercare de întemeiere transcendentală. Aici libertatea (ca transcendență) este condiția posibilității manifestării ființării, este "temeiul temeiului" (174); iar ca prăpastie ce se cascadează în fața alegerii *finite* a *Dasein*-ului ea este *fară-de-temeiul (Ab-grund)*. Determinarea libertății ca abis (*Abgrund*) al *Dasein*-ului reprezintă în gândirea lui Heidegger și primul pas al cotiturii, în care interogația asupra condiției posibilității manifestării a ceva se suspendă, în favoarea tezei emergenței: a înțelegerii lumii ca deschidere-luminatoare (*Lichtung*), ca eveniment care survine pur și simplu³⁷.

O dată cu *Vom Wesen der Wahrheit* survine și cotitura în gândirea conceptului libertății: libertatea este "faptul-de-a-lăsa-să-fie al ființării" (15), este faptul de a lăsa ființarea să fie așa cum este. Mutația conceptuală care survine prin această teză are ca sursă o regândire a statutului celor două determinații conținute în "Zu -sein": *Entwurf* și *Geworfenheit*. Desigur, aceste concepte nu apar în *WW*, dar conceptul libertății conține sensul ca atare al proiectării, de data aceasta însă într-un mod mult mai restrictiv. Proiectarea este întotdeauna proiectare a ceva și deci condiționată de acel ceva, este deci un *fapt-de-a-se-lăsa-condiționat* de acel ceva. Acesta este sensul libertății-în-vederea-a- ceea-ce-se-manifestă. În această nouă

³⁵ "Be-gründen": în-temeiere (ca justificare); *WG*, 168.

³⁶ Acest sens al lui "nu" corespunde în *WG* la ceea ce în *SZ* Heidegger numește "*Nichtigkeit*" (nimicnicitatea) *Dasein*-ului (cf. *SZ*, 285).

³⁷ Cf. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 4 Aufl. 1971, 258.

accepțiune proiectul nu mai are sensul activ din *SZ* sau *WG*, așa cum cel-proiectat nu mai are sensul său pasiv. O determinație esențială a cotiturii făcute de Heidegger rezidă tocmai în aceasta: ființarea-care-se-manifestă devine în mod nemijlocit "măsură" (*WW*, 12). O dată cu această teză își face loc și conceptul negativității, căci ceea-ce-se-manifestă este totodată ascundere: ființa este acum ne-ascundere (*Un-Verborgenheit*) și ascundere (*Verbergung*). Să vedem ce sens are această formulare aparent paradoxală.

O distincție de principiu fundamentează logica expunerii heideggeriene, cea dintre ceea-ce-se-ascunde (*das Verborgene*) și starea-de-ascundere ca atare (*die Verborgenheit*), pe de-o parte, și cea dintre ceea-ce-se-manifestă (*das Offenbare*) și caracterul-a- ceea-ce-se-manifestă (*Offenbarkeit*), respectiv ne-ascunderea (*Un-Verborgenheit*), pe de alta.

Ființarea care iese din ascundere este ființarea care se manifestă. Și deci ceea ce nu se manifestă (și este astfel ascuns) este ceea ce trece *dincolo* de ceea ce se manifestă. Cuprinde așadar *ființarea în întregul ei (im Ganzen)*³⁸. Limita este, firește, mobilă. Ceva ascuns poate ieși din starea de ascundere, adică se poate manifesta, însă ascunderea *ca atare* rămâne. Acest "im Ganzen" înseamnă tocmai ceea ce trece dincolo de orice iese din ascundere și care face astfel posibil ca ceva să iasă din ascundere. Și astfel ajungem la o altă formulare aparent paradoxală: manifestarea ființării *în întregul ei* constă în *ascundere*. Izul de paradox este dat de teza *manifestării a ceva ascuns*, căci din moment ce se manifestă, n-ar mai trebui considerat ca fiind ascuns. Totuși, teza de mai sus este perfect compatibilă cu întreaga construcție heideggeriană a absorbției negativității în ontologie, căci dacă ceva ascuns nu s-ar manifesta în caracterul *ascunderii* lui, ci al ieșirii lui din ascundere (i.e. manifestării lui), atunci trecerea *dincolo* de ceea ce este manifest n-ar avea sens și deci nici ideea ieșirii-din-ascundere.

Ceea ce avem aici este deci o simultaneitate a două registre: cel al ființei ca loc al deschiderii, ca iluminare a ființării (*Lichtung des Seienden*) și cel al ființei care, ca "im Ganzen", este ascunderea ființării (*Verbergung des Seienden*). Ascunderea, am văzut, se manifestă *ca* ascundere. Dar ne-ascunderea?

Un anume gen de simetrie în raport cu ascunderea poate fi evidențiat aici: ceea ce este ascuns poate ieși din ascundere, fără ca domeniul a ceea-ce-este-ascuns să fie epuizat. Deci ascunderea rămâne și se manifestă *ca* ascundere. Tot astfel ceea ce este neascuns, adică ființarea neascunsă, este cea care se manifestă și nu neascunderea însăși. Nesimetria survine din diferența dintre modul în care ne sunt accesibile ascunsul și cel ce se manifestă. Ființarea care se manifestă este nemijlocit accesibilă, nu însă și cea care nu se manifestă. De aceea ascunderea se manifestă ca ceva ascuns, într-un gen de *sustragere* a ceea ce se manifestă. Și astfel accesul la ascundere poate fi dobândit doar plecând de la ceea ce se manifestă și meditănd asupra sustragerii lui. Cum ascunderea este ceea-ce-se-sustrage, ea însăși rămâne ascunsă³⁹. Neascunderea este accesibilă laolaltă cu ascunderea, ea devine manifestă în același mod, adică în experiența (reflexivă) a sustragerii a ceea ce este neascuns⁴⁰.

Acesta este sensul în care ființa ca *Lichtung* devine accesibilă ca ascundere. Și deci și modul în care, după *Kehre*, negativitatea își face loc în problematica ontologică.

În fine, nu poate să nu surprindă un asemenea mod de explicitare a registrului ontologic. Și nu poate, la rândul-i, să nu ridice o serie de întrebări. Elaborarea lor adecvată și

³⁸ Comp. nota 23.

³⁹ Trebuie să deosebim deci între "accesibil" (*zugänglich*) și "neascuns" (*unverborgen*). Ceva poate fi accesibil (i.e. ascunderea) și totuși să rămână ascuns.

⁴⁰ Comp. M. Heidegger, *Nietzsche* II, Neske, 2 Aufl. 1961, 368.

argumentarea răspunsurilor este o chestiune foarte laborioasă, având în vedere extensiunea și profunzimea discursului filosofic heideggerian. Ne întrebăm totuși: este filosofia autorului german, acea elaborare teoretică mult așteptată, adevăratul discurs *despre ființă*?⁴¹ Dacă așa stau lucrurile, atunci ce înțeles atribuim adevărului în calificarea pe care o facem? Este sensul său *heideggerian* unul cu totul neproblematic? Ne rezumăm, la finele celor spuse aici, la câteva considerații pe marginea acestui concept.

În *Sein und Zeit*, bunăoară, adevărul enunțului are un caracter derivat în raport cu adevărul originar ca adevăr al existenței (§ 44 b). Ceea ce Heidegger numește adevăr originar (i.e. revelare, *Erschlossenheit*) are un mod distinctiv în decizia *Dasein*-ului de a se proiecta în cea mai proprie și indepasabilă posibilitate a sa, cea a morții. Acest mod distinctiv este adevărul ca stare-de-decizie (*Entschlossenheit*) (cf. § 60). Este modalitatea prin care *Dasein*-ul își dobândește existența autentică, spre deosebire de situarea lui în neadevăr, proprie fenomenului căderii. Ceea ce Heidegger intenționează prin conceptul *adevărului existenței* nu este însă nicidecum explicarea existenței autentice în raport cu un concept al adevărului, ci invers: construcția unui concept al adevărului din autenticul fapt de a fi al *Dasein*-ului. Iar existența autentică înseamnă pre-mergere în moarte, o readucere a *Dasein*-ului la faptul său de a fi vinovat (în sens ontologic), de a-și prelua starea-de-aruncare și, din acest orizont, proiectarea în posibilitățile *concrete* ale existenței sale. Însă, dacă starea-de-decizie este ea însăși adevărul existenței, în raport cu ce, ne putem întreba, se decide *Dasein*-ul să se proiecteze într-o posibilitate sau alta a existenței sale? Poate funcționa un concept abstract al existenței autentice drept criteriu sau principiu al alegerii între posibilitățile concrete? Heidegger însuși respinge acest lucru: "Posibilitățile revelate ale existenței, cele factice, nu pot fi totuși extrase din moarte" (*SZ*, 383). Cu aceasta decizia (alegera) capătă caracter nemijlocit (de vreun criteriu) și deci devine arbitrară. De aici decizionismul lui Heidegger din *SZ*.

E adevărat, după *Kehre* vom întâlni și un alt înțeles al adevărului. În *Vom Wesen der Wahrheit*, am văzut, "esența adevărului se dezvăluie ca libertate" (18), iar "libertatea se dezvăluie acum ca fapt-de-a-lăsa-să-fie al ființării" (15). Ce sens trebuie să atribuim însă libertății, dacă ființarea care se manifestă devine în mod nemijlocit și necesar "măsură"? și ce este deci aici adevărul mai mult decât o preluare nemijlocită (și necontrolabilă în raport cu neadevărul) a ceea ce se manifestă?

Iar dacă aceste concepte ale adevărului nu sunt tocmai adecvate calificării filosofiei heideggeriene, atunci în raport cu ce o considerăm adevărată? Sau ei însăși nu-i revine de fel un astfel de calificativ? Greu de spus, din moment ce întregul discurs heideggerian asupra adevărului este subiacent dezvoltării înțelesului ființei. Iar dacă filosofii pot fi și discursuri neadevărate, atunci nu cumva dimensiunea *negativității* trebuie inserată ca dimensiune potențială a oricărui *discurs* despre ființă?

⁴¹ Întrebare cu atât mai legitimă cu cât ea, ca întrebare, privește totodată condițiile propriilor ei posibilități.

BLAGA'S PHILOSOPHY OF CULTURE: MORE THAN A SPENGLERIAN ADAPTATION

MICHAEL JONES

ABSTRACT. Lucian Blaga, probably the greatest Romanian philosopher to date, is the author of a philosophy of culture that is creative, broad, and integrated into a comprehensive philosophical system. However, Blaga's philosophy of culture has not received the recognition that might be expected. One of the reasons for this is that it is widely perceived as being a mere adoption or adaptation of Oswald Spengler's philosophy of culture. This article endeavors to restore Blaga's philosophy to its rightful place by showing that Blaga's philosophy of culture is more than a mere adaptation of Spengler's philosophy. This it does by detailing 5 types of differences between Spengler's and Blaga's philosophies of culture: 1. Differences of style, method, and detail, 2. Differences of issues addressed, 3. Differences of conclusions, 4. Systematic differences, and 5. Systemic differences. The article concludes that, while Spengler and Blaga can be considered to be in the same school of thought, Blaga's philosophy is more than a mere adaptation of Spengler's philosophy: it is a new, deeper, more sophisticated, more complete, more systematic and more lasting philosophy of culture. §

Introduction

It has again, at last, become popular to emphasize the important place of culture in human thought. Along with this has come the overdue recognition of the importance of philosophy of culture. Lucian Blaga, one of the bright lights of Eastern Europe suppressed by the socialist dictatorships of the second half of the 20th century, is the author of a fairly voluminous and very interesting philosophy of culture.

Blaga's works contain at least five books devoted largely to the subject of philosophy of culture and many other books that contain sections on this subject. The five books on philosophy of culture are: *Orizont și stil*,¹ *Spațiul mioritic*,² *Geneza metaforei și sensul culturii*,³ *Filosofia stilului*,⁴ and *Arta și valoare*.⁵ Other books that contain significant material on this subject include his doctoral dissertation, which is published under the title *Cultura și cunoștință*,⁶ *Fenomenul original*,⁷ *Daimonion*,⁸ *Știința și creație*,⁹ *Gandire*

¹*Orizont și stil (Horizon and Style)*. Bucharest: Fundația pentru literatură și artă, 1935.

²*Spațiul mioritic (The Ewe-Space)*. Bucharest: Cartea Românească, 1936.

³*Geneza metaforei și sensul culturii (The Genesis of Metaphor and the Meaning of Culture)*. Bucharest: Fundația pentru literatură și artă, 1937.

⁴*Filosofia stilului (The Philosophy of Style)*. Bucharest: Cultura Națională, 1924.

⁵*Arta și valoare (Art and Value)*. Bucharest: Fundația pentru literatură și artă, 1939.

⁶*Cultura și cunoștință (Culture and Knowledge)*. Cluj: Editura Institutul de Artă Grafică "Ardealul," 1922.

⁷*Fenomenul original (The Original Phenomenon)*. Bucharest: Editura Fundația Culturală "Principele Carol," 1925.

⁸*Daimonion (Evil Genius)*. Cluj: Editura Revistei "Societatea de Mîine," 1930.

⁹*Știința și creație (Science and Creation)*. Sibiu: Editura "Dacia Traiana," 1942.

magica și religie,¹⁰ *Aspecte antropologice*,¹¹ and *Ființa istorică*.¹² Although each of these books is fairly small, few of them exceeding 200 pages, they still constitute a significant body of philosophical reflection on this often overlooked subject.

Blaga wrote in a period when science and technology were gaining ever more respect, and when various forms of positivism were converting the successes of science into a form of philosophy modeled upon the natural sciences. One important and unfortunate aspect of the positivist program was the devaluing of non-scientific phenomenon. Another aspect was the super-elevation of scientific objectivity to the status of universal norm. In retrospect the errors of these trends are clear to most philosophers. Blaga had the vision to see these errors while they were yet happening. In a period in which many of the most notable thinkers were positively inclined toward the attempt at purging the cultural and subjective from philosophy, Blaga spoke out loud and clear in favor of culture as a fundamental and pervasive human enterprise.

Perhaps the time has come when Blaga's philosophy of culture can and should be recognized for what it is: an early and creative contribution to this growing field. That this does not seem to be happening can be attributed in no small part to the widely held opinion that Blaga's philosophy of culture is not original.¹³ It is sometimes alleged that Blaga's philosophy of culture is little more than a re-hashing of Oswald Spengler's theory of culture. A more sympathetic (and more understandable) criticism is that Blaga's philosophy of culture is an application of Spengler's ideas to the particularities of Romanian culture. If this latter interpretation is true, then Blaga's philosophy of culture will be of little interest except to those who are positively inclined towards Spengler's philosophy and who also have a particular interest in Romanian culture.

The latter view would be understandable if one were to read only *Spațiul mioritic*, but a full reading of Blaga's works on philosophy of culture does not permit such an interpretation. Blaga himself indicates that his philosophy of culture is not completely original: it is a current in the stream of philosophy of culture initiated in the late 19th and early 20th centuries by philosophers and thinkers such as Nietzsche, Simmel, Riegl, Worringer, Frobenius, Dvorak, Spengler, Keyserling, and others.¹⁴ He acknowledges that it includes a further development of the philosophy of culture expounded by Alois Riegl, Leo Frobenius, and especially Oswald Spengler.¹⁵ But Blaga's philosophy of culture is more than a simple restatement or synthesis of the insights of these other thinkers. It contains important differences from the philosophies of his predecessors and contemporaries, offers several new insights of its own, and most importantly it forms an integral part of a broad and inclusive philosophical system.

Since the attacks on the originality of Blaga's philosophy of culture generally involve one form or another of the accusation that it is an adoption or adaptation of

¹⁰*Gandire magică și religie (Magical Thinking and Religion)*. Bucharest: Fundația pentru literatură și artă, 1946.

¹¹*Aspecte antropologice (Anthropological Aspects)*. Cluj: Uniunea națională a studenților din România, 1948.

¹²*Ființa istorică (The Historical Being)*. Cluj: Editura Dacia, 1977.

¹³One of my own professors, the eminent Virgil Nemoianu, wrote "When you speak about 'style' for Blaga you have to mention Oswald Spengler; his views are largely a rehashing of Spenglerian ideas, even though occasionally with a personal (Blagian) slant." (personal email, August 2002).

¹⁴*Orizont și stil, Opere 9*, p. 75.

¹⁵Ibid 102ff.

Spengler's insights, I believe that what needs to be done in order to restore Blaga's philosophy to its rightful place is to show how Blaga's philosophy differs from Spengler's. It is hoped that this will demonstrate Blaga's originality and vindicate his philosophy. Therefore that is what I intend to do in this article.

Difference of Style, Method, and Detail

Perhaps the most obvious difference between Spengler's work and Blaga's is the difference in philosophical style. Certain similarities between Spengler and Blaga are undeniable, and are acknowledged by Blaga himself. However, if one were to hear the comparisons between Spengler's and Blaga's writings on culture and subsequently one were to read both, the stylistic difference between the two collections of works would be striking. Spengler's masterpiece, *The Decline of the West*,¹⁶ is a single large work characterized by a long succession of discussions of lesser issues in the philosophies of history and culture, with the succession of conclusions drawn lending support to eventual conclusions on the larger issues that are the target of Spengler's philosophical enterprise. Spengler's is an empirically-oriented philosophy of culture. Blaga's systematic writings on philosophy of culture are quite different: Blaga expounds his philosophy in a series of short books that build upon each other systematically. In *Orizont și stil* (the first book in Blaga's trilogy of culture) Blaga lays the foundation of his philosophy of culture, addressing fundamental issues and arguing for a particular view of cultures as human constructions guided by matrices of deep (abyssal) subconscious categories of human minds. He then illustrates and argues for this interpretation of culture by showing how it fits and explains the phenomena of Romanian culture. This he does at length in the second book of his trilogy of culture, *Spațiul mioritic* (and much more briefly in the fifth chapter of *Orizont și stil*). In the third book of his trilogy of culture, *Geneza metaforie și sensul culturii*, he further develops ideas introduced in *Orizont și stil* and explains how his philosophy of culture both elucidates relevant philosophical problems and integrates into a cohesive metaphysical system. In subsequent books he demonstrates how his philosophy of culture complements his philosophy of science (*Ființa și creație*), philosophy of religion (*Gandire magică și religie*), philosophical anthropology (*Aspecte antropologice*), and philosophy of history (*Ființa istorică*), facilitating the resolution of issues in each domain. Thus the main arguments used by Blaga are the pragmatic demonstration of the utility of his philosophy and the coherentist demonstration of how his philosophy of culture contributes to a global philosophical system. He does make use of Spengler's empirical tack of supporting his thesis by reference to specific historical phenomena, but whereas this is the overwhelming tactic employed by Spengler, it is only a secondary strategy in Blaga.

On the whole, one receives the impression that Spengler's philosophical exposition is much more detailed than is Blaga's. This is due at least in part to the aforementioned difference of strategy. Spengler surveys a much larger array of empirical data and discusses a somewhat wider array of cultural issues. In comparison to Spengler, one could say that Blaga "paints with a broad brush." Blaga's use of empirical data is typically characterized by brief presentations and analyses of phenomena for the purpose of supporting his major theses. He discusses fewer cultural phenomena, and those he discusses are not usually discussed

¹⁶Oswald Spengler, *The Decline of the West: Form and Actuality*. Authorized translation by Charles Francis Atkinson. New York: Alfred A. Knopf Publishing, vol. I, 1926; vol. II, 1928.

in great depth (with the exception of the examination of Romanian culture in *Spațiul mioritic*). Those that he does discuss provide good support for his theses, which are major theses of the first order.

Differences on Issues Addressed

A more significant difference between Spengler's and Blaga's philosophies of culture is the difference of the issues that each chooses to address. In connection with philosophy of culture, both philosophers discuss philosophy of history at considerable length. Discussions relevant to philosophy of history are found throughout *The Decline of the West*. For his part, Blaga discusses philosophy of history in connection with his philosophy of culture in the book *Ființa istorică* and to a lesser extent in *Geneza metaforei și sensul culturii*. Common to both thinkers is the near absence of a philosophy of ethics. Blaga originally intended to write an ethics as part of an unwritten fifth trilogy of his systematic philosophy, but seems to have given up the project due to a lack of time, a preference for dealing with ethical issues via the more flexible medium of aphorisms, and the inability to publish under the socialist regime.

Just as striking as the commonalities of issues addressed, however, are the differences in issues addressed. If Blaga is in fact copying his philosophy of culture from Spengler, or is adapting the Spenglerian philosophy to his own ends, one would expect to find reflected in Blaga's work at least some reference to those issues which form a significant part of Spengler's opus. In several striking instances this is not the case. Spengler expends considerable effort in examining and explaining issues of political philosophy. In fact, nine out of fourteen chapters in Spengler's second volume deal with various aspects of political philosophy. Blaga breathes nary a word on this subject: it is almost as if he somehow knew that the coming socialist tyranny would ban the rest of his work if it were to know his political thoughts. Likewise, Spengler is very interested in economics, devoting the closing chapters of his masterpiece to this subject. Again, Blaga has nothing to say on the subject.

Furthermore, Blaga's exposition of his philosophy of culture contains detailed presentations on issues that are lacking from Spengler's philosophy of culture. Blaga has an entire book discussing the philosophy of science from the perspective of his philosophy of culture (*Ființa și creație*), and also discusses the interaction of science and culture in *Cultura și cunoștință* and in *Experimentul și spiritul matematic*.¹⁷ Spengler, on the other hand, devotes only one five-page subchapter of *The Decline of the West* to philosophy of science. Similarly, Blaga's writings are replete with discussions of the implications of his philosophy of culture for philosophy of religion, and especially for Christian philosophy of religion, and he frequently utilizes illustrations taken from Christian theology and the history of Christian doctrine. This material includes (but is not limited to) the entire book *Gândire magică și religie*. *The Decline of the West* contains relatively little discussion of religion and only about 20 pages of what might be considered Christian philosophy of religion (parts of chapters VIII and IX of volume II).

¹⁷*Experimentul și spiritul matematic (The Experiment and the Mathematical Spirit)*. Bucharest: Editura Științifică, 1969.

Differences of Conclusion

Another type of important difference between Spengler and Blaga is the conclusions that they draw on various issues. Although Blaga follows Spengler's lead on some issues, he often markedly points out differences of opinion between himself and Spengler. On issues that are addressed both in Spengler and in Blaga, it is striking how often Blaga comes to different conclusions than does Spengler. One might get the impression that Blaga is reacting against Spengler, although in other places he demonstrates considerable respect for Spengler as a thinker.¹⁸ There are also differences that Blaga does not specifically point out - issues concerning which Blaga draws different conclusions than does Spengler, but concerning which Blaga does not specifically mention Spengler's views nor point out that there is disagreement between himself and Spengler.

One example of Spengler and Blaga coming to different conclusions is on the interpretation of the importance of urbanization as the crux of human culture and history. Spengler writes, "world-history is urban history," illustrating the high degree of importance that he attributes to urban culture.¹⁹ Blaga refrains from making any such evaluation, but it is clear that he had a very high regard for rural villages. His poetic statement "eternity was born in the village"²⁰ is well known. The philosophy behind this statement is explained in *Geneza metaforei și sensul culturii*, where Blaga describes the village of his childhood as being filled with a sense of "necessary mystery" constituting an entire world, something which (he asserts) is not true of a large city.²¹ The significance of this distinction is only appreciated when one bears in mind the importance of mystery in Blaga's philosophical system.

Another difference concerning evaluations and related conclusions involves the practice of attributing superiority to one culture over others in a specific domain of human activity. Spengler, although a relativist, is prone to making such judgements. One example of this is his judgement that the ancient Indian²² and Greek²³ civilizations had no sense of history, while on the other hand the European (particularly German) civilization has "the most wonderful expression of which a historical world feeling is capable."²⁴ Blaga is extremely cautious about making such judgements. He is unusually aware of the relativity of perspective, and writes that the evaluation of a feature of a culture as better than the corresponding feature of another culture involves being converted to the intrinsic criteria of the former culture, and is an arbitrary judgement.²⁵ This would seem to be an insight that Spengler himself should have come up with. It is an insight that escapes many philosophers even today. Although Blaga does not specifically mention Spengler in this context, it may well be this excess on Spengler's part that Blaga is rebuffing when he vindicates the Indian

¹⁸ This respect is notable in Blaga's statement that the two greatest works to date on philosophy of culture are Nietzsche's *The Origin of Tragedy* and Spengler's *The Decline of the West* (Diamonion, Opere 7, p. 343). It is notably lacking when, on page 486 of *Ființa istorică, Opere 11*, Blaga writes that "most of Spengler's ideas lead to false interpretations of history."

¹⁹ *The Decline of the West*, 90.

²⁰ Lucian Blaga, "Sufletul satului," translated by Dumitru Ciocoi-Pop in *Poezii alese / Selected Poems*, Sibiu: LBUS Press, 2001.

²¹ *Geneza metaforei și sensul culturii* in *Opere 9*, pp. 339-40.

²² *The Decline of the West* vol. 1, p.11.

²³ *Ibid* pp.9-10.

²⁴ *Ibid* pp. 14-15.

²⁵ *Ființa istorică, Opere 11*, p.362.

and Greek (as well as the Egyptian, Persian, and Chinese) concepts of history in the first chapter of *Ființa istorică*.

Blaga also rejects Spengler's thesis that a culture is a spirit or an organism independent of the individuals who make up a part of the cultural collective.²⁶ The unity of attitudes, accents, and aspirations within a given culture is not a result of culture being an independent organism, but rather is a result of a shared subconscious "stylistic matrix," a key concept in Blaga's philosophy of culture.²⁷ This is a significant difference between Spengler and Blaga, and reflects the Kantian influence upon Blaga's thought, which places subconscious "abyssal" categories (rather than a Neo-Platonic spirit) at the foundation of culture.²⁸

Spengler and Blaga even seem to disagree on the very nature of culture. Spengler appears to view culture as incidental to humanity: culture is something that humans sometimes create, but culture is not essential to being human. Blaga's view is almost diametrically opposed to this: according to Blaga, it is creating culture that distinguishes humans from all other animals. Culture is at the heart of being truly human – it is humanity's *sine qua non*.²⁹

Spengler and Blaga share the view that a culture's feeling or conception of space can be used as a symbol of the content of that culture. It is possible that this shared treatment of the conception of space within a culture is the main cause of the view that Blaga's philosophy of culture is borrowed from Spengler. Blaga certainly does borrow *this particular aspect* of his philosophy of culture from Spengler.³⁰ The title of his book *Spațiul mioritic* may be responsible for the misperception that Blaga's philosophy is merely an application of Spengler's thought to Romanian culture. However, the title of this book only represents one aspect of what Blaga has to say about Romanian culture and about philosophy of culture in general. Blaga argues that Spengler and other morphologists over-emphasize the importance of a particular 'feeling of space' in their theories of culture. According to Blaga, the spatial horizon is one among several key factors, each of which plays a major role in any particular culture. The other key factors are the temporal horizon, the axiological accent, the sense of movement or destiny, and the formative aspiration of the culture.³¹ In contradistinction to Spengler, Blaga argues that a spatial horizon can neither be the single wellspring of a culture, nor can it symbolize a specific culture in distinction from all others. This is because a spatial vision is never the only determinant of a culture, and because the same spatial vision can be (and often is) a factor in diverse cultures.³² According to Blaga's analysis, Spengler erred by trying to explain style by reference to a single category (space) rather than by reference to a matrix of categories.³³

²⁶ *The Decline of the West* vol. 1 pp. 104ff., *Orizont și stil, Opere 9*, pp. 183-184.

²⁷ *Ibid*, p. 186.

²⁸ *Geneza metaforei și sensul culturii, Opere 9*, p. 414.

²⁹ *Ibid*, 494.

³⁰ Compare *The Decline of the West* vol. 1 pp. 161ff. and *Orizont și stil, Opere 9*, pp. 100ff.

³¹ *Orizont și stil, Opere 9*, pp. 173-4.

³² *Ibid*, pp. 179-80.

³³ *Geneza metaforei și sensul culturii, Opere 9* pp. 343. Blaga also criticizes Spengler's analysis of the spatial horizon as trying impossibly to blend intuitive and naturalist approaches to the issue, see *Ființa istorică, Opere 11* pp. 264-267.

Systematic Differences

Another significant type of difference between Spengler and Blaga could be characterized as "systematic differences." There are several pervasive differences between Spengler's and Blaga's philosophy of culture, differences that repeatedly rise to the surface because they are systematically employed in shaping their respective philosophies.

One such systematic difference is the already-mentioned disagreement over the importance and usefulness to philosophy of culture of spatial conceptions within particular cultures. Blaga indicates that Spengler over-estimates the importance and utility of spatial conceptions.³⁴ Furthermore, Blaga systematically avoids making evaluative judgements of any culture. His sensitivity to other cultures and his objection to judging other cultures are comparable to the best in post-modern philosophy.³⁵ Spengler, on the other hand, freely makes evaluative judgements between cultures.

Perhaps the most important and most striking of the systematic differences between Spengler and Blaga is that of the goals of their works. The goal of a work often influences the work from its outset to its finish. Spengler's goal in *The Decline of the West* is to provide, for the first time, a morphological analysis of culture: a philosophy of culture methodologically based upon morphology. In so doing, he at the same time consciously constructs a philosophy of history. Spengler is NOT directly attempting to answer questions of epistemology, metaphysics, or philosophical anthropology. Blaga's ultimate goal in addressing philosophy of culture, on the other hand, is to provide a philosophy of culture based upon and consistent with a particular metaphysical vision, the vision that he has previously elaborated in his earlier works. Thus the purpose of Spengler's philosophy of culture is more limited than is the purpose of Blaga's philosophy of culture. This has the result that Spengler's philosophy of culture is more focused on the one hand and more limited on the other: Spengler's philosophy does not address many closely related philosophical issues.

Systemic Difference

Probably the most fundamental and most significant difference between Spengler's philosophy of culture and Blaga's is the difference in systematicity. Although Spengler's philosophical exposition is more detailed than is Blaga's when it comes to the philosophy of culture, Spengler does not succeed at integrating his philosophy of culture into a general systematic philosophy, as does Blaga. Blaga's philosophical system is relatively complete, a metaphysical system that includes most domains of philosophy and which could be expanded to include every philosophical issue. Spengler's philosophy is a joining of philosophy of culture and philosophy of history that occasionally reaches out to address issues in other philosophical domains. Spengler should not be criticized for failing to construct a comprehensive philosophical system: that was not his goal. What must be done is to give Blaga his due for constructing a comprehensive philosophical system that incorporates a philosophy of culture complementary to all the other components of the system.

³⁴ *Orizont și stil, Opere 9* pp. 107, 180; *Ființa istorică, Opere 11*, pp. 484-5.

³⁵ See for example chapter 1 in *Ființa istorică*.

Conclusion

No one, not Blaga himself, denies that Spengler's and Blaga's philosophies of culture come from the same school of thought. It is likewise undisputed that Spengler preceded Blaga in that school and that Blaga read and was greatly influenced by Spengler. However, the number and extent of the differences between Spengler's and Blaga's philosophies of culture are sufficient to refute the accusation that Blaga's philosophy of culture is nothing more than an adaptation of Spengler's ideas. Just as Spengler's philosophy is more than a mere elaboration of Frobenious' ideas, Blaga's philosophy is more than a mere adaptation of Spengler's ideas. Blaga changes elements of Spengler's philosophy, discards features that he finds untenable, and adds new insights of his own, creating a new, deeper, much more sophisticated, more complete, and more lasting philosophy of culture, and then he integrates this new creation into a complete philosophical system. The end result is a product that is wholly his own.

ORIGINILE SENSULUI ÎN ANALITICA EXISTENȚIALĂ HEIDEGGERIANĂ

SORIN-CLAUDIU MARICA

RESUMÉ. Les origines du sens dans l'analytique existentielle de Heidegger. Signifier veut dire soumettre à une traduction et à une communication énonciative quelque chose *à-penser*, qui ne peut être interprété définitivement qu'en tant qu'ouverture ou moyen d'accès aux choses. Cet *à-penser* qui se cache précisément dans le dévoilement phénoménal de l'ontique est nommé par Heidegger « sens », tant dans sa forme accomplie (judicative) que dans ses origines « facticielles ». Le sens est donc le cadre par l'intermédiaire duquel devient possible l'accès, aussi bien à la quotidienneté du *Dasein*, que, par l'entremise de celle-ci, à la reformulation de la question oubliée concernant l'être de l'étant. Par conséquent, la modalité de donation de l'horizon mondain, en nous collant extatiquement à sa dissémination phénoménale et événementielle, nous interdit tout survol d'une subjectivité « universelle » qui, tournée vers soi, chercherait ses propres « origines et causes », lesquelles vont toujours finir par se dévoiler sous la forme de l'étant suprême. Le sens et la significativité de la facticité sont donc les seules ouvertures qui peuvent rendre possible une explicitation de la quotidienneté du *Dasein* orientée vers l'être.

*"Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit,
das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes
Ziel der "dichtenden" Rede werden"*

Sein und Zeit, p. 162

Acest articol are pretenția modestă de a lăsa celebra analitică existențială din *Ființă și timp* să vorbească. Ceea ce este interogat este tocmai posibilitatea *ontologică* de naștere a sensului. Acesta din urmă are în textul german cel puțin trei echivalențe terminologice. Sensul ca *Sinn* este un existențial al *Dasein*-ului care constituie unul din elementele totalității structurale a ființei sale ca grijă. Sensul privit ca identitate provizorie a unui ustensil ("ca-ul hermeneutic") sau a unui fiind subzistent ("ca-ul apofantic") nu sunt încă existențiali ci delimitează orice acces comprehensiv al *Dasein*-ului la deschiderea propriei lumi. De aceea, "ca-ul" ca structură a explicitării și a explicației, se relevă a fi stratul originar prin care *Dasein*-ul devine capabil de amenajarea unui spațiu fenomenal deja orientat spre înțelegerea ființei. Însă care este diferența din punctul de vedere a anteriorității în constituirea sensului între sensul hermeneutic (hermeneutico-explicativ) și cel apofantic (al semnificației contextuale a limbii)? Care sunt influențele asupra comprehensiunii *Dasein*-ului a fiecăruia dintre cele două "ca-uri"? Care dintre ele este mai justificat într-un discurs ontologic care reușește depășirea orizontului ontic?

Tradiția filozofică a privilegiat dintotdeauna "limba" (*Sprache*) ca fiind modalitatea cea mai favorabilă comunicării. Judecata, în diferitele sale forme, constă în faptul de a (presu)pune existența unei relații pre-orientate (spre esențe, obiectivitate...) între mai mulți termeni deja identificați, judecata fiind tocmai această punere în relație. Prin urmare, orice

judecată presupune un anumit număr de termeni a căror identitate trebuie circumscrisă în scopul inter-relaționării și medierii lor ulterioare. Identitatea și autonomia acestor termeni ai judecății se delimitează implicit prin negativitatea și diacriticitatea lor contextuală. Orientarea și finalitatea sintaxei semnificante a contextului sunt prin urmare impuse oricărei judecați sau enunț. Contextul este însă întotdeauna deja enunțat, ca termen final al unei exteriorizări expresive, în "limbă". Iar aceasta din urma, odată privita ca un fenomen, dezvăluie propriul fond ca și capacitate umană de articulare (de a constitui și de a investi cu sens lucrurile), care face posibilă orice contextualizare, însă care *nu-i* este dedicată exclusiv. Heidegger numește "discurs" (*Rede*) originea oricărei articulare, și în special a semnificării contextuale a scriiturii. "Discursul" dă naștere deci, nu doar sintaxei semnificației specifică enunțului, ci oricărei forme de fenomenalizare a intențiilor de expresie "umane". Aceste intenții se pot solidifica ca vorbire, scriitură, opere de arta, manifestări comportamentale specifice ș.a.m.d. În ciuda acestei diversități expresive, tradiția occidentală a privilegiat dintotdeauna ca mod de expresie "limba" considerând-o a fi însăși mediul transparenței de sine, al auto-comprehensiunii sale verbale, a "omului". Asta deoarece privilegiul acestui fiind îi este dat de capacitatea sa de a avea o limbă prin care investește cu sens lumea, pe ceilalți sau pe sine¹. Însă aceste sensuri nu vin să se lipească pe "zgomote verbale fără sens" la care limitează antropologia filozofică "limba"². Aceste sensuri nu pot fi înțelese însă nici pornind de la arhitectonica propozițiilor purificate de orice vorbire cotidiană tratate de către logică, propoziții alese întotdeauna pentru a corobora postulatul implicit al oricărui calcul logic : presupunerea unei identități perfecte dintre stările de lucruri și formalizarea logică a acestora. Aceste lipsuri specifice atât antropologiei cât și logicii se datorează faptului că aceste "domenii" își pornesc cercetările ghidate de definiția omului ca "animal rațional". Contrar acestor poziții pentru Heidegger funcția primă a "limbii" este de a prezenta și explicita lumea ca obiect al preocupării cotidiene. De aceea programul heideggerian va fi cel al unei fenomenologii a "discursului" orientată înspre degajarea structurii sale existențiale *a priori*, a tipurilor de explicitare (*Auslegung*) care-i sunt proprii precum și a structurării explicitării ca pre-structură comprehensivă³. Această fenomenologie a discursului trebuie prin urmare să includă dimensiunile pe care analiza clasică le separa, distingându-le de *logic*, adică tocmai *poetica* și chiar *retorica*. Dar mai ales, această fenomenologie trebuie să dea seamă de stratul prim al existenței în care se realizează geneza continuă a oricărei intenții de articulare în limbă. Însă, dacă intenția de auto-exprimare și de semnificare a lumii în limbă precede cadrul acesteia fiind o sintaxa care semnifică în mod implicit, ce provoacă însăși nevoie de semnificare?

"Provocantul" originar pe care enunțul îl evidențiază predicându-l, este întotdeauna articulat ante-predicativ nefiind însă în mod neapărat tocmai exprimatul, ci tocmai ceea ce face ca acesta să fie ceea ce este, ființa lui. Ființa exprimatului este tocmai ceea ce este suprimat, dar și păstrat, fiind *tradusă, desemnificată și devitalizată* în exprimarea enunțiativă. Ființa fiindului privilegiat care se exprimă cât și ființa enunțului exprimat, sunt datoare în ceea ce privește caracterul lor de ființă, ființei însăși. Astfel chiar dacă orice comportament enunțiativ presupune evidența preexistenței acestei ființe a enunțului, oferindu-ne și presupunând o

¹ Paginația indicată va fi aceea a ediției germane, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1976, der Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, simbolizată SZ. "Das Dasein hat Sprache". SZ, p. 165.

² "Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, daß ihm die Möglichkeit der stimmlichen Verlautbarung eignet, sondern daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst" SZ, p. 165.

³ Martin Heidegger, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Semestrul de vară 1925), ed. P. Jaeger, 1979, p. 361-364; conform J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994, p. 207-208.

anumită pre-comprehensiune implicită a ființei însăși, asta nu înseamnă că evidența respectivă ar fi neîndoielnică. Orice evidență depinde de un orizont anticipativ care o va valida sau infirma. Dacă evidența pre-comprehensiunii neclare a ființei se înrădăcește în cotidianitatea comprehensiunii, evidența înțelegerii "sensului ființei" înseși impune plenitudinea unei anticipări de tip ontologic. Astfel, pentru ca această evidență să devină neîndoielnică ontologic este necesară re-orientarea comprehensiunii înspre ființa autentică pornind de la diferența dintre caracterul de "fiind" care le este esențial atât enunțurilor cât și celui care enunță, și ființa lor. Analitica existențială are ca scop unic tocmai această delimitare a întrebării privind sensul ființei ca orizont pre-comprehensiv. În lumina acestui țel ea încearcă, pas cu pas, să depășească echivocurile ontologiilor tradiționale, de care relevă considerarea judecății ca loc privilegiat al adevărului. În acest sens Heidegger delimitează straturi mai originare de constituire a sensului pentru *Dasein*. Acesta trebuie, prin asumarea distincției ontologice, să-și acceseze modul autentic al propriei ipseității (a "faptului-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu"⁴), în paralel cu delimitarea existențialilor prin care acestuia i se desfășoară și proiectează propria existență. Căci ființa i se poate devoala *Dasein*-ului doar filtrată prin "dinamismul" ek-sistenței acestuia. Prin urmare, originea ultimă a oricărui sens pare a fi "poziția" paradoxală, nici imanentă dar nici transcendentă, a "sensului ființei", pusă și propusă ca temă ontologică a analiticii existențiale. Filtrajul acestei "poziții" aporetice va fi realizat de către înțelegerea celui poate să asume ruptura profundă inerentă ființei proprii, care îi este întotdeauna deja deșirată între o factualitate ontică și o facticitate ontologică. Fiindcă auto-comprehensiunea *Dasein*-ului, în travaliul ei continuu de creare a sensului, se lovește de rezistența duală pe care i-o opun, dinspre fața autenticității, facticitatea, iar dinspre reversul inautenticității, *factum*-ul brut al *Dasein*-ului.

Însă, în interiorul marjei deschise de către extrema factuală și cea facticială a existenței *Dasein*-ului, fiindurile pot fi înțelese fie ca "obiecte de studiu" ale teoriilor, fie ca ustensile servind calmării preocupării. Ustensilele sunt folosite întotdeauna în scopuri imediate, practice, sunt disponibile unei utilizări specifică a lor deja asumată și înțeleasă. Dar, chiar dacă această pre-înțelegere a uzajului ustensilelor poate să le fie dat și de către teorii, acea experiență practică necesară însăși utilizării ustensilelor este mai originară decât teoriile despre ea. Sfera acestui *praxis* este cea mai originară sursă a sensului din perspectiva cotidianității. Automat fiindurile sunt împărțite în două tipuri, conform sferei de semnificare căreia ele îi aparțin: fiindurile disponibile, ustensilele, aparținând sferei disponibilității sau instrumentalității (a "calității-de-a-fi-la-îndemână", *Zuhandeheit*) și cele subzistente, teoriile și obiectele cunoscute opuse subiectului cunoscător, relative sferei subzistenței (a "simplei-prezențe", *Vorhandeheit*⁵). Disponibilitatea și subzistența, chiar dacă sunt moduri ale realității, distingerea lor este relativă la capacitatea *Dasein*-ului de a înțelege autentic realitatea cotidiană, pornind de la instrumentalitatea fiindurilor investite de grijă (*Sorge*)⁶. Observăm prin urmare o glisare a definirii originii sensului, dinspre domeniul pur contextual al sintaxei care constituie semnificația prin indicarea unui "exterior" al sistemului de semne, înspre însuși acest "exterior". În plus, această "exterioritate" se relevă independentă de orice gândire teoretică căreia îi constituie fundamentul existențial.

⁴ Terminologia heideggeriană din *Ființă și timp* asumată este aceea a traducerii Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003. Vom indica între paranteze traducerea Liiceanu de fiecare dată când vom utiliza un alt termen decât cel folosit în această traducere.

⁵ *SZ*, p. 69.

⁶ *SZ*, p. 211.

Lingvistica, care, față de filozofie, este o altă poziție care cercetează *sensul*, consideră că a înțelege ceva înseamnă a interpreta anumite *semne* care ascund în ele o anumită dualitate și arbitraritate. Însă pentru Heidegger această dualitate nu este dată de opoziția arbitrară a unui semnificat față de un semnificant, deoarece această arbitraritate presupune limba a fi un sistem rigid caracterizat printr-o "axiomă de închidere" a cărei mobilitate este relativă la locutorul izolat. Din contră limba este pentru Heidegger deschisă, vie, iar dualitatea inerentă semnului este dată de instrumentalitatea fiindului disponibil pe care-l semnifică și de designarea acestei instrumentalități, unite între ele prin fenomenul de trimitere. Instrumentalitatea semnificată de orice semn este o trimitere (*Verweisung*) care pornește de la faptul că ustensilele *ca* ustensile, trimit implicit la alte ustensile și pot să-și asume o funcție explicită de trimitere devenind semnul a altceva decât ele însele, ustensilul devenind un semn. Trimiterea pornește întotdeauna de la lumea ambiantă cotidiană pe care Dasein-ul o descoperă în termeni de circumspecție ("privire-ambientală", *Umsicht*). Astfel trimiterea nu este rezultată din îmbucătățirea unei categorii generale de relație în specii și sub-specii care ar trimite unele la altele, indicându-se mutual și subsumându-se unui gen a priori, ci trimiterea dă seama tocmai de diversitatea semnelor pe care o privire circumspectă le distinge în fenomenalitatea lumii ambiante (de exemplu: *urmă, vestigiu, mărturisire, simbol, expresie, fenomen...*⁷). Toate aceste semne au prin urmare o caracteristică comună: ele nu pot avea sens pentru Dasein decât dacă, în mod primordial, semnifică o anumită disponibilitate a unei ustensile. Această disponibilitate este, din punct de vedere ontologic, cea mai originară caracteristică a acesteia. Astfel trimiterea reprezintă designarea în care s-a specializat caracterul de instrumentalitate și disponibilitate a ustensilei în momentul în care aceasta a devenit un semn.

Pentru a înțelege o ustensilă ca semn este necesară cunoașterea modului său de utilizare. Prin urmare funcția generală a semnelor devine "orientarea în lumea ambiantă" prin circumscrierea modalităților particulare de instrumentalitate⁸. Instituirea semnelor se înrădăcinează astfel într-o atitudine specifică față de lumea ambiantă: circumspecția⁹ Instanțele care instituie semnele sunt prin urmare investiri existențiale ale grijii. Pentru a ne putea orienta, în sensul cel mai larg al termenului, în lumea ambiantă avem însă nevoie de a ne dota de puncte de reper, a căror funcție fiind aceea de a face să se remarce un anumit fiind față de orizontul ontic în care este scufundat, să-l facă impozant și distinct față de fondul care-l înconjoară¹⁰. În funcție de modul de instituire a semnelor acestea pot fi de două feluri: o ustensilă chemată a juca rolul unui semn (*Zeichenstiftung*), sau, luarea ca semn (*Zum-Zeichen-nehmen*) a unui lucru deja existent. Distincția este fundamentată ontologic pornind de la atitudinea Dasein-ului față de ceea ce se impune ca semn. Astfel, pe de o parte, Dasein-ul poate crea un instrument al cărui rol este tocmai acela de a simboliza ceva (semnele rutiere) sau, pe de altă parte, poate lua un fiind natural și să-l considere a fi un semn pentru altceva decât doar pentru el însuși (de exemplu, o pasăre văzută în largul oceanului se poate semnaliza atât pe sine, ca pasăre, cât și apropierea țărnelui). Așadar, semnul ne deschide lumii ambiante fiind un fiind disponibil ontic, care funcționează în același timp ca ceva care indică structura ontologică a ființei-disponibile, a totalității de trimiteri și a lumității lumii ("mundaneității lumii", *Weltlichkeit der Welt*)¹¹. Trimiterea însă, pentru că este fundamentul ontologic al semnului prin rețeaua de

⁷ SZ, p. 78; conform *GA 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 275.

⁸ SZ, p. 79.

⁹ SZ, p. 80.

¹⁰ SZ, p. 81.

¹¹ "Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt". SZ, p. 82.

interconexiuni prin care instituie semnele ca țesătură de diferențe, nu poate fi ea însăși un semn¹². Deoarece, dacă semnele se instituie pornind deja de la un caracter instrumentalitate, trimiterea nu poate fi însă redusă nici la acest caracter de disponibilitate dar nici la o simplă subzistență. Pentru că, dacă trimiterea ar fi de ordinul subzistenței, natura lucrurilor ar fi determinată pornind de la enumerarea și însumarea unui anumit număr de proprietăți obiective ca și "calități" ale unei "substanțe". Însă o astfel de enumerarea ignoră tocmai esența lucrului care este, pentru Heidegger, tocmai modul acestuia de folosire disponibilitatea sa, de exemplu ciocanul *este folosit* pentru a ciocăni, el trimite la această activitatea efectivă. Acest serviciu pe care mi-l aduce prin folosirea lui este însăși ființa lui. Așadar, însăși trimiterea se dedublează în funcție de distincția ontologică disponibilitate/subzistență. Din punctul de vedere al disponibilității trimiterile există doar ca apropiieri (*Geeignetheiten*) și inaproprieri (*Ungeeignetheiten*)¹³. În timp ce din perspectiva subzistenței trimiterile sunt exterioare și adăugate proprietăților izolate care, însumate, formează lucrul. Dar apropierile constitutive unui lucru sunt toate corelative, trimițând unele la altele și relansându-se reciproc. Această structură in- și a-propriativă structura trimiterii denumită de către Heidegger turnura ("menirea-funcțională", *Bewandtnis*) și constituie ființa fiindurilor disponibile¹⁴. Așadar, dacă proprietățile subzistente pot să se adune în unități de sens, *aproprierile și inaproprierile* sunt din principiu unități nedefinitivabile datorită inter-relaționării lor dinamice.

Turnura este explicitată de faptul că lumea ca lume are întotdeauna deja *sens* Însă nu este vorba despre un sens alipit "exteriorității unei lumii" dinspre "interioritatea unei conștiințe" separată de ea, ci despre sensul care "îmbibă" dintotdeauna și deja lumea ca a-fi-într-o-lume (*In-der-Welt-sein*), adică lumea care este tocmai *Dasein*-ul. Acest ultim sens al lumii este exprimat prin conceptul de semnificativitate care face posibil ca lucrurile să fie deja dintotdeauna descoperite *Dasein*-ului. Prin intermediul semnificativității se circumscrie, nu o structură logică sau valorică a semnificațiilor calitative ale lucrurilor, ci acel "mod de prezență" care structurează ființa lumii ca țesătură de trimiteri¹⁵. Conexiunile apropiante sau inapropriante ale acestei țesături, ajustate în mod continuu de vitalitatea care le este inerentă, delimitează prin urmare tocmai lumina lumii. De exemplu "*tractorul*" nu doar ca și cuvânt dar și ca fiind disponibil, își ia sensul de la o structură anterioară de trimitere care-i pre-există: "*ferma*", iar, prin intermediul acesteia, de la "*lumea agricolă*". Din aproape în aproape orizontul tuturor turnurilor va fi această unitate a lumității lumii (ființa lui *a-fi-într-o-lume*) care are ca o condiție de posibilitate tocmai *ființa-(deja)-descoperită* a *Dasein*-ului. Prin urmare, circumspecția, care ne orientează în lumea ambiantă făcându-ne-o prin asta mai mult sau mai puțin familiară și deci comprehensibilă, îi conferă lumii deschiderea înspre un sens mai original decât semnificația, înspre o semnificativitate existențială. Această lume care ia venit în întâmpinare *Dasein*-ului din prima clipă i-a creat acestuia o dependență vitală de ea astfel încât orice rătăcire în orizonturi teoretice subzistente este urmată inefabil de o cădere în disponibilitatea lumii familiare.

Auto-assignarea de către *Dasein* a unei lumi care-i vine imprevizibil în întâmpinare (*eine begegnende "Welt"*), impune o accesare implicită a originii factuale a sensului¹⁶.

¹² "Die Verweisung selbst kann daher, soll sie ontologisch das Fundament für Zeichen sein, nicht selbst als Zeichen begriffen werden" (Subliniat de M.S.-C.). SZ, p. 83.

¹³ SZ, p. 83.

¹⁴ SZ, p. 87.

¹⁵ GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 286-287.

¹⁶ "Dasein hat sich, sofern es ist, je schon auf eine begegnende "Welt" angewiesen, zu seinem Sein gehört wesentlich diese Angewiesenheit". SZ, p. 87.

Această originaritate a sensului factice față de universul gândirii impune o altă anterioritate, aceea a oricărui sens existențial față de cel semantic-lingvistic. Această anterioritate este dată și de faptul că orice instituire a unui semn, se fundamentează în structura generală de disponibilitate, presupunând astfel o totalitate de ustensile (*Zeugganzzeit*) și un complex de trimeri¹⁷. Când definește complexul de trimeri, Heidegger nu se gândește la un "funcționalism generalizat". Din contră, ideea matematică de "funcție" departe de a ne elibera de substanțialismul ontologic nu face altceva decât să-l confirme¹⁸. Trebuie astfel să rezistăm tendinței de a face din relație caracterul formal cel mai general al tuturor fenomenelor. Semnificativitatea, cu care Dasein-ul este de fiecare dată deja familiar, găzduiește în ea condiția ontologică de posibilitate care permite ca Dasein-ul comprehensiv să poată să-și institue "semnificații", care, la rândul lor, fundamentează ființa posibilă a cuvântului și a limbii¹⁹. Dimensiunea enunțiativă a limbii este astfel relativizată în profitul unei semnificativități mai elementare care ne face să intrăm în lumea sensului impunând deci primatul unei diseminări originare ca sursă a sensului. Semnificativitatea ar fi astfel o interpretare primă a lumii grație căreia prezența lumii poate fi semnificată într-o multiplicitate posibilă de sensuri. Tocmai această diversitate este pierdută prin supralvalorizarea judecății și implicit a unității sensurilor ei formalizabile logic, în fața echivocității discursului cotidian.

Rupând legăturile cu neo-kantianismul Heidegger descrie enunțul (*Aussage*) ca fenomen incluzând în definiția sa toate cele trei elemente constitutive lui ca o "*evidențiere determinantă comunicativă*"²⁰. Astfel enunțul nu se limitează la respectarea ortodoxiei sintactice a semnificației care i-ar oferi validitatea. Enunțul, fiind doar un punct final al unui proces de articulare care pornește de la fiindurile disponibile interpretate ca semne, realizează prin complexe de trimeri turnurile semnificative care deschid *luminatea*, abia ulterior putându-le aduna sub o temă teoretică prin care să le includă într-un sistem de judecăți predicative și/sau atributive. Comunicarea interumană cea mai evidentă, experimentată cotidian de către noi, este deci aceea judicativă. Aceasta a fost analizată și redusă la "esența" ei încă de la Aristotel care o introduce într-un calcul logic (silogistica). Silogistica presupune alăturarea unor predicate unui subiect al judecății în scopul circumscrierii unei unități de sens judicative care să aibă ca finalitate comunicabilitatea. Problema ei este faptul că de-limitează respectivul subiect doar ca o sumă de însușiri care sunt presupuse ai fi esențiale. Acest caracter problematic este evident chiar și în silogistică, mai ales în regula deducerii unor concluzii particulare doar din premise mai generale, care impune o validitate universală a adevărului rațiunii (esenței) față de adevărul sensibilității (existenței). Pentru Heidegger în spatele validității predicative, care este în mod necesar subzistentă, există însă un sens mai profund al fiindurilor care le oferă o validitate existențială ca ustensilitate.

¹⁷ Dacă interpretăm sistemic complexul de trimeri (*Verweisungszusammenhang*), acest sistem de trimeri va fi unul deschis, în care activitatea de feed-back o va deborda pe cea statică, de instituire a unei ordini interne (sau altfel spus va fi un sistem instabil, pe care activitatea gândirii nu-l va prinde niciodată complet).

¹⁸ SZ, p. 88.

¹⁹ "Die Bedeutsamekeit selbst aber, mit der Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie "Bedeutungen" erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren" (Subliniat de M.S.-C.). SZ, p. 87.

²⁰ "Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung". SZ, p. 156.

Enunțarea predicativă chiar dacă este comunicabilă într-un grad mai mare (sau tocmai de aceea!) ocultează tocmai acest caracter de disponibilitate primordial existențial. Pentru că punerea în evidență specifică enunțului, chiar dacă face vizibil fiindul pornind de la el însuși, e doar traducerea lui în logos-ul apofantic²¹. Sensul existențial (*hermeneutische Als*) ca structură a explicitării este nivelat în enunț fiind transformat în sens subzistent, apofantic (*apophantische Als*)²². Logos-ul apofantic se exprimă așadar ca un fiind teoretic vizând însă clarificarea unui fiind disponibil pe care-l exprimă, vizându-l în sine și nu prin intermediul reprezentării sale. Rezultă astfel o dedublare între expresia apofantică și ceea ce este exprimat. Contrar privilegierii silogistice a enunțului, în *Ființă și timp*, enunțul este doar o specializare particulară a explicitării care pune în evidență, predicând și comunicând un sens existențial despre un fiind disponibil, debordând prin aceasta cadrele strâmte ale semnificației contextuale. Aceasta din urmă, ca loc al conceptului de adevăr tradițional²³, presupune prin urmare un tip de limbă purificată care nu are nimic de-a face cu articulările pe care existența cotidiană ni le impune. Astfel, enunțul ca articulare apofantică a ceva *ca* ceva are, similar explicitării, fundamentele sale existențiale în pre-structura comprehensiunii²⁴. Însă enunțul ca mod secund al explicitării, făcând dintr-un fiind disponibil accesat prin circumspecție un "obiect", îl scoate din ocultare și-l face vizibil pe acesta *ca* fiind subzistent. Enunțarea, de la care logica contemporană pornește, folosește enunțuri (de exemplu: "*ciocanul este greu*") care nu sunt folosite în viața curentă (unde întâlnim conform circumspecției: "*ciocanul e prea greu pentru a fi dus de aici acolo pentru a...*"). Așadar, înrădăcinarea în lumea ambientă, prin sensul hermeneutic este ruptă de către enunț care, prin structura sa de semnificare sensul apofantic, adună doar proprietățile obiective ale fiindului disponibil deja descoperit de circumspecție²⁵. Enunțul este astfel derivat din explicitare deoarece pierde maniera ei interesată practic de a utiliza fiindurile, pentru a inaugura o manieră de a contempla mai dezinteresată printr-o nivelare a sensului dat de circumspecție într-un sens subzistent²⁶. Trecerea de la sensul hermeneutic al explicitării la cel apofantic nu se face însă brusc, ci gradual, existând între ele multe grade intermediare în funcție de *tipul de obiectivitate* judicativă în care se îngustează explicitarea prin enunțarea sa. Derivarea sensului apofantic al enunțului din cel hermeneutic al explicitării nu este o discreditare a lui fiind chiar un privilegiu deoarece nu cuvântul izolat ci enunțul efectuează luarea de poziție a limbii față de real.

Enunțul este o structură existențială derivată din co-originaritatea comprehensiunii, afecțiunii și a discursului. Asta deoarece locul prim al articulării sensului nu este limba, ci, orice atitudine și comportament care au valoare de explicitare, adică orice fenomenalizare a discursului existențial. Cu toate acestea Heidegger păstrează statutul central al enunțului cu presupuzițiile și cu consecințele acestuia, ca loc prim al adevărului. Însă toate acestea fiind derivate din explicitare sunt doar un fel de specializare a acesteia. Analiza enunțului, posedând un loc privilegiat în istoria filozofiei – ontologia greacă pornind de la el sub forma

²¹ SZ, p. 158.

²² "Diese Nivellierung des ursprünglichen "Als" der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage". SZ, p. 158.

²³ SZ, §§ 7b, 44a,b.

²⁴ SZ, p. 157.

²⁵ "Die Aussage und ihre Struktur, das apophantische Als, sind in der Auslegung und deren Struktur, dem hermeneutischen Als, und weiterhin im Verstehen, der Erschlossenheit des Daseins, fundiert". SZ, p. 223.

²⁶ SZ, p. 158.

logos-ului – a fost pentru multă vreme locul primar și privilegiat al adevărului ca *logos* apofantic (*logos apofansis*). Enunțul folosește pre-structura comprehensiunii prin faptul că pre-achiziția (*Vorhabe*) vizează obiectul disponibil ca ustensilă, sensul existențial debordând într-o totalitate de turnură (*Bewandtnisganzheit*) și incluzându-l într-o categorie de ustensile. Pre-viziunea (*Vorsicht*) ne face să trecem de la cel cu care ne preocupăm înspre cel despre care realizăm enunțul în funcție de asemănarea ustensilei cu una din categoriile de ustensile deja știute. Pre-concepția (*Vorgriff*) vizează un fiind subzistent în fiindul disponibil; sensul hermeneutic devine astfel un simplu "a-face-vizibil" al unui fiind subzistent ca sens apofantic²⁷. Enunțul nu-și este prin urmare suficient sieși în delimitarea originilor propriului sens fiind un simplu derivat al explicitării comprehensive. Sau, altfel spus, din punctul de vedere al originii sale fenomenale, enunțul este doar un efect de actualizare negativă a uneia din multitudinea de explicitări posibile. Pentru *Dasein*, în contrast cu poziția care i-ar fi proprie unui subiect, sensul se dezvăluie comprehensiunii mulat pe o structură hermeneutică care, nu anticipează doar modurile de utilizare ale ustensilelor, ci și sensul cuvintelor sau chiar al enunțurilor ca "unități fenomenale"²⁸.

Comprehensiunea *Dasein*-ului nu pornește niciodată de la o simplă aducere în prezență a sensului (enuțiativ sau perceptiv), ci participă activ tocmai la acest proces printr-o atitudine anticipativă a *Dasein*-ului. Această anticipativitate se fundamentează în primul rând în procesualitatea facticității *Dasein*-ului care "vine" dinspre situațiile sale anterioare care constituie situarea într-o-lume actuală, proiectându-se înspre posibilitățile sale viitoare. Această venire dinspre comprehensivă este dată de comprehensiunile anterioare (pre-achiziția) care oferă deja o conceptualitate deja instituită (pre-concepția), care, la rândul ei, trebuie adecvată direcției deja date (pre-viziunea) înspre care va porni ulterior explicitarea. Pre-achiziția (*Vorhabe*) semnifică tocmai inexistența unui grad zero al comprehensiunii, orice explicitare se hrănindu-se dintr-o comprehensiune deja achiziționată care este conștiința mai mult sau mai puțin lucidă a unui întreg indicativ sau "întreg de turnură" (*Bewandtnisganzeit*) ca unitate a mai multor fiinduri disponibile ca fiinduri disponibile (a ființei lor deja înțeleasă)²⁹ Această comprehensiune deja achiziționată posedă deja o orientare explicitantă (perspectivă, punct de vedere) ca pre-viziune (*Vorsicht*). Același obiect, eveniment sau lucru poate fi explicat ca ceva diferit în funcție de cel care-l interpretează și de ceea ce-l precede pe acesta. Pre-achiziția și pre-viziunea fac posibilă conceperea existențială a fiindului disponibil în structura hermeneutică a lui *ca*. Însă această structură hermeneutică în momentul constituirii sensului a ceva *ca* ceva promovează o serie de concepte pe care *Dasein*-ul le posedă deja, adaptându-le noului sens căutat. Această conceptualitate determinată, creată sau împrumutată, în care "*ca*-ul" se fundamentează este pre-concepția (*Vorgriff*). Doar prin această avansare a sensurilor unei conceptualități date este posibil travaliul comprehensiv care poate să asigure o priză minimală asupra fiindului (sau ființei). Așadar, *ca*-ul hermeneutic

²⁷ *SZ*, p. 158.

²⁸ Expresia aparent paradoxală de "fenomen al enunțului" se bazează pe lărgirea conceptului de percepție realizată doar în fenomenologie începând cu fondatorul acesteia Edmund Husserl. Într-adevăr, Husserl delimitează în a șasea cercetare logică o percepție "lărgită", singura capabilă a da seama de umplerea evidentă a intuițiilor non-sensibile ale judecăților. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Elemente einer Phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Halle/Salle, Max Niemeyer, 1921, p. 134.

²⁹ Totalitatea posibilităților de adunare împreună a mai multor fiinduri disponibile în ființa lor (*SZ*, p. 144), *turnura* fiind ființa fiindurilor disponibile (*SZ* § 18, 87).

(*hermeneutisches Als*) este imediat ulterior pre-structurii tripartite a comprehensiunii, sau, altfel spus, pre-structura comprehensiunii (*Vor-Struktur des Verstehends*) se proiectează în ca-structura explicitării (*Als-Struktur der Auslegung*).

Dasein-ul pentru a înțelege sensul ființei trebuie așadar să-și înțeleagă propria facticitate. Posibilitățile sale comprehensive pornesc de la modul în care se situează în deschisul ființei. Co-originaritatea afecțiunii și a comprehensiunii arată faptul că afecțiunea comportă deja o formă de comprehensiune și invers orice înțelegere este deja afectată³⁰. Această reversibilitate a comprehensiunii și afectivității nu arată altceva decât unitatea lor originară ca ipseitate a *Dasein*-ului. Comprehensiunea este astfel întotdeauna in-tonată (*Gestimmtsein*) primordial prin faptul de a fi co-constituantă a deschiderii, și, abia ulterior este afectată secundar ca funcție cognitivă. Intonarea primară a comprehensiunii este dovedită și de faptul că *Dasein*-ul este un fiind care, situat fiind într-o lume, nu se ignoră pe sine. Faptul-de-a-fi-într-o-lume ca existență e întotdeauna deschisă în funcție de un "de-gândit", iar acest deschis este comprehensiunea. Aceasta, în sensul ontic cel mai elementar, necesar delimitării de comprehensiunea epistemologică, înseamnă "a fi capabil de, a face față la..." ca o competență ("savoir-faire"), care poate prinde chiar forma dexterității sau vicleniei. Căci manierele existențiale corespondente înțelegerii sunt a-putea-deveni (*Seinkönnen*) sau a-fi-possibil (*Möglichsein*). A-fi-possibil nu este posibilul ontologiei tradiționale opus cu noțiunii de "necesar" sub forma unui ireal încă ne-realizat inferior astfel față de realitatea și efectivitatea ființei necesare. A-fi-possibil nu este nici "posibilitatea" ca o categorie a logicii modale, care e tocmai ceea ce încă nu este efectiv și nici întotdeauna necesar fiind astfel doar posibil³¹. Din contră, posibilitatea existențială este determinarea ontică "cea mai pozitivă și mai originară a *Dasein*-ului", care sursă a auto-comprehensiunii acestuia³². Asta deoarece *Dasein*-ul este primar o situare afectivă și o posibilitate abia ulterior putând fi interpretat ca un fiind subzistent. *Dasein*-ul este așadar definibil prin orientarea sa constantă înspre posibilitățile sale existențiale, însă nu ca fiind rupt de orice constrângere factuală, ci pornind întotdeauna de la starea sa de aruncare (*Geworfenheit*) care semnifică tocmai afecțiunea accesibilă lui ca facticitate³³. Comprehensiunea existențială este prin urmare competența *Dasein*-ului de a alege dintre posibilități pentru a-și îndeplini propriile proiecte, competență care nu este rezultatul unei introspecții teoretice, ci capacitatea de adaptare care rezultă tocmai din împlinirea cotidiană a vieții³⁴. Așadar comprehensiunea, fiind o explorare ne-încetată a posibilităților, are o structură proiectivă. Proiectul este noțiunea complementară a stării sale de aruncare care caracterizează afecțiunea. De aceea ca puțință de a fi, sălășluirea-în, este deschisă ca semnificabilitate, ca libertate a unui fiind disponibil înspre potențele sale: *utilitate, folosință, oportunitate*. Astfel orice fiind disponibil devine accesibil conform comprehensiunii primare, sensul său prim fiind facticial și nu subzistent.

³⁰ *SZ*, p. 142.

³¹ *SZ*, p. 143.

³² "Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins". *SZ*, p. 143-144.

³³ Ființa-aruncată îmi arată că eu și *Dasein*-ul suntem unul și că *Dasein*-ul se află într-o lume înconjurat de fiinduri intramundane; ființa-aruncată este așadar unul din momentele constituirii facticității *Dasein*-ului ca opusă *factum*-ului brut. Așadar ființa-aruncată îi este constitutivă deschiderii în general (*der Erschlossenheit*) având ca existențial căderea (*das Verfallen*, *SZ* p. 179). Ființa aruncată, ca sursă facticială a comprehensiunii, e locul genezei posibilităților istoriale, culturale, și factuale.

³⁴ *SZ*, p. 144.

Proiectul este constituirea unei marje de joc, specifică facticității *Dasein*-ului prin care acesta are libertatea de a-și realiza proiectele³⁵. Astfel realul nu mai poate fi considerat a fi un *factum* implacabil care ar impune omului necesitatea legilor sale. Această libertate are două consecințe: pe de o parte, *Dasein*-ul nu-și poate planifica voluntar în mod complet viața prin deciziile sale, iar, pe de altă parte, el are spațiu de recul suficient pentru a putea reacționa întotdeauna creativ și neașteptat în fața necesității aparente a evenimentelor cotidiene care-l supun uneori unor posibilități nedorite. Posibilitățile înspre care se proiectează *Dasein*-ul nu-i sunt prin urmare întotdeauna în mod necesar prezente unei conștiințe clare și distincte, cu toate acestea el se înțelege pe sine pornind de la posibilitățile sale. *Dasein*-ul este deci întotdeauna mai mult decât este factual, existența sa pornind factualitatea sa, însă nu e niciodată mai mult decât este facticial, adică ceea ce *nu este încă* în posibilitățile sale proiectate comprehensiv³⁶. Spațiul de joc pe care *Dasein*-ul îl posedă în alegerea posibilităților pe care vrea să și le explicitizeze, se circumscrie deci între propria sa factualitate și propria sa facticitate. Comprehensiunea este prin urmare cea care face posibil reculul prin care *Dasein*-ul poate să-și impună diferite sarcini *inautentice*, ca efecte ale ancorării sale îngrijorate în lume, sau *autentice*, prin care pornind de la sine însuși poate să-și pună ca țel comprehensiunea ființei³⁷. Proiectarea comprehensivă înspre posibilități se derulează în cea mai mare parte fără ca *Dasein*-ul să o conștientizeze, mai mult îi este dată decât și-o dă el însuși. Atunci când "are o nelămurire", când ceva "nu-i este clar", posedă deja un sens neclar aceluia ceva, iar pentru a-l clarifica se folosește de explicitare. *Dasein*-ul ajungând astfel uneori la o anumită problemă de înțelegere și simțind necesitatea de a înțelege mai mult și mai bine *ceva*, o face prin elaborarea sau explicitarea posibilităților corelative cu acel *ceva* care-i sunt deja proiectate în comprehensiune. Orice explicitare este așadar analizată întotdeauna pornind de la inautenticitatea cotidiană, adică de la comprehensiunea lumii ca lume ambiantă, în care este ancorată prin trimiterile semnificabilității deschise de circumspecție.

Înainte identificării judicative a oricărui sens apofantic *Dasein*-ul descoperă prin preocupare în mod circumspect și explicitativ fiindul disponibil mundan care-i devine astfel mai vizibil. Această clarificare care ne face să explicităm fiindul disponibil ni-l arată deja structurat comprehensiv ca fiind *ceva ca ceva* (*Etwas als Etwas*)³⁸. *Ca*-ul hermeneutic (*der hermeneutisches Als*) este structura antepredicativă de expresivitate a ceea ce este înțeles care are în sine trimiterile care-i oferă ustensilei propria semnificativitate. Astfel sensul existențial este anterior oricărui enunț teoretic precedând instituirea unei ustensile sau a unui fiind natural într-un semn. Se poate spune că acest sens nu este temă a enunțului predicativ fiind un fel de "temă" a existenței, ca re-prezentare a explicitării originare a lumii. Nu poate exista prin urmare o viziune fenomenologică a lumii pur receptivă deoarece chiar și la nivelul cel mai elementar ante-predicativ viziunea este echivalentă cu o comprehensiune și o explicitare. Pentru a putea fixa în mod liber un fiind cu privirea trebuie să nu-l mai înțelegem, trebuie să ne pierdem în el. Similar pentru a fixa într-un enunț un fiind trebuie să uităm cum l-am înțeles și explicitat ca ustensilă și să-l abstractizăm ca temă. Ambele atitudini presupun că am înțeles și explicitat cândva din punctul de vedere al "originii" sale acest fiind³⁹. Această "origine" este dată de faptul că înaintea fixării fenomenologice sau enunțiative a fiindului respectiv, eu am deja cel puțin o trimitere a sa înspre o lume, care-l precede printr-o turnură. Iar, așa cum am

³⁵ "Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinskönnens" [SZ 145]

³⁶ SZ, p. 145.

³⁷ SZ, p. 42-43.

³⁸ SZ, p. 149.

³⁹ SZ, p. 149.

văzut, această lume se lărgiște prin turnuri succesive până la orizontul lumității, care, ca a-fi-deja-într-o-lume, întotdeauna îl precede și-l constituie pe *Dasein ca Dasein*. Așadar deschiderea sensului hermeneutic nu adaugă o calitate fiindului explicitat, ci deschide tocmai turnura în care acesta se înscrie deja, ea-însăși relevantă printr-o pre-înțelegere a lumii.

Explicitarea nu este o tehnică sau o artă de interpretare accesibilă doar unor specialiști în hermeneutică, ci acompaniază tocmai mișcarea existenței cotidiene care presupune în fiecare moment al ei explicitarea a ceva *ca* ceva. De exemplu: ciocanul *ca* ciocan "utilizat la baterea cuielor". Dacă o dimensiune a sensului existențial își are originea în lumea culturală care-l precede pe om ("*ciocanul*" fiind și un cuvânt variabil în funcție de limbă), prezentând astfel o minimă stabilitate provenită din inteligibilitatea sa, cealaltă dimensiune, fiind tocmai modul de utilizare a fiindului, își primește stabilitatea de la turnura care-i deschide propriul său "praxis" (al "instrumentului care bate cuie"). Sensul existențial nu se constituie ca o identitate cu sine în câmpul perceptiv (identitate perceptivă), nici una a sferei gândirii (identitate abstractă) sau a modului de utilizare al ustensilului (cunoscut deja). Toți acești trei poli, perceptiv – inteligibil – ustensiliar, constituie simpla stare-de-aruncare care, ca sursă a afectivității, se deschide comprehensiv înspre posibilitățile *Dasein*-ului explicitabile doar în proiectele sale. Această proiectare deschide și mai mult spațiul de joc în care se găsește originea sensului factual.

Comprehensiunea, chiar dacă posedă necesar o structură intențională (proiectivă), nu poate să se confunde cu un demers tematizant, deoarece intenționalitatea nu este sinonimă cu tematizarea, iar explicitarea nu este încă o tematizare (aceasta din urmă fiind opera limbii apofantice, a enunțului predicativ). Așadar orice enunțare are ca o condiție de posibilitate explicitarea factuală. Enunțul nu poate fi concordant cu *subiectul* său (aici ustensila), cum ar lăsa să se înțeleagă teoria adevărului judicativ (care pentru Husserl e adevărea unei intenții de semnificare prin umplerea plenitudinilor intuitive⁴⁰). Asta deoarece enunțul este o operă în întregime a reflexivității în timp ce ustensila

⁴⁰ Pentru Heidegger toată istoria filozofiei este dominată de concepția despre adevăr privit ca un "acord", o "adevare", între judecată și obiectul acesteia. Această concepție a fost creată de către Aristotel fiind canonizată ulterior de Sf. Toma în expresia *veritas est adaequatio intellectus et rei* (SZ, p. 214). Însă, în spatele validității judicative (subzistente) există, așa cum am văzut, din punctul de vedere al cotidianității, un sens mai profund al fiindurilor care le oferă o *validitate* existențială ca *ustensilitate*. Enunțarea predicativă chiar dacă este comunicabilă într-un grad mai mare (sau tocmai de aceea) ocultează însă acest caracter de disponibilitate primordial existențial. Pentru că punerea în evidență specifică enunțului, chiar dacă face vizibil fiindul pornind de la el însuși (SZ 158), e doar traducerea lui în logos-ul apofantic (*logos apofansis*). Această teorie a adevărului pornind de la enunț nu este eronată ci doar insuficient de originară. De aceea înțelegerea naturii exacte a relației de adevare ne-ar putea ghida înspre originea ei. De aceea, consideră Heidegger, trebuie pusă mai radical problema adevărului *fără* a porni de la judecată și adevărul-acord (*adaequatio*) specific al acesteia. Această nouă cale poate fi deschisă de către adevăr așa cum se manifestă el în anumite acte de cunoaștere sub forma *auto-legitimării* (*Selbstausweisung*). Doar în conexiune fenomenală cu legitimarea fenomenologică devine vizibilă relația acordului. *Legitimarea* (*Ausweisung*) pe care o tratează Heidegger pornind de la noțiunea fenomenologiei husserliene de evidență, deplasează fundamentul enunțului propozițional (judecata) într-o instanță ea însăși non-propozițională (non-judicativă). Astfel ceea ce este legitimat nu mai este confirmarea unei intuiții propoziționale într-o percepție, adică un acord între cunoaștere și obiect, psihic și fizic, sau între diferite "conținuturi ale conștiinței", ci, tocmai *fința-descoperită* a fiindului însuși. Legitimarea nu prinde forma unui *acord*, ci a unei capacități, competențe, a *Dasein*-ului de a *identifica* un fiind *ca* (*Als*) fiind. Confirmarea legitimării devine astfel delimitarea în modalitatea ființei sale descoperite a constanței fenomenalizării sale autentice, a auto-manifestării sale (*Sichzeigen*) în ciuda inconstanței aparițiilor sale (*Scheinen*). Iar această confirmare nu este posibilă decât pentru un fiind real

aparține lumii. Concordanța enunț – "subiect al enunțului" impune în mod necesar identitatea lor, care duce în ultimă analiză, la pretenția științifică a explicării prin experimentare a paradigmatelor științifice. Enunțul trebuie prin urmare să-i fie în totalitate diferit fiindului, fiind doar derivat din descoperirea ființei acestuia printr-o anumită turmă posibilă a fi explicată în diverse moduri. Enunțul formalizează, și implicit traduce, doar una dintre trimiterile posibile a fi deschise de disponibilitatea ustensilei ipostaziind-o. Astfel anterior enunțului există o fază de devenire a acestuia ca enunțare. Facticitatea enunțării, fiind un comportament al *Dasein*-ului, se rigidizează în subzistența enunțului care se coagulează ca un conținut al gândirii judicative. Pe de o parte, comportamentul enunțării (care include întreaga activitate explicativă-interpretativă a comprehensiunii) re-prezintă sau a-prezintă fiindul proiectându-l simultan ca ob-iect, făcându-l să-i vină în întâmpinare. Pe de altă parte, enunțul se consolidează întotdeauna aberant pornind de la enunțare.

Astfel comportamentul enunțării ne deschide tocmai spațiul de joc specific proiectării comprehensive a *Dasein*-ului. Enunțul prin ipostazierea articulării predicative amputează proiectatul tocmai de caracterul său de posibil, astfel *Dasein*-ul nu mai este identic cu posibilitățile sale ci doar cu *tema* pe care-o tratează. Deci sensul existențial și antepredicativ este condiția de posibilitate a predicției. Comprehensiunea existențială, întotdeauna în-tonată primar⁴¹, deschide explicativ un sens existențial-hermeneutic anterior oricărei definiri a statutului său lingvistic. Asta deoarece definirea sensului lingvistic pornește de la comprehensiunea ca funcție cognitivă (ca performanță specifică a enunțului predicativ). Trimiterile, semnificabilitatea și turnura oferă lumii ambiante *sens*. Comprehensiunea și afecțiunea definesc mai exact sensul ca fiind acel ceva în care stă comprehensibilitatea a ceva *ca* ceva, adică a ceea ce e articulabil în deschiderea înțelegerii⁴² Astfel este sens tot ceea ce poate fi *fixat relativ* prin comprehensiune sau explicare. Sensul ca existențial al *Dasein*-ului este descoperirea, venirea în comprehensiunea *Dasein*-ului a fiindului intramundan⁴³. Dar ceea ce e înțeles nu este sensul propriu-zis ci fiindul sau chiar ființa din punctul de vedere al accesibilității lor pentru *Dasein*, adică al deschiderii lor în deschiderea *Dasein*-ului. Conceptul de sens îmbrățișează structura formală a ceea ce aparține în mod necesar la ceea ce articulează explicarea comprehensivă, adică la tot ceea ce face ca *Dasein*-ul să-și fie transparent în mod autentic sieși. Așadar comprehensibilitatea unei structuri existențiale deschise indicativ din facticitate și prezente *Dasein*-ului, este explicată *ca* ceva în discurs pornind de la pre-comprehensiune abia ulterior putând fi formalizată în limbă. Coagularea sensului se realizează prin urmare între pre-comprehensiune și posibilitățile proiectate, adică în discurs *ca spațiu de*

care, conform terminologiei husserliene se "arată pe sine în ipseitatea sa". Chiar dacă enunțul "[ceva] este adevărat" semnifică deschiderea fiindului, acesta își primește confirmarea luminării, aducerii în vizibilitate a fiindului doar pe solul (*Gründe*) lui *a-fi-într-o-lume* (SZ 218-219).

⁴¹ "Verstehen ist immer gestimmtes". SZ, p. 142.

⁴² SZ, p. 151.

⁴³ Sensul (*der Sinn*) este existențialul care face ca ceva să poată să devină comprehensibil. Această comprehensiune e intermediată înțelegerea unui întreg al înțelesului proiectat. Sensul este prin urmare ceea ce este cuprins în proiecte, structura sa fiind pre-structura comprehensiunii: "Sinn ist ein Existenzial des *Daseins*, nicht eine Eigenschaft, die am Seienden haftet, "hinter" ihm liegt oder als "Zwischenreich" irgendwo schwebt. Sinn "hat" nur das *Dasein*, sofern die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch das in ihr entdeckbare Seiende "erfüllbar" ist. Nur *Dasein* kann daher sinnvoll oder sinnlos sein." (SZ, p. 151). Fiindurilor care nu sunt de măsura *Dasein*-ului le lipsește în mod esențial posibilitatea sensului deoarece sensul ca existențial are doar *Dasein*-ul. Doar ceea ce este lipsit de sens poate avea ulterior un sens, sensul constituindu-se în articularea discursului (*Rede*) (SZ, p. 161).

joc între starea-de-aruncare și proiect⁴⁴. Sensul este astfel structura formal-existențială a deschisului care îi aparține *Dasein*-ului, doar el singur putând să aibă sau să nu aibă sens. Celelalte fiinduri care nu sunt de măsura *Dasein*-ului sunt pur și simplu absurde sau contrasensuri fiind obținute doar printr-o raportare la un *Dasein*. Această structură ontologică specifică de *naștere* a sensului pentru *Dasein* relativizează orice sintaxă a semnificației judicative, care e tocmai *moartea* sensului facticial care poate re-*naște* sub forma unor noi tipuri de "sens" derivate (judicativ, logic, științifico-paradigmatic...).

Definirea sensului facticial sau originar este așadar una *hermeneutică* atâta timp cât sensul nu altceva decât structura lui *ca*, care este dezvăluită de explicitare. În consecință sensul facticial nu e semnificația lingvisticii, expresia lingvistică având ca o condiție de posibilitate explicitarea, iar aceasta din urmă fiind fundată prin comprehensiune. Sensul facticial nu delimitează nici teleologia judecătii. De fapt, sensul originar nu diferă de fiind sau de ființa acestuia, fiind chiar acestea, deoarece orice fiind se constituie ca sens ne-existând un ceva în spatele fenomenului acestuia⁴⁵. Funcția discursului nu este alta decât *a face manifest* ceva deja cvasi-înțeles⁴⁶. Aristotel în *Despre interpretare* reușește cel mai bine să expliciteze cel mai bine această funcție vorbind de *apofaisthai*. Printre multiplele maniere de care dispune limba pentru a *face sens* (*logos semantikos*) Aristotel izolează o *funcție apofantică* a acesteia care consistă în a face vizibil, a face manifest despre ce-ul despre care vorbim, și prin asta, de a-l aduce la cunoaștere celorlalți. Aceasta este funcția apofantică specifică enunțării (discursul declarativ) care trebuie diferențiată de alte funcții non-enunțative (non-declarative) ale discursului⁴⁷.

Afecțiunea și comprehensiunea (și implicit explicitarea) sunt structuri necesare structurii esențiale a limbii înseși, chiar dacă ele sunt încă insuficiente pentru că au nevoie de limbă pentru a putea fi articulate și mediate înspre ceilalți. Există astfel o continuitate și o interdependență esențiale între structurile co-originare care fac posibil ca limba să fie o posibilitate de-a fi a *Dasein*-ului. Astfel cuvintele pentru a spune o afecțiune sau comprehensiune există deja, chiar dacă, poate, încă nu le-am găsit. Co-originaritatea afecțiunii și comprehensiunii presupun posesia de către ele atât a unei comprehensiuni (primare) cât și a unei explicitări a acesteia prin *ca*-ul hermeneutic. Acest sens originar al comprehensiunii situate afectiv într-o lume se circumscrie prin explicitare ca discurs existențial în timp ce întregul semnificativ pe care-l adună este ceea ce este articulat în articularea care comunică faptul de a-fi-într-o lume⁴⁸. Semnificațiilor li se grefează cuvinte, dar niciodată cuvintelor (ca lucruri – *die Wörterdinge*) nu li se atașează ulterior de semnificații⁴⁹. Semnificațiile sunt prin urmare anterioare cuvintelor. Din punct de vedere existențial nu putem să găsim o situație în care să fim deja în posesia unui cuvânt care ar trebui atribuit unui semnificat încă ne-găsit.

⁴⁴ "Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird." SZ, p. 151.

⁴⁵ Deoarece fenomenul (*Sichzeigen*) fenomenologiei heideggeriene, în toate cele trei sensuri ale sale, nu poate să fie ceva în spatele căruia ar mai fi încă ceva care nu apare, care se ascunde.

⁴⁶ "Logos als Rede besagt vielmehr soviel wie *deloun*, offenbar machen das, wovon in der Rede "die Rede" ist" [SZ 32].

⁴⁷ "Orice rostire (*logos*) este semnificativă (*semantikos*), nu ca instrument firesc al cugetului, cum s-a arătat, ci prin convenție. Dar nu oricare este enunțativă (*apofantikos*) ci doar aceea căreia îi revin adevărarea și neadevrarea". Aristotel, *Despre interpretare*, 17a1-5, traducerea lui Constantin Noica, Editura Humanitas, 1998.

⁴⁸ SZ, p. 161.

⁴⁹ "Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen". SZ, p. 161.

Semnificațiile sunt din contră deja date ca afecțiuni și ca explicitări ale comprehensiunii, abia ulterior venindu-ne spontan cuvintele pentru a le spune. Astfel, noi nu creăm cuvintele ci mai repede le găsim. *Dasein*-ului îi vin cuvintele pe măsură ce e afectat de ceea ce se dă comprehensiunii. Pentru Heidegger adevărata origine existențială a limbii este semnificativitatea și rețeaua ei de trimiteri succesive, prin turnurile corespondente, înspre a-fi-într-o-lume. Legătura graduală dintre cuvântul-sunet (*Wortlaut*) fondat în afectivitate, și semnificația acestuia, care pornește de la pre-structura comprehensiunii (originea mimetică a limbii), trebuie înțeleasă doar pornind de la semnificabilitate, care, la rândul ei, înseamnă a porni de la a-fi-într-o-lume. De aceea când spunem "nu am auzit bine..." cu sensul de "nu am înțeles bine...", nu o facem întâmplător. Când auzim, înțelegem. *Dasein*-ul aude pentru că înțelege (și nu invers). Auzirea este astfel mai originară decât percepția sunetelor deoarece auzirea este un mod al comprehensiunii. Nu auzim niciodată doar sunete, ci numai sunete cu o semnificație existențială disponibilă. De exemplu, chiar și când celălalt vorbește într-o limbă străină noi nu auzim doar o multiplicitate de zgomote ci doar cuvinte inteligibile. Astfel, similar rostirii, auzirea și tăcerea se fundamentează în comprehensiune și în pelicula fină a sensului facticial pe care aceasta o instituie prin procesualitatea existenței *Dasein*-ului care dezvăluie fiindurile.

Așa cum am văzut, analitica existențială, asumându-și metoda fenomenologică creează o nouă teorie a semnificației radical diferită de cea lingvistică. Diferența este dată tocmai de schimbarea orientării discursului despre sens. Dacă lingvistica pornește de la categorii de gândire subzistente pre-impuse, pe care ulterior încearcă să le justifice (cum ar fi cele de *foneme – morfeme, relație, sincronie – diacronie, semnat – semnificant..*), analitica existențială vede sursa oricărui sens pornind de la disponibilitatea fiindurilor mundane (la nivel cotidian) sau de la pre-donarea enigmatică a ființei (la cel ontologic). Această disponibilitate poate fi ulterior teoretizată și astfel ipostaziată ca subzistență, ca teorie lingvistică de exemplu. Însă tocmai această ipostaziere se realizează prin treceri abstractizante succesive, care, prin trimiteri retroactive, fac ca ustensilele să poată să-și asume funcții explicite de trimitere devenind semne a altceva decât ele înseși. Însă, nici trimiterea nu-și este suficientă sieși, ea neputând fi un semn ci constituindu-se dinamic prin apropieri succesive care se re-lansează mutual continuu structurându-se astfel ca turnuri. Turnura este conceptul care dă seama de răsturnarea care se realizează între atitudinea circumspectă care vizează ustensile singulare și cea teoretică care constituie subzistențe ca ansambluri de ustensile. Similar trimiterilor, turnurile se structurează și ele în afara lor, revenind continuu la unitatea lor originară, ca lumitate a lumii care este tocmai ființa lui a-fi-într-o-lume. Astfel, sensul din perspectiva originii sale ontice, se naște pornind de la instrumentalitatea impusă ustensilelor prin folosirea lor.

Acesta este însă doar primul nivel de constituire cotidiană a sensului în analitica existențială, cel de-al doilea nivel dând seama de faptul că sensul este sensul investit de *Dasein*-ul. *Dasein*-ul asumă proiectul ființei, sau, altfel spus, este constituit în și ca diferență ontologică fiind simultan căzut în inautenticitatea cotidiană cât și în facticitatea autentică a propriei existențe. La acest al doilea nivel omul devenit *Dasein* urmărește așadar să clarifice în ființa-(deja)-descoperită (*Entdecktheit*) modul de instituie al diferenței ontologice. Însă ființa-descoperită ca deschidere a lumii, adică ca a-fi-într-o-lume a *Dasein*-ului, i se instituie acestuia conform comprehensiunii ca sens. Însă această înțelegere nu este una a sensului

enunțului ci este un existențial, o structură anterioară comportamentului enunțării, enunțul fiind doar un punct final posibil al acestui proces de articulare. Procesul de articulare pornește, din punctul de vedere al cotidianității, de la *validitatea* existențială a fiindurilor disponibile ca *ustensilitate*. Enunțarea, tocmai datorită comunicabilității ei intersubiective, ocultează tocmai această validitate existențială. Sensul factice ca structură a explicitării este întotdeauna *nivelat* de enunț într-un sens subzistent, apofantic. Așadar, locul prim al articulării sensului nu poate fi limba, constituit prin enunțare, ci, orice explicitare comprehensivă ca investire a realității cu un sens (familiar sau straniu) prin existențialul care determină unitatea instabilă a ipseității *Dasein*-ului, sens care precede întotdeauna conștientizarea sau articularea lui enunțativă.

Explicitarea, ca specializare comprehensivă, face parte dintr-o structură originară facticial, aceea a co-originarității comprehensiunii, afectivității și a discursului existențial. Sensul (*Als*), prin mișcarea dintre cele două momente ale sale, hermeneutic și apofantic, este sedimentarea făcută posibilă de comprehensiune. Competența specifică acestei comprehensiuni de a alege între posibilități (proiecte) presupune ea însăși o anumită *marjă de libertate, de joc*, de recul a *Dasein*-ului față de respectivele proiecte. De aceea distincția ontologică poate fi înțeleasă ca atare de către *Dasein* doar dacă știe să-și asume acest spațiu de joc (ca libertate și competență), de a fi mai mult decât propria-i factualitate (care a fost deja) și mai puțin decât propria-i facticitate (care încă nu este, și nu va fi niciodată, în întregime). Această asumare a spațiului de joc, în care-și mișcă *Dasein*-ul diversele sale proiecte, este dată de auto-transparența *Dasein*-ului, de transparența față de sine a lui care este condiția de posibilitate a auto-comprehensiunii sale. Dintre cele două momente ale sensului, hermeneutic și apofantic, cel din urmă este cel enunțativ. Enunțul este o subzistență rigidizată judicativ ca rezultat al unei facticități a comportamentului enunțării care nu este altceva decât sensul în momentul său hermeneutico-existențial. Acest sens hermeneutic este imediat ulterior pre-structurii tripartite a comprehensiunii (*Vor-struktur des Verstehends*) care se proiectează în structura explicitării ca articulare a deschisului comprehensiv. Pre-structura comprehensiunii nu este doar una hermeneutică ci este simultan și una ontologică, similar, sensul existențial nu este doar sensul *dat* al lucrurilor deja apărute, ci, este tocmai sensul *ca* lucruri care se fenomenalizează, constituind astfel esența fenomenalizării din punct de vedere ontologic ca o condiție de posibilitate a oricărei aticulări (logos). Logos-ul este tocmai unitatea aflată într-o continuă mișcare a sensurilor hermeneutice sub forma cărora îi apare *Dasein*-ului lumea, el însuși (cotidian sau autentic) și ființa (ca posibilitate deja cvasi-deschisă); această mișcare fiind tocmai datorită acestei dinamicități o interogație continuă care mișcă (dar nu creează) diferența ontologică.

Spațiul de joc, în care proiectele (posibilitățile) *Dasein*-ului se desfășoară, este condiția de posibilitate a acestora și implicit a oricărui sens. De aceea el nu poate să fi fost creat de *Dasein*, caz în care ar fi el însuși un proiect, fiind ne-determinatul în care ek-staza des-centrării *Dasein*-ului se desfășoară. Această nedeterminare nu este altceva decât facticitatea existenței *Dasein*-ului. Conceptul de facticitate este corelativ celui de libertate (sau competență de decizie a *Dasein*-ului) circumscriindu-se împreună pornind aproximativ de la: corporalitate (ca afectivitate și in-tonare), istoria existenței *Dasein*-ului care, prin grijă, îi constituie și instituie gândirea (dând naștere structurii transcendente a existențialilor), finitudinea acestuia dată de asumarea implicită a propriilor limite (a propriei nașteri și morți) și existențele similar ek-stactice și imprevizibile ale cotidianităților celorlalți. Facticitatea heideggeriană circumscriindu-se pornind de la afectivitate și ipseitate, se situează tocmai la întrepătrunderea *ființei* fiindului cu fiindul *în* ființa sa, fiind astfel un concept transcendental.

ținând cont de modurile în care ființa fiindului i se ocultează *Dasein*-ului, facticitatea, ca un concept metodologic la nivelul cotidianității, încearcă să dezvăluie (ca *Sichzeigen*) tocmai ceea ce se învăluie în dezvăluirea fiindului ca fiind. Sau, altfel spus, vrea ca prin aplicarea structurii explicitării comprehensive (*Als-Struktur der Auslegung*) asupra fenomenalizării să facă să apară ființa fiindurilor ca proiect deja aruncat al unei libertăți ek-sistente (non-contingentă, contingenta fiind un termen metafizic respins de ontologia fundamentală). Astfel facticitatea, cu cele două fețe ale sale, ca ființă a mea (eu-însumi ca proiect deja aruncat, ca ek-stază) delimitată prin asumarea propriei finitudini (prin *Sein-zum-Tode*), și, ca ființă a lumii (a cărei unitate este dată de grija în fața proiectelor fiindurilor intramundane), este tocmai *ființa-întru* a faptului de a-fi-într-o-lume⁵⁰ Din această cauză facticitatea nu poate fi redusă la o categorie, caz în care ar desemna univesalitatea și necesitatea unei însușiri apriori a fiindurilor intramundane, ci, este un existențial, desemnând tocmai transcendența unei modalități de-a fi a *Dasein*-ului. Această transcendență denotă tocmai non-materialitatea și non-corporalitatea facticității existenței *Dasein*-ului care se individuează ca ipseitate. Ipseitatea dată de facticitatea *Dasein*-ului sparge echivalența dintre Eu (ca pol identic al actelor reflexive) și *sub-iect* (care, conform etimologiei clasice *subjectum* conotează permanența în timp în ciuda schimbării, adică identificarea unei persoane ca fiind *aceeași* care-și fundamentează propriul destin și propria gândire), ambele fiind tributare ontologiilor metafizice ale subistenței (*Vorhandenheit*). De aceea poate exista o dedublare între ipseitate (*Jemeinigkeit*) și cotidianitatea *Dasein*-ului (*das Man*) rezultată din asumarea distincției ontologice⁵¹. Această dedublare cotidianitate – ipseitate a facticității existenței *Dasein*-ului nu se opune, ci este necesară, depășirii transcendenței lumii înspre ființă, transcendere rezultată din tensiunea celor doi existențiali interdependenți. De aceea cotidianitatea poate fi privită ca având o facticitate inautentică, în timp ce facticitatea (autentică) poate fi o cotidianitate purificată printr-o orientare ontologică a ei.

Originile sensului în analitica existențială heideggeriană se găsesc în viața presupusă de tripticul de existențiali ai *Dasein*-ului: comprehensiune – afectivitate – discurs. Sensul nu mai este văzut de către Heidegger ca fiind doar semnificația ca esență a enunțului ("ca-ul apofantic"), ci sensul exprimă semnificativitatea ca esență a existenței comprehensive *Dasein*-ului ("ca-ul hermeneutic"). Sensul apofantic se găsește întotdeauna pe cel mai original plan al comprehensiunii *Dasein*-ului, acela al implicitei manipulări cotidiene a ustensilelor. În schimb, sensul apofantic, fiind derivat din cel hermeneutic și totalizându-l pe acesta în unități abstracte, se află la fundamentul oricărei comunicări și articulări semnificante. Cuplul corelativ al sensului hermeneutic și al sensului apofantic au un rol echivalent în accesul spre sensul ființei căruia îi constituie polii topologiei implicite a comprehensiunii ființei (născută din maniabilitate și terminată ca semnificație contextuală a limbii). Iar dacă limba este cea care a-prezintă lumea ambiantă accesată prin preocupare, discursul este cel care face posibilă această prezentare, oferindu-i sensul ei ante-predicativ și facticial. Noutatea analizei heideggeriene ține de deschiderea posibilității unui alt tip de discurs filosofic mai original și mai puțin rigid și artificial. Originea filosofiilor cotidianității, care dezvăluie omul din perspective care sunt neașteptate pentru teoriile filosofice ale modernității, poate, credem noi, fi găsită și în analitica existențială heideggeriană.

⁵⁰ SZ, p. 56.

⁵¹ Pentru că s-ar putea ca eu-însumi să nu fiu *Dasein*-ul cotidian: "Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen *Daseins* gerade nicht je ich selbst bin". SZ, p. 115

MITZVOT, LUMI, COMUNITATE ÎN GÂNDIREA HASIDICĂ MODERNĂ

PETRU MOLDOVAN

ABSTRACT. Mitzvot, Worlds and Community in Modern Hasidic Thinking.

Moshe Idel suggests that important forms of Jewish spirituality have emerged as syntheses between, on the one hand, religious endeavors, personalities, ideals, nomenclature and fears, and, on the other hand, different mystical models. I wish to emphasize the significance of three major concepts of the Hasidic movement, namely: "mizvot" (the commandments), mizvot and the outer world, and the community regarded as totality of Israel, as well as the identity relations within this type of thinking.

Moshe Idel, unul dintre cei mai importanți cercetători ai fenomenului mistic iudaic, consideră că lurianismul, sabatianismul împreună cu literatura cabalist-etică prezentau o afinitate în religiozitate și gen și erau materialul cel mai apropiat de hasidism. În timp și spațiu apariția acestuia din urmă nu este efectul unei confruntări între pozițiile antice și cele moderne, după cum influența unei cărți sau a unei literaturi nu sunt în măsură să dea naștere unui fenomen spiritual major¹. În interpretarea lui Moshe Idel a fenomenului hasidic punctul central îl constituie o inevitabilă întâlnire a măștrilor hasizi cu o literatură mistică variată. Acest lucru demonstrează importanța gândirii mistice iudaice în înțelegerea fenomenului hasidic.

Datorită faptului că problema esențială în dezvoltarea gândirii mistice iudaice nu pare să fie legătura dintre diferite școli, în cadrul unui continuum istoric, Moshe Idel ne oferă spre înțelegere, în locul unui model de succesiune, o imagine în care în cadrul fiecăreia dintre manifestările gândirii mistice iudaice, implicit și în hasidism, apare o serie de alegeri făcute dintr-o varietate de alternative existente. Însăși coexistența unei varietăți de paradigme mistice în cadrul mai larg al misticii iudaice poate explica modul în care hasidismul a reușit să repună în circulație un întreg set de concepte mistice².

În literatura de specialitate care a precedat cercetările lui Moshe Idel, Martin Buber și Gershom Scholem, au oferit alte explicații referitoare la problema apariției fenomenului hasidic. Potrivit lui Buber, hasidismul este o îndepărtare de Cabala lurianică, fenomen care-l precedase. Ceea ce credea acest gânditor că poate fi originalitatea hasidismului era introducerea unui nou tip de religiozitate fără precedent în istoria misticii; o transformare a două forme anterioare de iudaism: cel halahic și cabala (concepută ca mistică lurianică)³. Pe de altă parte, G. Scholem va considera hasidismul o reacție la mișcarea sabatiană, printr-o neutralizare a elementelor mesianice ale acesteia⁴. I. Tishby nu elimină din calcul ideea ca hasidismul să fi apărut în cercurile de sabatieni, iar în opoziție, Mendel Piekartz minimizează

¹ Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 25.

² Idem, p. 26.

³ Idem, p. 16.

⁴ Idem, p. 17.

impactul sabatianismului, dar acceptă totuși contribuția lurianismului la formarea noului tip de mistică⁵.

Din perspectiva cercetărilor sale, Moshe Idel ajunge la concluzia că formele importante ale spiritualității iudaice nu au apărut ca rezultat al confruntării istoriei sau a crizelor istorice, ci în cadrul unor sinteze între aspirații religioase, personalități, idealuri, nomenclaturi și temeri, pe de o parte, și diferitele modele mistice, pe de altă parte⁶.

Atenția noastră s-a oprit asupra a trei concepte de o mare importanță în fenomenul hasidic, dar care nu sunt decât reflexii survenite târziu, datorită existenței lor și în alte curente ale misticii iudaice. Însă în cadrul hasidismului s-au operat anumite interpretări de un nivel hermeneutic mai puțin elitist, accentul punându-se în acest caz pe comunitate. Comunitatea era beneficiara cea mai de preț, iar hasizii ca și conducători spirituali au tins spre a dezvolta anumite concepții în acest sens.

Mitzvot după cum ne spune Yeshayahu Leibowitz – "prescrise de Tora trebuie să fie privite în primul rând ca praxis religioase"⁷.

Rabbi șneur Zalman din Liady ne spune că cele 365 de *mitzvot lo taasse* (interzise) sunt opuse voinței lui Dumnezeu, adică ele sunt separate de "unicitatea" și "unitatea" acestuia, tocmai de aceea ele trebuie asimilate celeilalte părți, "coji", *avoda zara* (slujirea străină). Dacă aceste comandamente defensive sunt încălcate atunci conform credinței, cele trei "veșminte" ale sufletului – gândirea, cuvântul, acțiunea – se unesc cu "coaja" numită *avoda zara*⁸. Aceste comandamente cu un caracter explicit negativ, prin încălcarea lor duc la o afectare a divinității. Omul prin actele sale, din lumea aceasta, trebuie să se mențină pe o traiectorie dinainte prescrisă de Tora. Numai în acest fel *avoda zara* nu ajunge în contact cu "sufletul" lui Israel. Iar menținerea pe această traiectorie nu este posibilă decât în spiritul mitzvot.

Ma'asse HaMitzvot este actul care-i permite evreului realizarea unei mitzva, "veșmânt", ce primește formă în paradisul inferior. Datorită "intenției pure", *kavana*, ce-l însuflețește pe evreu face ca prin realizarea mitzvot să ia formă un "veșmânt" în paradisul superior. Se poate vedea cum apar două moduri de abordare a lui Dumnezeu. Pe de o parte, privit ca cel prezent în plenitudinea sa în toate lumile, iar pe de altă parte, ca cel care înconjoară lumile. În primul caz este numit Dumnezeu doar atunci când se revelează prin acțiunea sa însuflețitoare, iar în al doilea, când, deși este prezent în creaturile sale este totuși ascuns. Rostirea de *berahot* (binecuvântări) este actul care are menirea de a-l "atrage" pe Dumnezeu în lumea inferioară. Acest lucru necesită o translatăre a stării de "ascuns" spre cea "revelată". Recitarea *beraha* (binecuvântării), deoarece debutează prin cuvântul *baruh*, îl face pe evreu să se arate demn de a invoca simbolul Tetragramei, unde *Yod* simbolizează *tzimtzum* (concentrația) și a cărei literă *Heh* este simbolul pentru *hitpaștut* (întinderea vizibilă). În concluzie, stării de concentrare îi urmează desfășurarea manifestă, iar acest lucru este posibil pentru R. Șneur Zalman din Liady doar pentru că în fiecare evreu se găsește facultatea de a-și oferi sufletul pentru sanctificarea Numelui⁹.

⁵ Idem, p. 18.

⁶ Idem, p. 44.

⁷ Yeshayahu Leibowitz, "Commandments" în Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, The Free Press, New York, 1987, p. 67.

⁸ Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înțelepciunea Cabalei*, Ed. Hasefer, București, 2000, p. 220.

⁹ Idem, pp. 211-215

Prin realizarea unei mitzva evreul face posibilă apariția unei noi forme în paradisul inferior. Această acțiune constituie identitatea conlucrării de la un nivel singular spre un nivel general – comunitatea. Prin *kavana*, concept care apare și în cabala lurianică, această formă din paradisul inferior se materializează în paradisul superior. *Berahot* constituie modalitatea prin care misticul evreu îl constrânge pe Dumnezeu să intre în lumea inferioară, iar fapta umană, prin binecuvântare, este un demers care facilitează prezența divină în lume.

În concordanță cu textele hasidice, spune M. Idel, mitzvot sunt văzute ca o multitudine de acte care atrag spre lumea aceasta lumina infinită¹⁰.

Legătura dintre faptele umane și prezența divină trebuie înțeleasă, potrivit lui M. Idel, ca un rezultat al unei concepții teurgice despre porunci a căror îndeplinire este considerată ca având eficacitate asupra divinității, ușurându-i stabilirea în lume¹¹.

Dacă ne continuăm analiza asupra aceluiași gânditor, R. Șneur Zalman din Liady, putem observa concepția sa despre suflet care este acoperit de două veșminte interioare – gândirea și cuvântul. Cele două se unesc într-un proces de *yi'hud* (unificare) perfectă cu Voința supremă, lucru care este posibil deoarece legile religioase care sunt obiectul de meditație a evreului și despre care comunică, sunt locuri interioare, emenate de Voința supremă. Dar, în acest caz, a gândi și a exprima Divrei Tora constituie o mitzva diferită de celelalte mitzvot. Deoarece pentru R. Șneur Zalman din Liady combinațiile de litere din Biblia ebraică apar ca prelungiri, emanații ale Voinței unificate în En Sof (Infinitul) într-o unitate perfectă. Voința supremă se revelează în sufletul omului manifestându-se prin gândire și cuvânt, abia în acest caz sufletul și "veșmintele" sale se unesc cu En Sof. Această uniune a sufletului împreună cu "veșmintele" sale în En Sof este o stare care depășește în intensitate *Yi'hud*-ul luminii lui En Sof, deoarece Voința supremă se revelează în sufletul care se ocupă de Tora. Se poate observa o identitate: Voința supremă este Tora însăși. Lumile superioare își primesc vitalitatea din lumina și vitalitatea care emană din Tora¹².

Această uniune poate fi considerată *devekut*, iar prin obiectul de meditație se comunică lucruri despre structura internă a divinității.

Moshe Idel mai subliniază și ideea conform căreia concepția cordoveriană a literelor ascendente, parte integrantă a rugăciunii mistico-magice, se poate regăsi ca o influență a limbajului talismanic în hasidism, de exemplu la Iacob Joseph din Polonoy sau la Isaac Yehiel Safran din Kormano¹³

R. Eleazar Azikri ne spune că diferențele care există între realitățile acestei lumi sunt o consecință a diferențelor dintre mitzvot care trebuie îndeplinite aici pentru a putea merita lumea viitoare¹⁴.

Din această perspectivă, mitzvot apar ca obiecte ideale, constante, ce nu fac decât să amplifice sau să diminueze dreptul celui care le studiază în lumea aceasta, de a putea ajunge în cea de dincolo.

¹⁰ Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 132.

¹¹ Moshe Idel, *Cabala – noi perspective*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 230.

¹² Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască", în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 220-223.

¹³ Cf. Moshe Idel, "Du langage talismanique dans la mystique juive", *Diogenes*, No. 170, April-Juin, Paris, pp. 30-31.

¹⁴ Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască", în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 224.

R. Dov Ber din Mezerici consideră că rugăciunea nu trebuie să fie o *keva* (obligație fixă), ci un act de dragoste, o *Ra'hamin VeTa'hanunim* (rugă fierbinte) cu locația sau locul – *Makom* – binecuvântat de Dumnezeu. Acest lucru ar permite *șehinei* (Prezența divină) să fie eliberată din *Galut* (Exil). *Makom* apare în gândirea lui R. Dov Ber într-o relație de identitate cu *Șehina*. Îndeplinirea unei mitzva nu se petrece în mod autentic doar pentru că omul consideră acest lucru, ci doar dacă a fost sincer în intenție, evitând interesul personal. Prin neevitarea acestui interes personal, intenția umană din aceste "acte", considerate mitzvot, nu sunt în opinia lui R. Dov Ber decât o operare înspre separația lui Dumnezeu de *Șehina*. *Șehina* este expresia imanenței și a omniprezenței lui Dumnezeu¹⁵. Dacă mitzva nu este îndeplinită cu *kavana*, atunci aceasta se închide în ea însăși, intră în starea de *kelipa* (coajă) ce împiedică unirea cu Dumnezeu¹⁶.

Șehina este de asemenea într-o relație de identitate cu comunitatea lui Israel¹⁷. Locul unde este prezentă această comunitate este învăluit de prezența divină, iar în Exil aceasta trebuie scoasă din starea de potență și trecută în cea de act. Imanența lui Dumnezeu în îndeplinirea mitzvot are, în analizele lui Idel, afinități cu acea percepție hasidică conform căreia trecerea la acțiune a lui Dumnezeu se face prin intermediul omului¹⁸. Adică:

"... relația specială între Dumnezeu și o anume parte de pământ a fost absorbită și spiritualizată în hasidism, dar spațiul sacru a fost transformat într-un om sfânt, care, spre deosebire de pământ, asigură activ coborârea influxului divin"¹⁹.

Privitor la slujirea lui Dumnezeu, R. Șneur Zalman din Liady vorbește despre două tipuri. Un tip ar fi "dragostea înfocată" – cea care vrea să iasă din trup, iar al doilea tip ar fi acea dragoste care umple trupul cu emoție. Acesta din urmă este modul prin care se încearcă "atragerea" pe pământ, în lumea aceasta, a Divinității; lucru care este posibil prin folosirea Torei și a mitzvot²⁰. Iar în altă parte a aceleiași lucrări, R. Șneur Zalman, pornind de la *Ahavat Olam* (dragoste eternă) și *Ahava Rabba* (marea dragoste) afirmă că pentru Dumnezeu – dragostea eternă – este o "dragoste a lumii". Termenul *Olam* poate avea în același timp o semnificație temporală și spațială, doar că este de ordinul tainicului și al misterului. "Marea dragoste" ce ne este purtată de Dumnezeu este o desemnare a dragostei purtate lui Israel. Se poate vorbi despre două tipuri de dragoste de Dumnezeu. Pe de o parte, cea care se naște din reflecția noastră, cu privire la măreția lui En Sof, emoție și dorința de ascensiune la Dumnezeu. Apare interesant că această dragoste este văzută ca o "nouă naștere" ce se produce prin inteligență și meditație. Pe de altă parte, dragostea numită "ascunsă" în sufletul evreului, îl face pe acesta, datorită naturii sale, să caute posibilitatea de a intra în En Sof. Meditația este modalitatea prin care dragostea poate fi scoasă din starea de ascundere, însă datorită faptului că această dragoste este în noi, nu se poate vorbi de o "nouă naștere" produsă de inteligență. Trecerea de la "ascuns" la "revelat" este intermediată de studiul Torei.

¹⁵ Philip Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, Hebrew Publishing Company, New York, 1995, pp. 599-600. (oferă o explicație succintă a acestui concept)

¹⁶ Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască", în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 226-227.

¹⁷ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1961, pp. 229-230; *Cabala și simbolistica ei*, Ed. Humanitas, București, 1996, pp. 19-20.

¹⁸ Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., p. 289.

¹⁹ Idem, pp. 302-303.

²⁰ Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască", în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 235-237.

Statutul lui *Ahava Rabba* este mai elevat decât cel al *Ahavat Olam*, deoarece prima aparține ordinii luminii moștenite de la patriarhi. O altă deosebire între *Ahavat Olam* și *Ahava Rabba* se configurează datorită intermitențelor care apar în *Ahavat Olam*, lucru datorat faptului că spiritul nostru meditează inconstant la realitățile lumii de aici. În timp ce *Ahava Rabba*, ascunsă, nu suferă de intermitențe, ea este tot timpul prezentă în noi. Tora, în schimb, este necesară pentru ca această dragoste să se poată revela în toată plenitudinea ei²¹.

Din punctul de vedere al lui R. Nathan din Bratzlav²² evreul trebuie să îndeplinească mitzvot cu bucuria de a fi îndeplinit o mitzva, recompensa este pentru el chiar mitzva însăși. Doar în acest fel poate beneficia de posibilitatea de a mai îndeplini încă o mitzva.

R. Haiym din Volojin remarcă faptul că rădăcina superioară a Torei, ascunsă, își are sursa mai sus decât toate lumile, ea este începutul și rădăcina lui *atzilut* (spiritualitatea lui Dumnezeu). Vitalitatea și implicit existența lumilor depind de studierea Torei și de meditarea asupra ei. Actul studierii face ca fluxul *beraha* (binecuvântării) să coboare neîncetat spre noi, asupra tuturor lumilor, ceea ce înseamnă o viață fără sfârșit, o sfințenie asupra lumilor potrivit fiecărei capacități de a primi și a-și purta sfințenia. Reversul în această situație ar fi că în cazul nestudierii Torei, reprezintă factorul ce duce la "istovirea" lumilor până la dispariția lor²³. Alexandru Șafran aderă și el la ideea că existența cosmosului depinde de acțiunea exercitată de Tora asupra lui, însuși Universul menținându-se datorită acceptării și păstrării Torei de către evrei²⁴. Levinas sesizează la rândul lui nuanța, și afirmă în legătură cu sufletul că acesta are calitatea de rădăcină, iar lumile superioare sunt rădăcinile celor inferioare²⁵.

R. Aharon întărește ideea prin care evreul care îndeplinește o mitzva trebuie să aibă *kavana* (intenția pură), deoarece aceasta este o cerință a Numelui. Orice cerere îi este făcută lui Dumnezeu prin rugăciune, de către evreu, trebuie să urmărească îndeplinirea acelei mitzva care invită la rugăciune atunci când se întâmplă ceva rău²⁶. Pe marginea ideilor întemeietorului hasidismului est-european, Baal Șem Tov, R. Aharon ne asigură că nu există rugăciune care venită din partea unui evreu să se piardă, însă apar în lumile de sus situații când rugăciunea este necesară în vederea unei *tikun* (restaurări) ce nu este cunoscută decât acolo. Cu privire la *beraha* rostită de un evreu cu *kavana* ea se adaugă la alte *berahot* pentru sufletul său²⁷.

Tzadikul devine un intermediar, "canalul"- tzinor – este transformarea calitativă a misticului într-un spațiu de trecere al influxului divin²⁸ către lumile de jos. Între lumea aceasta și lumea cerească comunitatea lui Israel mediază activ între puterea divină și lumea inferioară ce se află în strânsă dependență de puterea divină. Această atragere a influxului divin și ascultarea mitzvot ne apar ca două acte aflate într-o strânsă legătură²⁹.

²¹ Idem, p. 237-239.

²² Idem, p.239-241.

²³ Idem, pp. 259-260.

²⁴ Alexandru Șafran, *Cabala*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 161.

²⁵ Citat și comentat în Sandu Frunză, *Iubirea și transcendența*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 59.

²⁶ Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 294.

²⁷ Idem, p. 295.

²⁸ Cf. Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., p. 173.

²⁹ Idem, pp. 175-176.

Concepția idealului cabalistic *tikun* (restaurarea) face un recurs la corpusul lurianic, cu toate că în aparență doar în această instanță *tikun* și integrarea sufletelor sunt exprimate în conexiune cu ideea de *devekut*³⁰

Omul pregătit pentru rugăciune și care dorește să se roage cu o mai mare *kavana*, aflându-se într-o stare de concentrare, simte că este invadat în inima rugăciunii sale de o "gândire străină". Pentru R. Dov Ber din Mezerici acest lucru nu este altceva decât "ajutorul de sus" în vederea "înălțării" către rădăcina sa, iar în această situație credinciosul își încheie rugăciunea atingând o fervoare mai mare decât la început, deoarece el a eliberat "scânteile divine" din *kelipot* (coață), iar acțiunea a constat în ajutorul primit³¹.

Moshe Idel ne oferă un exemplu al abordării hasidice privitor la înțelegerea talismanică a lui *devekut*, prin intermediul lui R. Haim din Cernăuți care în lucrarea Sha'ar ha Tefila descria: "al doilea tip de rugăciune, al cărei scop este <<lumina spiritualității și vitalitatea divină, care prin mijlocirea fiecărei binecuvântări se revarsă din lumina Dumnezeului nostru, binecuvântat fie numele Lui, pentru a se uni cu El și pe care vrea să o atragă spre ei, ca să se bucure prin unirea cu Dumnezeu >>" ca o clară dovadă a interpretării mistice a implicațiilor magice ale modelului ermetic, și care "este aspectul mistic al ritualului care domină înțelegerea rolului rugăciunii"³²

R. Aharon prezintă motivul pentru care Baal Șem Tov a înclinat mai mult în propovăduirea dragei pentru om care-l călăuzește în slujirea lui Dumnezeu. Aceasta este mai plăcută pentru Creator decât orice *hitbodedut* (solitudine). Însă unirea spirituală rămîne un lucru important, deoarece comentând opinia din "Noam Elimeleh", R. Aharon spune:

"... aceasta înseamnă că omul care nu consacră o oră pentru a se izola, singur cu Dumnezeu, ca să reflecteze la scopul existenței sale nu trebuie considerat om."

În felul acesta el subliniază importanța lui *hitbodedut* în măsura în care prin acest act se urmărește o adevărată "întoarcere" la Dumnezeu³³. Potrivit aceluiași gânditor sunt trei moduri de a trăi *hitbodedut*: solitudinea *teșuvei* (întoarcerii) la Dumnezeu, în care se pătrunde prin *sigufim* (mortificare), mod prin care sufletul urcă la sursa sa; al doilea mod de trăire a *hitbodedut* este prin aprecierea măreției Numelui, iar această modalitate este văzută ca cea mai înaltă treaptă la care au ajuns *tzadikim* (oamenii drepti, sau dreptii); a treia cale este calea supremă, deoarece constă în a intra în *hitbodedut* cu Dumnezeu realizând *yihudim* (unificări)³⁴.

Nahman din Bratzlaw apreciază *hitbodedut* deoarece "este cea mai bună cale pe care omul o poate lua pentru a se apropia de El"³⁵. R. I. HaLevi Horowitz ne spune că trezirea suscitată de jos, din lumea aceasta, prin "slujirea" lui Dumnezeu are efect asupra realităților

³⁰ Cf. Moshe Idel, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism" în M. Idel & Bernard McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam. An Ecumenical Dialogue*, Continuum, New York, 1996, p. 39.

³¹ Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., pp. 288-289.

³² Moshe Idel, *Hasidism între extaz și magie*, ed. cit., pp. 137-138.

³³ Alexandru Șafran, "Texte alese din literatura mistică evreiască" în *Înțelepciunea Cabalei*, ed. cit., p. 328.

³⁴ Idem, pp. 329-330.

³⁵ Idem, p. 331.

de sus³⁶. *Teșuva* (întoarcerea la Dumnezeu) care trebuie realizată de către om este făcută pentru Nume. Nu "teama" de Dumnezeu trebuie să fie motivul, deoarece atunci *teșuva* ar fi împlinită în nume propriu, ci din "dragoste" pentru Creator, datorită faptului că prin păcatul său omul i-a adus atingere. Prin îndeplinirea *teșuvei* cu *kavana* reiese adevărata *teșuva*, doar în acest fel are loc acoperirea "lipsei" de sus cauzată de păcatul omului, pentru restabilirea "plenitudinii" în lumea de sus³⁷. Divinitatea, în cadrul teurgiei, trebuie ajutată să-și refacă armonia sefirotică pierdută, iar scopul teurgiei este Dumnezeu, nu omul, chiar dacă acestuia îi sunt atribuite puteri inimaginabile care cu ajutorul Torei îi permit să fie independent. Ceea ce caută teurgul este salvarea lui Dumnezeu, nu salvarea proprie. Astfel, prin concentrarea pe acțiune și nu pe gândire, regăsim în Cabala teurgică o amplificare a responsabilității evreului, una din caracteristicile importante ale religiei iudaice³⁸. Ceea ce se modifică, în opinia lui M. Idel, privitor la teurgie, în timp, este schimbarea direcției de la o activitate elitistă, cum apare ea în Cabala lui Isaac Luria, spre o teurgie populară, așa cum se poate vedea în misticismul hasidic. În hasidism afinitatea care există între om și Dumnezeu nu reprezintă o asemănare structurală, ci, mai curând, o apropiere a procesului emotiv de nivel inferior și cel de nivel superior. Acest lucru nu a făcut decât să ușureze diseminarea ideilor Cabalei, iar în locul unei participări a misticului la viața divină, apare participarea mistică a divinului la viața umană³⁹.

Influența Cabalei lurianice este considerată evidentă în spusele lui Daniel C. Matt, care vede hasidismul ca o renaștere, unde întreaga existență este animată de divin. Până și cele mai mundane activități pot servi ca o oportunitate de a-l descoperi pe Dumnezeu⁴⁰.

Din prezentarea interpretărilor asupra unor aspecte ale gândirii hasidice se poate observa, mai ales în viziunea lui Moshe Idel o metamorfoză a curentelor anterioare ale misticii iudaice, dar și aspectul original dat de hasizii moderni. Conceptele care s-au dorit a fi interpretate sunt, după cum s-a putut vedea, deosebit de complexe. Studiul nostru s-a axat în principal pe o încadrare comparativă a opiniilor asupra lor. Comandamentele sunt misiunea evreului în lumea aceasta, ele trebuie respectate după un anumit ritual. Acest ritual pune în legătură, angrenează, lumea de jos și cea de sus. Ceea ce reiese este un mod binar de a vedea acest aspect, pe de o parte mistic, iar pe de altă parte magic. Cel drept are capacitatea de a influența divinitatea într-un scop anume. Comunitatea este vizată în acest caz, ea este și cea mai puternică diferență față de alte tipuri de mistică iudaică. Formula "evreu" desemnează identitatea cu întreaga comunitate a lui Israel. Din această perspectivă comunitatea prin ritualul îndeplinit, după modelul conducătorului spiritual, ajunge să contopească lumea inferioară cu cea superioară într-o mișcare ascensională de atragere a influxului divin în lumea aceasta.

Dar, dacă mitzvot sunt privite în strânsă legătură cu atragerea influxului divin, atunci importanța lor scade în favoarea misiunii conducătorului spiritual. Ele apar, în acest context, privite ca un spațiu median în acțiunea tzadikului. Prin îndeplinirea corectă a comandamentelor, lumile nu vor avea de suferit, iar comunitatea lui Israel va reuși aducerea prezenței divine în mijlocul ei.

³⁶ Idem, p. 360.

³⁷ Idem, pp. 361-362.

³⁸ Cf. M. Idel, *Cabala – noi perspective*, ed.cit. p.246.

³⁹ Idem, pp. 270-271.

⁴⁰ Daniel C. Matt, *The Heart of Jewish Mysticism*, Harper, San Francisco, New York, 1996, p. 16.

LIVIU RUSU, *LOGICA FRUMOSULUI* : ACTUALITATEA UNUI DEMERS

DAN-EUGEN RAȚIU

Aparținând generației marilor cărturari raționaliști despre care se afirmă că au asigurat culturii române interbelice consistența ideatică și deschiderea spre universalitate, Liviu Rusu este, totodată, o figură proteică: și-a început cariera universitară și științifică în domeniul psihologiei aplicate, a continuat-o în domeniul esteticii, pentru a o încheia în cel al teoriei literaturii (universale și comparate) și al criticii. Deși se află, alături de Tudor Vianu, printre puținii autori de sisteme estetice din România, Liviu Rusu nu s-a bucurat de atenția meritată în calitate de *estetician*. Fără a dori să retrasez aici întreaga sa biografie profesională, voi invoca doar acele repere care pot explica, oarecum, ocultarea contribuției sale estetice. După cum observa un alt mare profesor al Universității din Cluj, regretatul Marian Papahagi, opera estetică a lui Liviu Rusu a fost eclipsată, pe de o parte, de inserția sa dificilă în peisajul cultural românesc și de spiritul său polemic. Pe de altă parte, eclipsa a fost agravată de contextul *istoric nefavorabil, care avea să ducă, odată cu instalarea dictaturii comuniste în România, și la înlăturarea sa de la catedră între anii 1948-1961. Astfel, teza sa de doctorat *Essai sur la création artistique*, susținută în Franța sub conducerea lui Charles Lalo și publicată în 1935 la Paris, reeditată în 1972 în limba franceză (Editura Univers), avea să fie tradusă în limba română doar în 1989 (*Eseu despre creația artistică. Contribuție la o estetică dinamică*, Editura științifică și Enciclopedică). Următoarele lucrări au apărut sub o zodie și mai nefavorabilă: datele celor două ediții ale *Esteticii poeziei lirice*, 1937 și 1944, jalonează îndeaproape începutul și sfârșitul mării nebunii a secolului XX, care a spulberat interesul pentru domeniul eterat al esteticii, iar *Logica frumosului*, publicată în 1946, cu doi ani înainte de înlăturarea sa de la catedra de Estetică, avea să fie re-editată abia după "dezghețul" cultural, în 1968. Toate acestea au făcut ca ecoul esteticii lui Liviu Rusu să fie mai mare în străinătate decât la noi - primul volum "francez" generând aprecieri elogioase din partea unor mari esteticieni precum Ch.Lalo, Edgar de Bruyne, Henri Focillon, R.Müller-Freinfels -, iar influența sa profundă să se exercite mai degrabă asupra studenților ("Cercul literar") din perioada exilului sibian al Universității clujene, ori în alte domenii "parcelare", precum literatura comparată. Mai recent, estetica lui Liviu Rusu a fost eclipsată de masivul interes pentru opera desprinsă de autor și pentru fenomenul receptării,¹ chiar dacă nu au lipsit încercările de a o readuce în atenție, precum consistentul "Studiu introductiv" (semnat de M.Papahagi) la ediția în limba română a *Eseului despre creația artistică*.

Pentru generațiile care nu l-au cunoscut în mod direct pe profesorul Liviu Rusu, o reuniune omagială dedicată acestuia nu este doar un prilej de rememorare, ci și de evaluare lucidă a actualității gândirii sale. Pentru aceasta, voi urma îndemnul profesorului Marian Papahagi,

¹ Vezi Marian Papahagi, "Studiu introductiv" la Liviu Rusu, *Eseu despre creația artistică. Contribuție la o estetică dinamică*, Editura științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp.5, 31-33.

care, recunoscînd originalitatea și coerența gândirii estetice a lui Liviu Rusu, afirma: "Cel dintîi omagiu și cea dintîi recunoaștere a valabilității acestei gândiri constă în a i se pretinde să înfrunte criticile și contestațiile, în a nu i se face nedreptatea unei lecturi necritice..." Desigur, nu criticile i-au lipsit lui Liviu Rusu. I s-au imputat, în special de către literați, o serie de deficiențe inerente "vitalismului" care îi subîntinde estetica - mai ales în cazul aplicației sale critice, redusă la un regim de atestări ale tezei estetice de la temelie -, precum și o anumită restrîngere a orizontului gustului (accentul intolerant față de avangardă sau față de poezia ermetică), în măsura în care estetica sa încorporează o "poetică". Dar, după cum observa același exeget, adeseori s-a căutat în estetica lui Liviu Rusu ceea ce ea nu putea să dea și nu s-a luat decît în infimă măsură ceea ce ar fi putut fertiliza într-adevăr gîndirea critică românească: în special *analiza creației artistice*, care ar putea fi extrem de utilă odată cu "întoarcerea autorului" și reasumarea problemei eului creator (pe altă cale decît cea a biografismului pozitivist sau cea pur psihanalitică), favorizînd o lectură comparativă - "intențională" și "intertextuală" - a operei literare. De asemenea, cu folos ar putea fi prelungite întrebările pe care le ridică și răspunsurile potențiale pe care le cuprinde *Eseul despre creația artistică*.²

Expunerea mea va viza o altă lucrare, *Logica frumosului* (1946/1968), considerată cea mai împlinită operă estetică a lui Liviu Rusu. Voi încerca să determin specificul demersului său, coordonatele poziției sale estetice și relevanța acesteia pentru preocupările actuale din domeniu.

În *Logica frumosului*, Liviu Rusu desfășoară un demers ordonator, clasificator, unificator. Chiar dacă, sub presiunea aspirației științifice împărtășită cu curentul raționalist al epocii, estetica sa ia forma unei "științe a frumosului", în fond, demersul său este unul de tip filosofic - al cărui scop, încă de la Platon, era de a regăsi unul în multiplu. Explicit, Liviu Rusu își propune să facă în domeniul spiritului, în ocurență al esteticii, ceea ce Linné a făcut în domeniul biologiei, și anume o clasificare rațională a diferitelor fenomene: "ca în orice disciplină - afirmă el -, e nevoie și aici de a găsi în sînul varietății fenomenelor numitorul comun, linia rațională, fără de care o fundamentare științifică e imposibilă." Din perspectiva acestei nevoi presante de consolidare a esteticii, diversitatea categoriilor estetice, spre exemplu, îi apare ca stînjenitoare. De aceea, scopul său ultim este de "a face ordine" în cîmpul fenomenelor estetice, prin sintetizarea diversității lor și aducerea la unitate. Frumosul însuși va fi definit, din mai multe perspective, cu formula neo-platoniciană de "unitate în varietate" sau "unitate în multiplicitate".³ Așadar, un demers riguros, voit obiectiv, pus în mișcare de gustul pentru sinteză și vizînd coerența maximă. Dar, în același timp, gîndirea sa a dovedit și o anumită înclinație pentru paradox, lăsînd loc unor sinteze riscante (spre exemplu, în *Eseu despre creația artistică*, artistul apare ca o structură "romantică", opera fiind descrisă în schimb cu atributele clasicității). Iar un anumit exces de sistematizare și coerență a dus la forțarea translațiilor analogice între tipurile de viziuni asupra lumii, tipurile psihice și tipologiile artistice (categorii de creatori, de opere de artă și genuri literare). După cum s-a observat deja, aspectul cel mai problematic al considerațiilor lui Liviu Rusu îl reprezintă tocmai tipologiile literare.⁴

² M.Papahagi, "Studiu introductiv", *op.cit.*, pp.14-15, 30-31.

³ Liviu Rusu, *Logica frumosului*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, pp. 100, 130-134, 162.

⁴ M.Papahagi, "Studiu introductiv", *op.cit.*, pp.19-20: echivocul din *Eseu despre creația artistică*, între o tipologie psihologică și o tipologie literară, devine analogie forțată în *Estetica poeziei lirice*, translația analogică de la triada tipurilor psihice la triada genurilor literare fiind un caz evident de *petitio principii*.

Poziția sa estetică și-a reajustat coordonatele odată cu *Logica frumosului*, fără a-și pierde însă anumite constante. Este constantă aici, pe lângă încercarea de fundamentare obiectivă a esteticii (printr-o cercetare de "adâncime" a profunzimilor eului, dar și ale existenței), și adoptarea unui punct de vedere dinamic. După cum remarcă M.Papahagi, această consecvență descrie de fapt linia magistrală a originalității esteticianului român, care a înțeles să construiască o estetică a subiectului creator în egală măsură distanțată de biografismul pozitivist și de psihanaliză, corelată cu o estetică a formei la simetrică distanță de subiectivismul hedonist sau idealist al esteticilor "contemplației" dar și de analitismul "static" al celor formaliste. Coordonatele poziției estetice a lui Liviu Rusu în contextul filosofiei moderne a artei ar fi date, deci, de dialectica opozițiilor "profund"/"superficial" și "static"/"dinamic".⁵

Dar măsura interesului pentru *Logica frumosului* o dau mai degrabă reorientările și deplasările semnificative de accent față de scrierile anterioare. În primul rînd, dacă este adevărat că dinamismul, care oferea punctul de plecare al cercetării în *Eseu...* sub forma dialecticii (subiective) a procesului creator, subîntinde și *logica frumosului*, în acest caz dialectica frumosului lasă să transpară o dialectică existențială mai profundă (de tip hegelian), depășind opoziția subiectiv/obiectiv. Aceasta e desemnată prin termenul de *logodynamos* (preluat de la Ernst Barthel), ce reia accepția *logos*-ului heraclitian: "legea eternă, multiplă și în același timp unitară, a lumii". În al doilea rînd, dacă în teza de doctorat accentul a fost pus (în chip polemic) pe procesul creator, rezultînd o estetică a creației și a creatorului ce excludea explicit problema frumosului și a contemplației, în *Logica frumosului* "biciul" polemic se îndreaptă tocmai împotriva celor care, proclamînd "falimentul frumosului", au restrîns cîmpul preocupărilor estetice. Frumosul – în toate formele sale, inclusiv frumosul natural, respins mai înainte – va fi reconsiderat ca fenomen estetic de bază. Miza este dezvoltarea "schemei logice" a frumosului, diversele categorii estetice apărînd, în cele din urmă, ca particularizări ale jocului dialectic al unor norme eterne, inerente întregii existențe, ducînd spre o ordine armonică.⁶

Reabilitarea frumosului ca obiect legitim al esteticii e însoțită, astfel, de depășirea reticenței esteticii moderne față de norme (respinse de către unii autori pentru că ar împieta asupra libertății de creație) și de reabilitarea aspectului rațional al fenomenului estetic. Ceea ce propune Liviu Rusu nu este, însă, nici o estetică normativă, care ar prescrie canoane de frumusețe și de creație, nici una intelectualistă, care ar plasa frumosul și arta sub controlul raționalității discursive, conceptuale. și aceasta deoarece el atribuie normelor o calitate existențială, iar rațiunea este invocată nu ca o facultate unilaterală, abstractizantă, a spiritului omenesc, ci ca "pulsăție fundamentală a întregii existențe", ca *rațiune vie* ce canalizează întreaga existență spre un *kosmos* armonic. De aceea, sintagma "logica frumosului" nu trimite la sensul obișnuit al logicii, ci are o accepție normativ-existențială: în cazul frumosului, logica apare ca normativitate, regularitate, legitate dirijînd jocul/ conflictul unor forțe antagonice, ce tind în mod necesar spre ordine.⁷

Dacă e să vorbim în termeni comparativi, estetica lui Liviu Rusu este pe deplin sincronă cu temele vehiculate în estetica europeană a timpului, fie franceză sau germană. Specificul esteticii sale a fost văzut ca decurgînd din resituarea psihologică-axiologică a

⁵ L.Rusu, *Eseu despre creația artistică*, "Introducere", pp. 39-41, 45, "Postfață", p. 333; *Logica frumosului*, p.141; M.Papahagi, "Studiu introductiv", *op.cit.*, pp.8-9

⁶ Vezi L.Rusu, *Logica frumosului*, "Introducere", pp.7-8,10,13-14; *Eseu despre creația artistică*, "Postfață", p. 322

⁷ L.Rusu, *Logica frumosului*, pp.9, 11-12, 82-83.

problemelor clasice ale esteticii - creația, contemplația, frumosul și categoriile estetice, genurile, stilurile... Dar, în cazul *Logicii frumosului*, observația este valabilă doar la un prim nivel de lectură. Spre deosebire de M.Papahagi, care considera că "eul este singurul nivel la care înțelege Liviu Rusu să-și situeze mereu analiza", el văzînd chiar "o ușoară coloratură de subiectivism" în realismul acestuia,⁸ voi încerca să argumentez că abordarea frumosului la Liviu Rusu este, de fapt, *onto-logică*; sau, spus chiar cu termenii săi, că el propune o *cosmologie* și o *teleologie a frumosului*. Esteticianul român a oferit mai sus-amintitelor probleme soluții proprii, de sinteză, combinînd linia filosofică neokantiană cu cea romantică și "corectînd" raționalismul clasic cu o bună doză de vitalism.

Prima articulare a esteticii lui Liviu Rusu este una "axiologică". Problema frumosului este pusă, mai întîi, în cadrul unei teorii a valorilor și ca problemă a valorii (cap.1 "Frumosul în sistemul de valori", cap.2 "Raportul dintre frumos și celelalte valori spirituale"). Trebuie imediat adăugat că, în privința statutului valorilor, esteticianul român își asumă un punct de vedere obiectiv-realist, îmbogățit cu o nuanță provenită din "filosofia vieții": valorile sînt sinteze sau motive directe, care formează "țesătura logică a vieții", avînd o valabilitate trans-subiectivă, de natură obiectivă. Ca valoare, frumosul apare astfel drept "una din *modalitățile existențiale* ale omului". Opțiunea sa anti-subiectivistă și anti-relativistă este întărită de modul în care încearcă să elucideze raportul frumosului cu celelalte valori spirituale, adevărul și binele: ingenioasa sa elucidare propusă păstrează, în abordarea inspirată de axiologia neokantiană, ecoul *kalokagathiei* clasice și al transcendențialilor medievali. Prin urmare, frumosul apare atît drept corelatul unei trăiri subiective cît și ca dat obiectiv - expresie a "esențelor prime ale existenței".⁹

Urmează, apoi, o situație "psihologică" a frumosului, atitudinea estetică fiind definită prin raportare la sentiment și la problema eului (cap.3 "Esența frumosului"), abia următoarele capitole pîrînd a oferi o abordare estetică propriu-zisă (cap.4 "Dialectica frumosului" și cap.5 "Genurile frumosului"). Din nou, este vorba doar de un prim nivel de lectură. Pe de o parte, deoarece - așa cum s-a observat¹⁰ - nu este vorba aici de o estetică psihologistă (care ar vedea în fenomenul estetic numai o problemă a sentimentului), nici de o estetică a "intropatiei" (*Einfühlung*), ci de apelul la o psihologie a profunzimilor eului (diferit de "eul empiric"), avînd afinități adînci cu modelul romantic. Pe de altă parte, deoarece distincția între cele două straturi ale subiectivității este dublată de o distincție similară la nivelul realității. Punctul de plecare al demersului estetic al lui Liviu Rusu îl oferă dubla distincție - atît la nivelul subiectivității cît și al existenței -, între două straturi sau orizonturi: pe de o parte, între *eul empiric* (tinzînd spre diferențiere, deci individuat) și *eul "estetic"* sau *originar*, substratul primar al sufletului, definit ca unitate nediferențiată sau, mai exact, ca precedînd oricărei diferențieri; pe de altă parte, între *realitatea empirică* (lumea aparențelor, în care predomină individuația) și lumea profundă a esențelor, dominată de unitate, făcută transparentă în ceea ce Liviu Rusu numește *realitate estetică*. Atît substratul primordial, originar, al eului, cît și substratul ultim al existenței se caracterizează prin dinamism,

⁸ M.Papahagi, "Studiu introductiv", *op.cit.*, pp. 24-25.

⁹ Vezi L.Rusu, *Logica frumosului*, pp. 16-17, 21-22, 41-42, 102. Abordarea axiologică a frumosului este una generică - cel însetat după frumos fiind nu omul istoric-concret, ci "Omul" ca atare. Acest mod de abordare afectează și raportul dintre variație și permanență: pentru Liviu Rusu, frumosul nu este uniform, nu corespunde numai canoanelor frumuseții clasice, ci variază în conformitate cu anumite norme inerente (logica frumosului); dar, în același timp, el afirmă valoarea permanentă a frumosului, ca normă, model, ideal: frumosul este expresia unor norme general-valabile ale existenței însăși. Vezi *op.cit.*, pp. 24-25, 102-104.

¹⁰ M.Papahagi, "Studiu introductiv", *op.cit.*, pp.10, 12; 26-27.

pulsînd în mod unitar, ordonat, armonic. În fond, la baza întregii sale construcții estetice stă un postulat metafizic: afirmarea existenței unei forțe elementare - *logodynamos* - înțeleasă ca năzuință spre ordine, care stăpînește atît eul originar cît și profunzimile existenței. De aici derivă și "logica" duală (subiectivă și obiectivă) a frumosului.¹¹

Toată această construcție avea nevoie de o teorie a "armoniei prestabilite" (Pitagora și Leibniz fiind invocați în context), chiar dacă revizitată în termenii psihologiei profunzimii: *corespondența euritmică a subiectului și obiectului*, sau acordul/coincidența dintre obiectiv (logica obiectului: unitatea, esențialitatea, normele inerente ale obiectului) și subiectiv (logica subiectului: normele inerente ale subiectului).¹² Frumosul apare astfel ca expresia unei năzuințe universale spre unitate, acord și ordine, fiind terenul de împăcare a lumilor în antiteză: lumea obiectivă și lumea subiectivă, "ceea ce este" și "ceea ce trebuie să fie", adevăr și bine, intelect și voință, conținut și formă. Această virtute conciliatoare atribuită frumosului - de împăcare a dezacordurilor și divergențelor din sînul lumii, dintre om și lume, precum și din omul însuși - păstrează ecoul evident al "sindromului" romantic și al politicii (post)romantismului de depășire a dualităților opoziționale ce defineau raporturile subiectului modern cu lumea și de regăsire a unității lor pierdute. Următoarele fragmente sînt cît se poate de sugestive pentru sinteza operată de esteticianul român între acei *topoi* romantici și exigențele clasicismului, care, încă de la Platon, definea frumosul în termenii unității, armoniei, perfecțiunii sau fericirii (mulțumirii): "În frumos - afirmă L.Rusu -, logica obiectului și logica subiectului se întîlnesc în ceea ce au ele mai esențial, eliminînd astfel divergențele legate de lumea dată și vrăjind o armonie substanțială. Iar astfel, datorită acelei logici inerente, în sînul lumii imperfecte el dă viziunea perfecțiunii." și: "Un obiect atunci este esteticeste frumos cînd în el se relevă pe prim plan unitatea, esențialitatea de la baza lui și cînd, prin aceasta, el pune în vibrație unitatea, esențialitatea eului nostru. În urma întîlnirii esențialității obiective cu esențialitatea subiectivă se ivește acordul între obiect și subiect și, drept urmare, mulțumirea prin care se distinge frumosul."¹³

În fine, Liviu Rusu face un pas mai departe. Caracterul frumosului de întreg unitar stăpînit de norme inerente, de ordine plină de sens, face din acesta - fie sub forma sa naturală, fie sub formă artistică - un *kósmos* în miniatură (*mikrokósmos*), ceea ce înseamnă un întreg în plină vibrație, stăpînit de tensiunea alimentată de poli antitetici, dar care se armonizează tocmai prin dinamismul pe care îl generează; iar, datorită faptului că acest cosmos își are logica sa imanentă, s-ar putea vorbi de o cosmologie a frumosului: "Această cosmologie a frumosului derivă din faptul că în frumos totul se acordă armonic cu anumite norme, că tensiunea vie de care este stăpînit este străbătută de legi și că strălucirea lui este în funcție de vibrația la unison cu aceste legi. Logodynamosul nu vibrează la întîmplare, ci în conformitate cu norme general-valabile, care sînt normele existenței însăși." Pe de altă parte, întrucît jocul dialectic de la baza frumosului se desfășoară în deplină concordantă cu legile Cosmosului, în sînul cosmologiei frumosului se ivește și teleologia frumosului: fiecare lucru din natură își are *télos*-ul său (fiind frumos tocmai în măsura în care acest *télos* e pe deplin realizat), tot așa cum în capodoperele artei sînt întotdeauna exploatate *télos-uri* variate, de la cele ale personajelor și motivelor, pînă la cel al materialității.¹⁴ Ceea ce schițează Liviu Rusu în

¹¹ L.Rusu, *Logica frumosului*, pp. 13; 56-59, 66; 89-91.

¹² Vezi *op.cit.*, pp.95, 126-127.

¹³ L.Rusu, *Logica frumosului*, pp.54-55, 92, 95. Vezi și "Înceierea", pp. 171-173.

¹⁴ Vezi *Logica frumosului*, pp. 103-104, 108-110. De altfel, analiza rolului materialității în logica frumosului este una dintre cele mai interesante pasaje din această lucrare, aflîndu-se în deplină concordantă cu interesul pe care arta modernă și contemporană îl acordă acestui aspect.

Logica frumosului este, așadar, o cosmologie și o teleologie a frumosului, care reînscrie într-un nou context filosofic dominat de perspectiva axiologică ori de cea a profunzimilor eului, străvechea idee conform căreia Frumosul rezidă în *armonie* sau, după cum credea Leibniz, în "imaneța logicii în lumea sensibilă".

Este actual acest demers propus de Liviu Rusu? Pentru acei contemporani hrăniți din relativism și anti-obiectivism, care celebrează nu doar amurgul zeilor, ci și al subiectului uman, precum și sfârșitul "marilor povestiri" (*grands récits*) sau al mării arte a Frumosului, invocarea, astăzi, a unei abordări onto-logice și, cu atât mai mult, teleologice a frumosului, ar avea cel mult un interes arheologic... Dar, dacă înțelegem prin actualitatea unei gândiri nu doar ceea ce o leagă, pasager, de spiritul unui timp, ci mai ales acea capacitate de a surprinde ceva esențial, permanent, de a ne vorbi "peste mode și timp", atunci estetica lui Liviu Rusu este pe deplin actuală. Cu atât mai mult cu cât istoria ne rezervă destule surprize, ceea ce a fost respins sau "refulat" la un moment dat – subiectul, autorul, creația, frumosul sau chiar metafizica - întorcându-se și reocupându-și locul în reflecția filosofică sau estetică actuală. Astfel că demersul estetic al lui Liviu Rusu se înscrie, și astăzi, într-o companie selectă: de la încercarea lui Rainer Rochlitz de reabilitare a unei rațiuni sau logici estetice și "revanșa frumosului", în estetica franceză, pînă la refundamentarea obiectivă a valorilor la Donald Davidson și la "realismul cu față umană" al lui Hilary Putnam, în filosofia americană.

RECENZII - BOOK REVIEWS

THE IN-S AND OUT-S OF SUPPORTIVE COMMUNICATION: HOW TO GET THROUGH OUR EVERYDAY ENCOUNTERS

We practice it every day: at home, at work, at leisure, with parents and children, peers and bosses, clerks and buss drivers. We assimilate the guidelines, the do-s and don't-s naturally, from an early age. If the verbal way is not effective enough, the non-verbal ones (the gestures, the posture, the tone, the pitch, even the look) will help make us understood. So why talk about it? How can Interpersonal Communication make the subject of a class, a textbook or even a discussion?

The present article does not have the intention of reinventing the wheel, nor of reiterating notions that are so common that most of the time we do not even think about them. One of the reasons why it came to life is that putting the topic in the spotlight, and most of all in practice, we might make our everyday encounters – if not necessarily enjoyable, at least – positive ones.

As Socrates put it: "There is only one Good – Knowledge, and only one Evil – Ignorance". If we consider that both Knowledge and Ignorance refer to the art of communication, we may see how this comes to be of great importance in our daily interactions.

Let us look into some unequivocal attributes of interpersonal communication: we cannot not communicate; we like it or not, communication is irreversible; on the same token interpersonal communication involves ethical choices. Because interpersonal com-

munication is irreversible and affects others, it always has ethical implications. What we say and do affect others – how they feel, how they perceive themselves, how they think about themselves, and how they think about others. Responsible people recognize ethical choices that arise in interaction. These ethical considerations must always underlie our interactions.

Researchers showed that 70% of our communication is misunderstood, misinterpreted, rejected, disliked or distorted, although 80% of our awake time we spend communicating, one way or another.

Some of the following misconceptions we acquire along our communicative experiences: I am definitely a good communicator; the problems that are created are due to other people's lack of communication skills; the accuracy of the message guarantees the effectiveness of communication. Equipped with these ideas we are on our best way to jeopardize the very process of communication. As Cameron and Whetten put it: "ineffective communication may lead individuals to dislike each other, be offended by each other, lose confidence in each other, refuse to listen to each other, and disagree with each other, as well as cause a host of other interpersonal problems".

So what can be done? How can the potentially problematic interactions be

avoided or handled? First of all – more communication is better than less communication. The term "more" does not refer to the quantity but rather the quality of communication. Second, we must keep an eye on the interpersonal aspect of communication. Thirdly, we must skill the active listening to ensure an uninterrupted circle of supportive communication.

What exactly is supportive communication? It is communication that seeks to preserve a positive relationship between the communicators while still addressing the problem at hand. While the message is delivered accurately, the relationship between the two communicating parties is supported, even enhanced by the interchange.

"The goal of supportive communication is not merely to be liked by other people or to be judged to be a nice person, nor is it used to produce social acceptance – positive interpersonal communication have practical, instrumental value in organizations, such as higher productivity, faster problem solving, higher-quality outputs, and fewer conflicts" (Cameron and Whetten, 1998).

On a detail-level we can show that supportive communication is: *problem-oriented* (not person-oriented); *congruent* (not incongruent); *descriptive* (not evaluative); *validating* (not invalidating); *specific* (not global); *conjunctive* (not disjunctive); *owned* (not disowned); and implies *supportive listening* (not one-way listening). Let us analyze these attributes one by one.

Problem-oriented communication focuses on behaviors and events while person-oriented communication can send the message that the person is inadequate. Can we perceive the difference between "You are insensitive" and "We don't seem to see the things in the same way"? Obviously, we must understand

that most people can change their behavior but only few can change their basic personalities. Also, in these situations communication asks for links to accepted standards or expectations rather than personal opinions.

Congruent communication requires exact match of verbal and non-verbal communication to what someone thinks or feels. Knowing that about 65 to 93 percent of our communication is non-verbal this is a rather important factor. Thus a mismatch between what one is experiencing and what one is aware of, or between what one feels and what one communicates might lead to losing mutual trust and respect.

Other principles of supportive communication must also be taken in consideration, since practicing one at the expense of others is not productive. It is important to match the content of the words to manners and the tone of the voice, although blowing off steam immediately upon getting upset might not be the right answer.

"You are wrong for doing what you did," – or other evaluation of the kind makes a judgment or places a label on other individuals. None is productive, especially in emotionally charged situations, since it might trigger a defensive response. A viable alternative is ***descriptive communication***. Following a number of three steps, descriptive communication avoids evaluating others – instead (a) describes objectively the event, behavior or circumstance (avoids accusations, presents data or evidence); (b) focuses on the behavior and the personal reaction, not on attributes (describes reactions and feelings, and the objective consequences); (c) focuses on solutions (avoids discussing who's right or wrong, and suggests an acceptable alternative).

Going through these phases we separate the individual from the behavior, which in all cases should be compared to accepted standards. For example, instead of saying "You are wrong for doing what you did", one should try the "Here is what happened; here's my reaction; here is what I suggest that would be more acceptable to me" form.

Supportive communication validates rather than invalidates. Specifically, *validating communication* helps people feel recognized, understood, accepted and valued, as in "I have some ideas, but do you have any suggestions?" instead of "You wouldn't understand, so we'll do it my way."

"Communication can be destructive, since often times people do not take time to listen, do not understand, but criticize, interrupt, anticipate and disregard what is said" (Whetten and Cameron, 1998). Invalidation might seem the easy way out, although rigidity (absolute, unequivocal statements), indifference (interruption, avoidance of facial expressions, silence), imperviousness (lack of acknowledgment of the other person's feelings or opinions) or superiority oriented communication (put-downs, self-elevation, use of jargon) can do more harm than on the face criticism or disagreement, that validates the other person by recognizing that what was said or done is worthy of correction, response or at least notice.

Respectfulness, flexibility, two-way communication and identification of areas of agreement are characteristics of validating communication.

Supportive communication is *specific* not global. Specific statements avoid extremes and absolutes. The problem with extreme and either-or statements is that they deny any alternatives, leading to defensiveness and arguments.

For example the statement "You never ask for my advice" is too general to be useful, while "You made that decision yesterday without asking for my advice" provides specific information that might serve as basis for behavioral change. Thus specific communication focuses on an identifiable problem or behavior about which something can be done.

The following three attributes might seem all too simple, but keep in mind that they are critical to effective supportive communication.

Conjunctive communication flows smoothly being joined to previous messages in some way. On the flip side, *disjunctive communication* is disconnected from what was stated before. Communication can become disjunctive in several ways: lack of equal opportunity to speak; extended pauses; or topic control.

Supportive communication that uses first-person words as "I", "me", "mine" is *owned*. Taking responsibility for one's statements and acknowledging that the source of the ideas is oneself and not another person or group is owning communication. This builds self-confidence and a sense of self-worth in the communicator. It also builds trust in the receiver of the communication. On the same token owning communication indicates willingness to invest oneself in a relationship and to act as a colleague or helper. This shows in the comparison of the following statement: "Your idea was great, but they wouldn't accept it" against "I decided to reject your project this time because..."

Lastly, supportive communication requires *listening*, not one-way message delivery. Although it seems that this is the easiest of all requirements, researchers proved that we are only 25 percent effective in listening. The challenge comes with the following numbers: a

person speaks at a rate of 125 to 250 words per minute but listens at the rate of 500 words per minute. Therefore half of the time the listener's mind can dwell on other things. Is worth trying our best though, since good listeners are more likely to be seen as skillful communicators.

On the other hand people do not know that they are listened to unless the listener makes some sort of response. The appropriateness of the response depends on the circumstances. It might be: *advising* – when the listener has expertise and the communicator is in need of direction (provides direction, evaluation, personal opinion, or instruction); *deflecting* – when a comparison or a reassurance is needed (the listener may substitute their own experience for that of the communicator); *probing* – when additional information is needed (the listener asks a question about what the communicator just said); or *reflecting* – to communicate understanding and acceptance (mirror back the message to the communicator using different words).

On the professional ground the interpersonal communication tasks commonly rated as the most challenging by managers, are coaching and counseling.

The difference between the two, in a nutshell, is that: in **coaching** managers pass along information and advice or set standards to help subordinates, fo-

cus on abilities; in **counseling**, managers help subordinates recognize and address problems involving their state of mind, emotions or personalities, focusing on attitudes. Both forms must follow the principles of supportive communication discussed above.

Many things are left to be said, but as a final incentive we must show that even though in our technologically saturated world, media shape our value system, researches concluded that the greatest influence on our beliefs is exercised by those who we respect and we look up to. Thus using the power of communication we might never know for sure the ways our own personal supportive communication reaches far beyond our everyday encounters and influence others.

The following were used as references:

- K. S. Cameron and D. A. Whetten (1998): *Developing management skills*
 J. T. Wood (1999): *Interpersonal communication – everyday encounters*

RITA CEBUC

KÉPI REPREZENTÁCIÓK ÉS HASZNÁLATUK LOGIKÁJA

Bár egyre több megközelítésben foglalkoznak a képek elméletével, a képi reprezentáció kérdéskörében mindmáig meghatározó jelentőségű tanulmánykötet, *A sokarcú kép* újabb, módosított kiadást ért meg Horányi Özséb szerkesztésében.¹

Amint azt a szerkesztő is alátámasztja, a kötetbe gyűjtött tanulmányok a kép problematikáját a maga általánosságában vizsgálják, és esetenként csak ürügyként hivatkoznak művészeti alkotásokra: „Legyen szó festményről vagy fény-képről, grafikáról vagy szőnyegbe szőtt képről, ezeket a műalkotásokat (műtárgyakat) nem művészeti alkotásokként elemzik a kötet írásai, hanem olyan jelentésszerű vagy éppen kommunikatív jelen-ségeként, amelyek valami módon vonatkoznak a világra, a világ egy darabjára és „mondanak” valamit róla” (12). Ez a megállapítás még inkább jellemző a második, módosított kiadásra, hiszen kimaradtak a kép olyan szűkebb analízisével foglalkozó tanulmányok, amelyek a *fénykép* szemiotikáját, narratív működését és társadalmi használatának logikáját firtatták.² Ezzel szemben öt újabb szöveggel gazdagodott a kötet.

A kép kategoriális szerkezete – ami az általános érvényességet veszi tekintetbe – vizsgálatának célkitűzéséből adódik, hogy legtöbbször a képi működés elemi vagy hétköznapi formáival foglalkoznak a tanulmányok: ábrák és egyszerű rajzokra visszavezethető sematikus képek, illusztrációk vagy egy fénykép felmutatásának aktusa kerülnek újból és újból terítékre. Viszont az ezekre vonatkozó elméleti megállapítások mégsem hagyják érintetlenül a művészetelmélet kérdéseit.

Miként a bevezetőben a szerkesztő megállapítja: „Manapság konszenzus van abban, hogy a kép a képpé tudás fényében válik (ami igen változatos terminusokkal szoktak illetni: kánon, nyelv, kód, szkéma, szabály); vagyis abban, hogy a kép képvolta nem valamiféle »inherens« tulajdonság, hanem konstitúció eredménye.” (13.) Ez a megfogalmazás pontosításra szorul. Bár igaz, hogy a képi reprezentáció nem vezethető vissza valamiféle „természetes hasonlóságra” (ha jól értem erre vonatkozik az „inherens tulajdonság” megnevezés), mégis a kép hordozhat olyan inherens tulajdonságokat, amelyek kijelölik ilyen és ilyen képként olvasatának határait. Jelen tanulmányában Gombrich ezt „minimum kép-másnak” nevezi és a képi minőség azon minimális feltételével azonosítja, ami által valaminek a helyettesítőjévé válhat – illetve az ő megfogalmazásában –, ami folytán beleillik a befogadói attitűd pszichológiai „zájába”.³ Bár a tanulmányok szerzői egyrészt egyetértenek abban, hogy annak eldöntése, hogy mi tekinthető képi reprezentációnak és milyen értelemben, nagymértékben függ a megjelenési kontextus és bizonyos kánonok vagy használati szabályok érvényességétől, mindez nem meríti ki a kép mibenlétének és lehetséges használatának kritériumait. Egyes szerzők – ezért tartom különösen fontosnak David Novitz tanulmányát – ugyanis rávilágítanak arra, hogy a képi gyakorlat még ezen „egyszerű” eseteiben sem pusztán konvencionális sémák vagy kánonok szabják meg azok értelmezését, hanem a képeknek bizonyos szerkezeti jegyei már eleve kijelölik (vagy korlátozzák) olvasatainak lehetséges horizontját.

Természe-tesen a műalkotások inszcenizált tárgyiségében mindez még hangsúlyosabbá válik, alátámasztva azt a megfontolást, hogy az olvasói/befogadói refigurálás önkénye a műalkotás konfigurálásának alávetett.⁴

A kép szemantikai és pragma-tikai dimenziója mögött néha episztemológiai és logikai, egyszóval konceptuális kérdések húzódnak meg. Éppen ezért a kötet elsősorban az angolszás nyelvterület utóbbi harminc év jelentősebb termését gyűjti egybe. E szándék mentén érthető, hogy kimaradnak az ontológiai és appercepciós problémákat megcélzó megközelítések, a kép analízisének olyan jeles képviselői, mint Merleau-Ponty, Hans Jonas, Gottfried Boem, Max Imdahl, Louis Marin stb.⁵ Alapvetően három szerző, illetve a nekik megféleltethető könyvek képezik az itt megjelent tanulmányok hivatkozási alapját: Ernst H. Gombrich *Művészet és illúzió*,⁶ Nelson Goodman *A művészet nyelvei*⁷ és Austin *Tetten ért szavak*.⁸ Ezekhez még hozzávehetjük Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódásokról*,⁹ hiszen annak ellenére, hogy kevesebb szerző hivatkozik rá, mégis döntően jelen van a tanulmányok háttérében.

A képi kommunikáció lehetőségét fenntartó kérdéskör nézeteit döntően meghatározta az a filozófiatörténeti hagyomány, amely a kép és fogalom viszonyát kidolgozta, és amely kérdéseivel és behatárolásaival egyaránt, máig érzeteti hatását a képekről történő elmélkedésekben. Bár nem vág szorosban a témába, mégis engedtessek meg egy kitérőt, ami a reprezentáció filozófiai kontextusának felvázolását érinti: az egyik állomás Arisztotelész, a másik Kant. A néhány szöveghelyre való utalás pusztán csak érintőleges a kötetbe gyűjtött tanulmányok horizontjával, az összefüggések mélyebb belátását az olvasóra bízom.

Ismerős, hogy a *De anima* 450a gyakran hivatkozott szövegrészében

Arisztotelész megállapítja, hogy: „a gondolkodás nincs képzelet nélkül – mert ugyanaz az affekció jelenik meg a gondolkodásban is és akkor is, amikor lerajzolunk egy mértani ábrát; hiszen amikor háromszöget rajzolunk, nincs szükségünk arra, hogy mérete meghatározott legyen, ám mégis meghatározott méretű lesz a rajzolt háromszög. Ugyanez a helyzet a gondolkodóval: ha nem is valamikorára gondol, mégis valamikor az, ami a szeme előtt van, csak éppen nem *mint* valamikorát gondolja el. De már ha természeténél fogva mérettel rendelkezik az, amire a gondolkodás irányul, noha mérete nem meghatározott, mégis valamikoraként van a szem előtt, és csupán *mint* valamikorát gondolja el.”¹⁰ A nem *mint* valamikoraként, de *mint* valamikorát való elgondolás feszültségét Kant a sematizmus-tannal világítja meg. Még mielőtt rátérnénk annak megvilágítására, előbb nézzük meg, hogyan magyarázza Arisztotelész a kép/képzet kettős természetét: „lehetséges, hogy a következő történik: ahogy a táblára rajzolt állat állat is meg képmás is, és mindkettő egy és ugyanaz, ám kettejük létezése nem ugyanaz: ahogy ez állatként is és képmásként is szemlélhető, úgy a bennünk lévő képzetet is akképp kell fölfogni, hogy az valami önállóan létező is, és másra vonatkozó is? Mint önmagában létező: szemlélet tárgya vagy képzet; mint másra vonatkozó: képmás és emlékkép. [...] Az ugyanazt a szemlélest kiváltó affekció más és más: mégpedig amikor úgy szemléli, mint rajzolt lényt, akkor a lélekben némelykor csupán gondolat támad, máskor meg – ha ugyanezt *mint* képmást szemléli – emlékkép.”¹¹ Tehát a képzet azért képes közvetíteni képi minőség (kitöltött szemléletesség) és gondolat között, mivel mind az egybefogó kate-goriális szemléletet, mind az elgondolttól való elkülönbözödést egyaránt magában rejtji: azonosít és

helyettesít. E kettősség valahol a későbbi értelem (*Sinn*) és referencia (*Bedeutung*) Frege-i megkülönböztetésével hozható összefüggésbe, hiszen Arisztotelész sem gondolhatta komolyan, hogy a kép magával az állattal, hanem ilyenként való felfogásával, tehát annak *noémájával* azonosítható, amin keresztül utalhat a tényleges referenciára.

A kép kategóriális analizisére nézve Kant eredetisége abban áll, hogy bármely képmás lehetőségét és alapját képező képzelőerő sematiz-musát olyan transzcendentális képi szintézisként gondolja el, amiről leválasztható az egyedi szemléleteket biztosító képzet fogalma. A képzelőerő sematizmusát – amely mentén az egyedi sokféleség relációi megfeleltethetőek a fogalmi relációknak – a „lélek mélyén rejtőző művészetnek” nevezi, aminek igazi fogásai soha nem tárulnak fel szemünk előtt. Meghatározása szerint: „A fogalom sémáján mármint a képzelőtehetség azon általános eljárásának képzetét értem, mely a fogalom számára megalkotja a hozzá tartozó képmást.”¹² A megfogalmazás kissé félrevezető, hiszen azt gondolhatnánk, hogy a képmás a tiszta értelmi fogalmak sematizmusának terméke. Kant egyértelműen megkülönbözteti a séma és a képmás fogalmát. Mindkettő a képzelőtehetség terméke, de míg a *képmás* konkrétan megjeleníthető egyedi szemléletekre vonatkozik, addig a *séma* a priori, bár képi szintézis eredménye és csak a gondolatban létező azon szabályt jelenti, amelynek nyomán egy általános fogalomnak megfelelően határozzuk meg szemléletünket. A séma Kantnál az intellektuális és érzéki szféra között tételeződik, és ezáltal (köztes helyzeténél fogva) képes közvetíteni: „léteznie kell valami harmadiknak, mely egyfelől a kategóriával, másfelől a jelenséggel az egyneműség viszonyában áll, és lehetővé teszi, hogy az előbbit az utóbbira

alkalmazzuk.”¹³ A kérdés az, hogy megfordítható-e ez a viszony: a szemléletek alapján megalkotható-e a séma, vagy már mindig feltételezi a fogalmak meglétét? A különféle tapasztalatokon keresztül kialakítható-e a kutya intuitív sémája, még mielőtt adva lenne a fogalom? Egy kutya képét látva ugyanis – a sémának köszönhetően – rögtön felismerjük, hogy kutyáról van szó; de csak akkor, ha rendelkezünk a kutya fogalmával. Bár a képek kommuni-katív használata legtöbbször efféle fogalom-alá-hozásra épül, Kant megenged egy olyan szemléletet is, ahol nem a fogalomra való tekintettel vesszük szemügyre a tárgyat, hanem pusztán e fogalmiság fele tartó (és ilyen értelemben célszerű) formájára vonatkozóan. Ez utóbbi szemléletben nem a dolog (miben)léte és az erre vonatkozó megismerési érdekek a meghatározó, hanem a megismerési képességek egymáshoz viszonyított hangoltsága: egyszóval a tetszés vagy nem-tetszés *érzése*, ami ugyancsak döntő lehet a képek vonatkozásában. Az ítélőerő feladata az, hogy létrehozza a különösnek az általános alá foglalását. A meghatározó ítélő-erővel szemben (ahol ez a szubszumpció meg is történik), a refleksiós esztétikai ítélőerő problémakörében megjelenik a képzelőerő azon sematizmus, amely úgy tűnik, hogy a különöstől a fogalom alá nem hozható általános irányába mozdul el a célszerű *forma* látásán keresztül. Bár a spekulatív érdekek itt már nem mint törvényadó hatalom lép fel e sematizmusra vonatkozóan, Kant kiemeli, hogy: „a szép és fenséges mégis egyaránt fogalmakra vonatkoztatik, noha nem meghatározott fogalmakra, s ennél fogva a tetszés a puszta ábrázoló-láshoz vagy ennek képességéhez kapcsolódik, amennyiben egy adott szemlélet esetén az ábrázolás képessége, avagy a képzelőerő, az értelem vagy az ész fogalmi képességével összhangban állónak mutatkozik, olyannak, mint ami

előmozdítólag hat azok fogalmi tekintetében.”¹⁴ Itt egy szabad spontaneitásban megvalósuló sematizmussal találkozunk, hiszen nem valamely *megadott* fogalom mentén, hanem a különös és általános közöttiségében, a képzelőerő és értelem összhangjában (*sensus communis*) tételeződik.

Az empirikus fogalmak eleve sémákként működnek¹⁵, ezért érzékletesebbé őket csak példákon és képmásokon keresztül tehetjük, míg a tiszta értelmi fogalmak a sémák által kerülnek közelebb az érzékihez: „Fogalmaink realitásának bemutatásához mindig szemléletek szükségeltetnek. Ezeket *példáknak* hívjuk, ha a fogalmak empirikusak, viszont *sémáknak* nevezzük őket akkor, ha a fogalmak tiszta értelmi fogalmak. Lehetetlenre vágyik azonban, aki azt akarja, hogy mutassuk be az észfogalmak, vagyis az eszmék objektív realitását, mégpedig elméleti megismerésük érdekében; mert olyan szemlélet, amely az eszméknek megfelelne, semmiképpen nem adható meg.”¹⁶ Kant itt korántsem arra utal, hogy az empirikus fogalmaknak nincs szükségük sémákra, vagy hogy ez utóbbiak nem fejeznek ki szemléletességet, hanem inkább arról van szó, hogy a tiszta értelmi fogalmak általában nem feleltethetők meg képmások vagy példák – gondoljunk arra, hogy milyen képe lehetne az ezres számjegynek –, szemléletességre csak a sémák által tesznek szert. A szemléletesség megadása lehetőségének rangsorolásáról van szó az érzéki fogalmaktól, a tiszta értelmi fogalmakon át az észfogalmakig, ahol az utóbbit még a sematizmus sem illeti meg, csak a szimbolikus reprezentáció: a szemléletesség analógiás átvitelének formája. A sematizmus első két formája különválasztásának jelentőségét Eco abban látja, hogy „Ha az empirikus fogalmak sémája olyasvalami, ami a természeti tárgyakat hivatott elgondolhatóvá tenni,

továbbá ha az empirikus fogalmakról alkotott szintézis sohasem befejezett, mivel a tapasztalatban mindig felfedezhetők a fogalom újabb jegyei, akkor maga a séma szükségképpen felülvizsgálható, magában rejtő a tévedés lehetőségét, az idők során fejlődik. Az értelem tiszta fogalmi afféle időtlen készletet alkottak, az empirikus fogalmak azonban csakis »történetiek« vagy ha úgy tetszik, kulturálisak lehetnek.”¹⁷

Az ítélőerő kritikája 59.§. értelmében a fenséges tapasztalata már átvezet a szimbolikus reprezentációk területére. Kant itt megkülönbözteti a sematikus és szimbolikus megérzékítést, és az utóbbit az ész olyan fogalmihoz rendeli, amelyeknek semmilyen érzéki szemlélet nem feleltethető közvetlenül, hanem csak analóg vele. Kant szerint nyelvünk tele van ilyen közvetett, analógiás ábrázolásokkal, és mint például¹⁸ kiderül a metaforákra gondol, amelyek: „nem sematikus, hanem szimbolikus hipotipózisok, melyek nem egy közvetlen szemlélet által fejeznek ki fogalmakat, hanem csak a szemlélettel való analógia szerint, vagyis a szemlélet valamely tárgyról való reflexió átvitelével egy teljesen más fogalomra, mellyel talán soha semmilyen szemlélet nem korrespondálhat közvetlenül.”¹⁹ A fenséges tapasztalatát egyenesen úgy írja le mint ami a képzelőerőt végső határáig feszíti, ami arra készíti, hogy a megjelenőt eszmék ábrázolásaként gondolja el, bár a megjelenítés mindig őrizte egyfajta meg-nem-felelést a szemléleti egész egybefogásában. A szimbolikus reprezentációk tehát nem egy hozzárendelési szabályra épülnek, vagy nem egy ilyen szabályt adnak meg, miként az értelmi fogalmak sematizmusa, hanem analógiás viszonyok képződését feltételezi. Kant arról ugyan semmit sem mond, hogy miként képzelet el a hasonlóságok létrejöttét, kulturális kánonok vagy inherens tulajdonságok függvénye-e, de a felhozott

példákból ítélve az analógiás viszonyt egyfelől valamilyen képi hasonlóság *benyomása* köti meg, ami megengedi a szemléletek kiterjeszhetőségét – még akkor is, ha a hasonlító és a hasonlított semmilyen képi rendszerben nem feleltethetők meg egymásnak, de e nélkül Kant nem a *megérzékítés* összefüggésében tárgyalná a szimbolikus funkciót –, másfelől a reflektáló ítélőerő azon intelligibilis képességéhez rendeli, ami lehetővé teszi az (erkölcsi) eszmék megérzé-kítését. A szimbolikus reprezentáció tana (a különbözőségek ellenére az azonos látása) talán még rejtélyesebb, mint a sematizmusé.

A séma mint valaminek a használatát megadó szabály gondolata Gombrich, már említett, „minimum képmás” elméletével rokonítható: a kép minimális jegyei szintén csak egy séma felidézésének képességében, egy bizonyos használatra felhívó *szabály* viszonylatában van értelmük, tehát egy olyan séma előhívásaként, ami szabályozza a reprezentáció aktusát. De miért fontos a Kant-i szimbolikus funkció? Rávilágít talán a képek azon használatára, hogy például amikor mint tiltó, felszólító stb. aktusokként értelmezzük őket, szintén nem teszünk egyebet, mint olyan (a szemléletben nem egybefogható) illokutív értékeket rendelünk a képi tartalomhoz, amelyek csak analógiás viszonyban állnak egymással? De a Kant által kidolgozott analóg hozzárendelés nem magyarázható pusztán használati szabályok elsajátításával, hanem a képzelőerő *produktív* közrejátszása szükségeltetik ebben. Nem utólagos, intércióra szoruló hozzárendelésről van szó, hanem a képi közeg jelentéskörének kiterjeszhetőségéről. Az a tény, hogy napjainkban is jelentős hatással bír mind a nyelvfilozófia, mind a fenomenológia képviselőire, talán annak tudható be, hogy a szimbolikus funkcióban még egyaránt tettenérhető mind az *önkényesség* – nem a

konvenció értelemben, hanem a tekintetben, hogy a szemlélet és fogalom egybekacsolása nem motivált a szabályként működő (meghatározó) sematizmus által, hanem az ítélőerő szabadon dönt a tekintetben, hogy egy szemléletet a tőle idegen fogalom megjelenítéseként (valamiként látás) gondolja el –, mind a *hasonlóság* elmélete, ami a későbbiekben egymással radikálisan szembenálló táborok lógójává vált. Hangsúlyoznunk kell, hogy bár Kant nem ad egyértelmű támpontokat arra nézve, hogy miben áll a hasonlóság, mégis úgy tűnik, hogy azt teljességgel a „mintha” modalitásában létrejövő szerkezeti vagy formai jegyekként kell elgondolnunk, azaz nem materiális alapokkal bír, hanem pusztán a szimbolikus reprezentáció aktusában működő spontán sematizáció *termékeként*.

A sokarcú kép tanulmánykötet három részre tagolódik. Az első részt Gombrich *Elmélkedés egy vesszőparipáról avagy a művészi forma gyökerei* jelentős és a későbbi képelméleteket meghatározó írása képezi. A reprezentáció itt olyan sajátos aktusként jelenik meg, amely az alkotás oldalán mindig feltételezi az alapvető sémák/formák konvencionális szótárát, míg a befogadás oldalán a vágyak és elvárások függvényében történő artikulációt. Mindkét oldalán, a *Művészet és illúzió* könyvéből is ismerős, „érintetlen szem” lehetetlenségének gondolata hangsúlyozódik: „az »érintetlen szem«, amelynek a világot újként kellene látnia, egyáltalán nem látná ezt, csupán szenvedne a formák és a színek kaotikus összevisszaságának fáj-dalmas benyomásaitól.” (34.) Az előbbi előfeltevés eredményezi azt, hogy: „Még az »illuzionista« meggyőződésű művésznek is az ember-alkotta konvenciókból álló »konceptuális« képmásból kell kiindulnia. Bármilyen furcsának is tűnik, a művész egyszerűen nem tudja »utánozni a tárgy

külső formáját«, csak ha már megtanulta, miként is kell e formát létrehozni.” (34.)

A második rész Nelson Goodman *A művészet nyelvei* kötetének két fejezetével indít, amely reprezentációelméletével szintén paradigmává vált. A további szövegek mind a reprezentáció kérdésköréhez kapcsolódnak, ezek közül többen is (mint Bennett, Carrier, Walton) szorososan Goodman elméletéhez viszonyítva fejtik ki gondolataikat.

Goodman tanulmánya frap-pánsan megvonja a képre vonatkozó kérdésfeltevés határait: „egy képpel kapcsolatban mindig két kérdés fogalmazható meg: mit reprezentál (ír le), és miféle reprezentáció (leírás) [...] A reprezentáció esetében a kép kiválasztja a tárgyak egy osztályát, és ugyanakkor hozzátartozik a képek egy bizonyos osztályához vagy osztályaihoz.” (60.) Mindvégig hangsúlyozza a képi reprezentáció és a nyelvi leírás analógiáját: „A tárgyra való referálás szükséges feltétele ábrázolásának vagy leírásának, de a hasonlóság semmilyen foka nem szükséges vagy elégséges feltétele egyiknek sem. Mind az ábrázolás, mind pedig a leírás résztvesz a világ alakításában és jellemzésében.” (66.) A kettő közti különbséget a következőkben látja: „Ahhoz, hogy a kép reprezentáljon, képi szimbólumként kell funkcionálnia; azaz olyan rendszerben kell működnie, amelyben az, hogy mit denotál, kizárólag a szimbólum képi sajátosságaitól függ [hogy milyen szín van a kép egy meghatározott helyén és ezek viszonyai].” (67.) E kissé laposra sikeredett megkülönböztetés korrekciójaként olvasható mindaz, amit a példázásról ír, ahol beismeri, ha nem is valamennyi, de bizonyos tulajdonságok megegyezésének (birtoklásának) szükségességét a mintapéldány és a példázott között. Goodman metafora-elmélete is a példázáshoz hasonló megjelenítéshez, és nem a leíráshoz vagy ábrázoláshoz kapcsolódik. A metaforikus kifejezés címkék és szkémák másként használatából áll, ami

többnyire egy ideken terület címkéinek újrendezését ered-ményezi. A metafora ebben az értelemben inkább megteremti a hasonlatot, mintsem, hogy már egy fennálló hasonlatra lenne redukálható. A dolog érdekessége az, hogy még akkor is, amikor egy szkémát a neki legkevésbé megfelelő területre viszünk át, a címkék alkalmazása részben a korábbi gyakorlatra épül. Éppen ezért kiemeli: „A metaforák akkor a leghatásosabbak, amikor a szkéma átvitele újszerű, figyelemre méltó szerveződést valósít meg, nem pedig akkor, amikor csupán újracímkézünk egy régít.” (91.)

David Carrier Goodman reprezentáció-elméletének homályban hagyott kérdéseit célozza meg a modális logika eszköztárával, Max Black pedig a képi reprezentáció természetét vizsgálva az ábrázolás szükséges és elégséges feltételeinek kritériumait keresi. Ez a szándék vezet akkor is, mikor az ikonikusságot vagyis a tárgyi hasonlóságot fenntartó modellekkel szemben fogalmazza meg kifogásait, de beismeri, hogy „amiért egy feltétel nem alkalmas szükséges és elegendő kritérium gyanánt, azért még nem feltétlenül irreleváns a kérdéses fogalom alkalmazása tekintetében.” (145.), hiszen a reprezentáció fogalma különféle kritériumok fogalomtartományát foglalja magába; és hogy a művészi reprezentációt nem lehet pusztán logikai analízissel tisztázni, mégoly bonyolult „fogalomnyalábokkal” sem.

Jaakko Hintikka tanulmánya, *A fogalom mint látvány: a reprezentáció problémája a modern művészetben és a modern filozófiában*, bár szintén a reprezentáció modalitásait vizsgálja, kilóg a konceptuális, illetve logikai elemzések sorából. A szöveg, alapötletéből adódóan, érdekes kísérletre vállalkozik, bár a kubista festészet programjának és gyakorlatának összevetése a husserli fenomenológia, és annak későbbi kiterjesztéseivel (pl. a lehetséges világok szemantikája), több

helyen is nem egyéb felszínes analógiáknál vagy pontatlan, másodkézből vett értelmezések párszításánál. Ennek ellenére tartalmaz olyan eredeti meglátásokat, amelyek gondola-tébbesztrők lehetnek a kubizmus „realista” törekvéseinek megítélésében.

Bennett *Ábrázolás és konvenció* szövege a képek predikatív funkcióját elemzi Goodman-re és David Lewis-nek a nyelvi konvenciók elméletére támaszkodva. Felvázolt elmélete értelmében a képi reprezentáció (szűkebb értelemben pedig a denotáció) lehetősége már mindig is egy kommunikatív szerepnek alárendelt. A képeknek a kommunikációban játszott alapvető szerepét, kissé leegyszerűsítve, a következőképpen jellemzi: „A képeket arra használjuk, hogy »mondatokat« alkossunk velük és ezáltal lehetővé tegyük az emberek számára, hogy kommunikáljanak egymással.” (182.) E szándékosan kihegyezett megfogalmazás természetesen nem zárja ki Bennett szemléletében sem azt, hogy a képeknek lehetséges másfajta használata is.

Kendall L. Walton *Szimbólumok-e a reprezentációk?* szövege, amely a fiktív tárgyak reprezentálását vizsgálva a denotáció vagy referálás kérdését egy annál sokkal eredendőbb alapra helyezi, nevezetesen amellel érvel, hogy ahhoz hogy egy reprezentáció P-t ábrázolja, már mindig is egy (bizonyos típusú) P-reprezentációnak kell lennie: „A reprezentáció alapvető funkciója tehát nem az, hogy kifejezze a propozíciókat, hanem inkább az, hogy vegyük-ügy-hogy módon igazzá tegye őket.” (202.)

Searle *A képi reprezentáció tanulmánya a „Hogyan reprezentálnak a képek?”* kérdését a képi reprezentáció gyakorlatának azon jegyeire vezet vissza, amelyek lehetővé teszik, hogy egy tárgy kép legyen, ezáltal megfordítva a szakirodalom kérdésfelvetését, amelyek azon tárgyi jegyeket vizsgálják, adott gyakorlat esetén,

amelyek a képként működés feltételeit alkotják. Fontosnak tartom, hogy ezt nem egy egységes gyakorlatként írja le, hanem ezen belül megkülönböztet különböző eseteket (e gyakorlat klasszifikációjában szám szerint hat típusról beszél), mondhatni a képek használatának kommunikatív gyakorlatában érvényesülő különböző „nyelvjátékokat”.

Wartofsky elliptikus látsza-tokkal és vizuális értelmezésével foglalkozó igen meggyőző tanulmánya amellel érvel, hogy a geometriai optika vagy a perspektivikus rajzolás elméletének kanonikus keretei mennyire részét képezik és befolyásolják vizuális értelmezésmódjainkat, nemcsak az alkotás hanem az észlelés szintjén is. Ehhez kapcsolódik Wolterstorf tanulmánya, amely a *valamiként látás* elméletét vezeti be, és külön érdeme, hogy a hétköznapi ún. „szószertinti” reprezentációk mellett annak ironikus, metaforikus változatával is foglalkozik.

Az utolsó részben inkább a beszédaktus-elmélet felől közelítő szerzők kerülnek bemutatásra. Flint Schier újonnan bekerült szövege az ikonikus referencia és a képi predikáció összefüggéseit, annak lehetséges formáit vizsgálja. Søren Kjorup ismét Gombrichhoz tér vissza, azt vizsgálva, hogy mennyiben hazudhat egy festmény vagy annak használata, nem felejtve a művészet képeit sem, így megvonja a képaktusok kiterjeszhetőségének körét: „Szeretném megállapítani azt, hogy bár egy művészi festményt használhatunk állítás vagy vala-milyen más illokúciós aktus hordozójaként (sőt olyan aktusra is, mint egy lyukbetapasztása a tetőn), használatának nem ez a jellegzetes módja. Egy művészi képet jellegénél fogva műalkotás-ként vagy műtárgy-ként használunk, ennek pedig egyik következménye az, hogy nem használatos igaz vagy hamis állítás, indokolt vagy indokolatlan figyelmeztetés, megvilágító vagy zavaros illusztráció, avagy másféle

illokúciós aktus hordozójaként.” (337.) A fenti megállapítás nyilvánvalóan nem a művészet képeinek „kommuni-káció-képtelenségét” hirdeti, abban az értelemben, hogy semmiféle elmélkedést vagy tudást nem mozgósíthatnak, hanem a beszédaktus elméletének a művészet világára történő indokolatlan kiterjesztésének kritikáját adja.

Ugyancsak Austin beszédaktus-elméletének kiterjeszhetőségét illetve a képek használatára való alkalmazhatóságát vizsgálja Kjørup *Képi beszédaktusok* és Novitz tanulmánya. David Novitz *Képek és kommunikatív használatuk* című tanulmánya különbséget tesz képi reprezentáció (az ábrázolás céljából történő képek alkotása) és a képek használata között. Hangsúlyozza, hogy: „egy kép használata, még illokúciós aktusban is, nem minden esetben elégséges a képi reprezentációhoz. Mert ha már egyszer adott a megfelelő konvenció, az ember használhat tetszőleges képet figyelmeztetésre, üdvözlésre vagy köszöntésre, tekintet nélkül arra, hogy minek a képe, és bár érvelhetnénk amellelt, hogy illokúciós aktust hajtunk végre minden egyes alkalommal, ezek nem *képi* illokúciós aktusok, hiszen sok más tárgy, az iratfűzőtől a bányászlámpáig, lenne helyettük használható. Csak ha a kép a képezett dologról, vagy annak egy aspektusáról való, vagy *arra vonatkozó* illokúciós aktusban használjuk, akkor tekinthető az illokúciós aktus képi illokúciós aktusnak, s következésképpen a képi reprezentáció egy esetének.” (365.) E megszorítás nehézségei – ami több határesetet megenged – abból adódik, hogy nincsenek merev szabályok annak eldöntésére, hogy valami (a kép egy aspektusa) vonatkozik-e egy másik dologra vagy sem. Mindez, ha nem is egy közösségi

gyakorlat, de valamilyen kontextus függvénye lesz: „A kontextus, mondhatnánk, bizonyos támpontokat szolgáltat a tekintetben, hogy mi módon alkalmaztuk a képet: milyen illokúciós aktus bemutatására használtuk, s milyen propozíció kifejezésére.” (387.) Megjegyzendő, hogy Novitz kontextuson nem a kommunikációs aktus teljes környezetét érti, hanem csak azon jegyek alkotóját, amelyek relevánsak a kép adekvát interpretációjának tekintetében (amik lehetnek megjegyzések, aláírások, törté-netek, események, gesztusok stb.). Viszont a képek használatának megértését befolyásoló tényezők annyira változatosak és sokfélék lehetnek, hogy lehetetlen tipoló-giákba foglalni. Természetesen a kép kontextusa mellett – és itt megint a képek és használatuk különbségtételére kell gondolnunk –, magának a képnek a szerkezete is gyakorta tükrözheti a szándékolt funkciót. A képek tartalmazhatnak olyan strukturális jegyeket, amelyek a képi reprezentációban kifejtett propozicionális tartalom felisme-rését szolgálják.

A kiadás külön érdeme a kötet végén közzétett képelméletekre vonatkozó terjedelmes könyvészeti anyag és terminológiai jegyzék, valamint a szerkesztő kiváló bevezető tanulmánya, amely ismerteti a képekkel kapcsolatos elméleti (leginkább konceptuális) kutatásokat és azok eredményeit, elhelyezve ezek kontextusában a közzétett tanulmányokat. Itt talál-ható a (nem csak kortárs) vizs-gálódások tendenciáit felvázoló képelméleti „térkép” is, amely – egy-egy jellegzetes képviselő nevével fémjelvezve – nagy-mértékben segíti az olvasó tájékozódását a képelméletek szövevényes labirintusában.

NOTE

- ¹ *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok a képek logikájáról.* (Szerk. Horányi Özséb) Typotex, Bp. 2003
- ² A következő szövegekről van szó: William P. McLean: *Javaslatok a fénykép szemiotikai definíciójához*; Marx W. Wartofsky: *Artisztikum, akció és ambiguitás*; Paul Messaris–Larry Gross: *Narratív fényképek értelmezése négy különböző korcsoportban*; Pierre Bourdieu: *A fénykép társadalmi definíciója*. Lásd *A sokarcú kép.* (Szerk. Horányi Özséb) Tömegkommunikációs kutatóközpont, Bp. 1982.
- ³ Lásd az *Elmélkedés egy vesszőparipáról* tanulmányát, különösen 33.
- ⁴ Úgy gondolom, hogy ez a megállapítás még a kortárs, úgynevezett „nyitott” műalkotások tekintetében is érvényes. Lásd Ricoeur *Hármas mimézis* című tanulmányát. In: Paul Ricoeur: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Bp. 1999.
- ⁵ E téren betekintést nyújtanak a következő kiadványok: *Athenaeum* (Kép–képiség). 1993, I/4.; *Kép, fenomén, valóság.* (Szerk. Bacsó Béla) Kijárat, 1997; *Változó művészetfogalom.* (Szerk. Házas Nikolett) Kijárat, 2001; *Fenomén és mű.* (Szerk. Bacsó Béla) Kijárat, 2002.
- ⁶ Ernst H. Gombrich: *Art and Illusion*. Pantheon Books, New York, 1960. Magyarul: *Művészet és illúzió*. Gondolat, Bp. 1972.
- ⁷ Nelson Goodman: *Languages of Art*. The Bobbs-Merrill Co. Indianapolis–New York, 1968.
- ⁸ John L. Austin: *How to Do Things with Words*. Clarendon, Oxford, 1962. Magyarul: *Tetten ért szavak*. Akadémiai, Bp. 1990
- ⁹ Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford, 1953. Magyarul: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Bp. 1998
- ¹⁰ Arisztotelész: *A lélekről*. Európa, Bp. 211.
- ¹¹ Uo. 214.
- ¹² Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ictus, 1995, 174.
- ¹³ Uo. 172.
- ¹⁴ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ictus, 1997, 162.
- ¹⁵ Vö. A következő megfogalmazással: „A kutya fogalma valamilyen szabályt jelent, melynek nyomán képzelőtehetségem általánosságban megm tudja rajzolni egy négylábú állat alakját anélkül, hogy akár a tapasztalat kínálta egy-egy különös alakra kellene korlátozódnia, akár valamely lehetséges képmásra, melyet in concreto meg tudok jeleníteni magam előtt.” (Uő: *A tiszta ész kritikája*. 174.)
- ¹⁶ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ictus, 1997, 282.
- ¹⁷ Umberto Eco: *Kant és a kacsacsőrű emlős*. Európa, Bp. 1999, 124.
- ¹⁸ Kant itt olyan szavakat említ mint: *alap* (támaszték, bázis), *függeni* (lógni), *folyni* (következni helyett) és *szubsztancia!* Vö. *Az ítélőerő kritikája*. 284.
- ¹⁹ Uo. 284.

ÎN MARGINEA LUI SCHOPENHAUER. NOTE ASUPRA UNOR APARIȚII RECENTE

Cultura română, încă de la începuturile ei, a fost puternic legată de gândirea lui Schopenhauer, aceasta fiind o temă constantă de studiu începând odată cu Junimea și până la mijlocul anilor '40. Cu toate acestea, de o bibliografie asupra subiectului nu ne-am bucurat decât odată cu a doua jumătate a anilor '90 când a fost tradusă pentru prima oară *Lumea ca voință și reprezentare* și totodată când au fost traduse și reeditate și o serie de lucrări cu caracter critic sau monografic.

Schopenhauer a fost considerat totdeauna ca cel mai ușor de înțeles dintre filosofi germani. Chiar dacă nu a existat niciodată o reală dispută cu privire la interpretarea acestei filosofii, s-ar părea că exegeții nu cad la un acord asupra modului în care ea ar trebui înțeleasă. Să nu credem totuși că ar fi vorba aici de un dezacord cu privire la chestiuni de detaliu sau, asupra modului în care ar trebui accentuate anumite teze (lucru care ar fi chiar de dorit) căci, e vorba de un dezacord ce privește tocmai *sensul întregii filosofii* a lui Schopenhauer. Acest lucru poate fi observat limpede și din lucrările apărute deja în limba română.

De pildă, conform volumului *Schopenhauer* a lui Christopher Janaway, unul dintre marii specialiști din spațiul anglosaxon, filosofia schopenhaueriană are sensul unui idealism transcendențial asemănător celui practicat de Fichte. Argumente clare pentru a înțelege lucrurile în acest mod, spune Janaway, pot fi găsite în însăși textul *Lumii ca voință și reprezentare*.

După Ion Petrovici în *Schopenhauer. Monografie istorico-filosofică*, dimpotrivă, filosoful nostru se situează pe o poziție totalmente opusă idealismului fiind, mai degrabă, exponentul unui "empirism meta-

fizic". "Schopenhauer, spune Petrovici, vrea o metafizică concretă, care să sesizeze rădăcinile existenței și resorturile ei intime. Acest concret nu ni-l va putea dărui niciodată construcția rațională, dar ni-l va putea oferi intuiția, nu una transcendentă sau supra-naturală, ci aceea obișnuită, îndată ce vom ști s-o îndreptăm spre taina <lucrului în sine>."

O a treia lucrare, *Schopenhauer și anii sălbatici ai filosofiei* a lui Rüdiger Safranski pare a se sustrage întrucâtva acestei controverse arătând că se poate vorbi în cazul lui Schopenhauer de o depășire a filosofiei criticiste kantiene dar sensul acesteia nu este unul simplu. Schopenhauer nu numai că ajunge la "cunoașterea" lucrului în sine dar și asumă filosofia critică drept bază pentru o *interogație hermeneutică a existenței*. Lumea, privită ca lume ce există doar pentru subiectul cunoscător, este, așa cum arăta și Kant, doar reprezentare însă, ceea ce-l interesează pe Schopenhauer este nu atât faptul că ea există ci, care este *semnificația* acesteia.

Dintre toate aceste interpretări ale filosofiei schopenhaueriene publicate la noi cea mai bine susținută cu argumente de ordin textual (și nu numai) este cea din urmă. Dar, ceea ce încearcă Safranski să facă este în primul rând o încadrare a gândirii și vieții lui Schopenhauer în contextul a ceea ce el numește "anii sălbatici ai filosofiei", perioada de maximă înflorire a filosofiei germane începând cu criticismul kantian și până la tânărul Marx. Interpretarea lui Safranski, prin urmare, nu este dar, nici nu se vrea a fi una detaliată la nivel conceptual.

Sub acest aspect însă, nici celelalte două interpretări nu stau mai bine. Nu există în nici una dintre ele nici măcar schițată încercarea de circumscriere a conceptelor fundamentale a *Lumii ca voință și reprezentare*, acestea

fiind presupuse ca de la sine înțelese, clare, chiar dacă lucrurile nu stau chiar așa. Cât de adecvate pot fi aceste interpretări în măsura în care ele nu "ascultă" textul schopenhauerian ?

"Arthur Schopenhauer va expune întreaga filosofie, adică învățătura despre esența lumii și despre spiritul omenesc" pomind, după cum știm, de la teza "Lumea este reprezentarea mea".

Totodată însă, la sfârșitul primului paragraf (#17) din *Cartea a doua a Lumii ca voință și reprezentare* Schopenhauer afirmă: "...nu putem porni de la reprezentare pentru a ajunge la lume...".

Ne aflăm aici în fața unei contradicții? Cu siguranță nu căci Schopenhauer ajunge în cele din urmă să descopere "esența intimă a lumii". Suntem confrunțați astfel cu o primă întrebare: ce înseamnă în contextul filosofiei schopenhaueriene *reprezentarea* ?

Încă de la început trebuie spus că în primele două cărți ale *Lumii ca voință și reprezentare* nu există nici o definiție explicită a reprezentării ci, doar sugestii disparate al căror sens este la latitudinea hermeneutului. Și totuși o definiție a reprezentării apare în operă. De pildă, în *Capitolul XVIII al Volumului III* Schopenhauer se întreabă: "Ce este cunoașterea? - Ea este înainte de toate și în mod esențial o *reprezentare*. - Ce este *reprezentarea*? - Un proces fiziologic foarte complex, care se realizează în creierul unui animal și de pe urma căreia se naște în acest creier conștiința unei imagini. - Evident, această imagine nu poate avea decât un raport foarte mediat cu ceva distinct de animalul în creierul căruia s-a produs."

Dar, această definiție este, după Schopenhauer însuși, o falsă definiție deoarece încearcă să *explice* reprezentarea iar demersul explicativ, propriu științelor naturale, este conform *Cărții întâi* unul sortit întotdeauna eșecului, ajungând inevitabil să postuleze anumite "calități oculte" care la rândul lor nu mai pot fi explicate.

Cu toate acestea, coroborată și cu celelalte sugestii din primele două cărți (de exemplu, la începutul #7 Schopenhauer afirmă: "până acum punctul nostru de plecare nu a fost nici obiectul, nici subiectul, ci *reprezentarea, fenomen în care acești doi termeni sunt deja conținuți și implicați* (s.n.)", definiția sus-menționată este destul de semnificativă pentru încercarea noastră de a decela sensurile conceptului de reprezentare. Putem observa de aici că, la Schopenhauer, reprezentarea se referă într-o primă instanță la un *proces*, o *activitate de cunoaștere* desfășurată de subiect. Întorcându-ne însă și la afirmația care deschide *Lumea ca voință și reprezentare* constatăm că prin reprezentare Schopenhauer trebuie să semnifice totodată și *rezultatul* sau *produsul* unei astfel de activități, "conștiința unei imagini".

Reprezentarea este *activitate de cunoaștere*, prin urmare, dar și *rezultatul acestei activități* dar, ce este cunoașterea?

"În natura rațiunii este ceva feminin;, spune Schopenhauer, ea nu dă decât atunci când a primit. Prin ea însăși ea nu conține decât formele vide ale acțiunii sale." Din această cauză înțelegem că procesul cunoașterii nu poate porni decât de la intelect. În filosofia schopenhaueriană intelectul nu are decât o funcție proprie: cunoașterea imediată a raportului dintre cauză și efect; "intuiția lumii reale" ca și "perspicacitatea", "producerea" sau "facultatea de invenție" nefiind după filosof decât forme variate ale acesteia.

Prin urmare, prima reprezentare ca activitate este *reprezentarea intuitivă* în conformitate cu principiul rațiunii în forma sa de lege a cauzalității și cu formele intuiției - spațiul și timpul. Totodată, prima reprezentare ca și rezultat este, după cum știm și de la Kant, *obiectul*.

Dacă reprezentarea intuitivă este primul proces de cunoaștere la Schopenhauer ea nu este, totuși și ultimul. Acum, după ce

obiectul este dat poate să intervină rațiunea pentru a forma prin intermediul reflexiei noțiuni abstracte, concepte sau, "reprezentări ale reprezentărilor", cum spune Schopenhauer.

Reflexia este cea de-a doua reprezentare ca activitate, iar *conceptul*, cea de-a doua reprezentare ca rezultat.

Există însă și în privința conceptului o neclaritate în filosofia lui Schopenhauer. De pildă, la începutul #3 al *Cărții întâi* din *Lumea ca voință și reprezentare*, Schopenhauer afirmă: "Cea mai mare diferență între toate reprezentările noastre este cea dintre intuitiv și abstract. Ultima categorie formează o singură clasă de reprezentări (s.n.), conceptele" (traducerea noastră; în original: "Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe").

Deși sfera abstractului formează o singură clasă de reprezentări, nu trebuie totuși să înțelegem din aceasta că ea ar fi alcătuită din elemente ce au aceeași structură. Putem distinge în cadrul clasei conceptelor pe de o parte acele reprezentări, formate prin reflexie, ce presupun relaționarea a două reprezentări din aceeași clasă și, pe de altă parte, acele reprezentări ce presupun relaționarea unei reprezentări formate în felul de mai sus cu o reprezentare din sfera intuiției. Pe primele Schopenhauer le numește *reprezentări abstracte*, pe celelalte le numește uneori *concrete*, alteori *intuitive*. În fapt însă, atât *reprezentările abstracte*, cât și *reprezentările intuitive* sau *concrete*, sunt tot reprezentări *abstracte* căci adevărata reprezentare intuitivă este, după cum am văzut, *obiectul*.

Înarmați cu o imagine mai clară a teoriei transcendente a cunoașterii formulată de

Schopenhauer să ne întorcem acum la identificarea de către Janaway a filosofiei schopenhaueriene cu o formă de idealism.

Conform exegetului britanic această interpretare se poate face în măsura în care Schopenhauer însuși în *Lumea ca voință și reprezentare* arată că: 1) "nu ne putem imagina nimic din ceea ce există în afara gândirii noastre"; 2) că idealismul este singura replică viabilă la scepticism și 3) că, spre deosebire de realism, idealismul nu este redundant.

Dincolo de aceste argumente, după Janaway, ceea ce atestă fără dubiu filosofia schopenhaueriană ca o formă de idealism este *interdependența totală dintre subiect și obiect*. La Schopenhauer, subiectul, în măsura în care este subiect, este cunoscător și prin activitatea de cunoaștere el *deja a produs obiectul*. Pe de altă parte, obiectul, în măsura în care este obiect, nu poate fi altceva decât produsul activității de cunoaștere a subiectului. Putem conchide de aici că dacă obiectul nu poate exista în afara activității de cunoaștere a subiectului, nici întreaga lume ca reprezentare nu poate exista în afara acesteia.

Deși Janaway nu-l sesizează în lucrarea sa, un alt argument "tare" în favoarea idealismului ar putea fi dat de concepția lui Schopenhauer asupra materiei. Conform #4 al *Cărții întâi* din *Lumea ca voință și reprezentare* timpul și spațiul nu sunt altceva decât modificări ale principiului rațiunii suficiente în forma sa de lege a cauzalității; timpul este legea cauzalității privită sub aspectul succesiunii, iar spațiul, legea cauzalității privită sub aspectul întinderii. "Dacă a fost înțeles perfect acest mod special al principiului rațiunii, care este legea cauzalității și care determină conținutul formelor precedente, timp și spațiu, precum și perceptibilitatea lor, adică materia, se va fi înțeles în același timp *esența însăși a materiei* ca atare, aceasta *reducându-se în întregime la cauzalitate* (s.n.)." Materia este perceptibilă pentru că este acțiune dar, datorită acestui fapt ea este și în totalitate dependentă de cauzalitate. Înțelegem astfel că

materia nu există în afara gândirii căci, causalitatea nu poate exista fără intelect.

Și totuși, poate fi interpretată pe aceste temeuri filosofia lui Schopenhauer ca o formă de idealism? Constituie argumentele aduse de Janaway o reală bază pentru a interpreta lucrurile în acest fel? De la început putem spune despre două dintre ele că nu. Chiar dacă realismul este redundant și chiar dacă idealismul este singura replică viabilă la scepticism acesta, în opinia noastră, nu înseamnă în mod necesar că idealismul ar fi valabil în sine.

Totuși, până în acest moment cel puțin trei argumente rămân în picioare. Pentru a vedea însă în ce măsură ele se susțin în mod real considerăm că o întoarcere la textul *Lumii ca voință și reprezentare* este necesară.

În #2 al *Cărții întâi* Schopenhauer afirmă: "Lumea, considerată ca reprezentare, [...] cuprinde două jumătăți esențiale, necesare și inseparabile. Prima este obiectul care are ca formă spațiul, timpul și, prin urmare, pluralitatea; a doua este subiectul care scapă dublei legi a timpului și a spațiului, fiind întotdeauna unul și indivizibil în fiecare ființă care percepe. Se poate conchide că *un singur subiect plus obiectul ar ajunge pentru a constitui lumea considerată ca reprezentare, la fel de completă ca milioanele de subiecți care există; dar dacă acest unic subiect care percepe dispare, atunci și lumea concepută ca reprezentare dispare odată cu el (s.n)*". Înțelegem de aici că subiectul și obiectul sunt necesare lumii ca reprezentare dar, nu doar ca părți componente ci și ca *elemente constitutive* ale acesteia.

Faptul că subiectul pe care îl implică lumea este unul *transcendental* poate fi înțeles și din modul în care Schopenhauer îl definește câteva rânduri mai sus: "Cel care cunoaște tot restul, fără a fi cunoscut el însuși, este subiectul. Subiectul este, prin urmare, acel *substratum* al lumii, condiția invariabilă, întotdeauna subînțeleasă a oricărui fenomen, a

oricărui obiect; căci tot ce există există numai pentru subiect."

Dacă subiectul și obiectul sunt constitutive lumii, iar subiectul în discuție este unul *transcendental*, atunci, cu siguranță obiectul nu desemnează simpla reprezentare intuitivă (acesta nu poate fi constitutiv lumii pentru că el însuși presupune *deja* lumea) ci, ceea ce stă în fața subiectului transcendent - *obiectul transcendent*. Un temei pentru a interpreta astfel textul ni-l oferă Schopenhauer însuși: obiectul și subiectul, spune filosoful, "se limitează nemijlocit: acolo unde începe obiectul se sfârșește subiectul." (traducerea noastră; în original: "Sie begrenzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf").

Prin urmare, lumea întregă este o producție a subiectului, dar, în măsura în care există un obiect transcendent, *nu și tot ceea ce există*. Odată cu această temă a ceea ce stă în fața subiectului transcendent însă, atingem și celălalt mare concept al *Lumii ca voință și reprezentare - voința*.

"Nu putem porni de la reprezentare pentru a ajunge la lume", spunea Schopenhauer, adică, nu putem porni de la *procesele reprezentării* pentru a ajunge la lume. Dacă facem acest lucru ajungem inevitabil, ca și Kant, la lucrul în sine care se prezintă ca un concept limită al posibilităților noastre de a cunoaște lumea.

Cu toate acestea, "esența intimă a lumii" poate fi dezvăluită, și aceasta tocmai pentru că noi nu suntem niciodată doar subiecți cunoscători puri, "un cap înaripat de înger", ci suntem totdeauna angajați într-un corp prin care ne individuăm și pe care îl cunoaștem sub două aspecte: pe de o parte ca reprezentare, ca obiectivare a lucrului în sine iar pe de alta, ca voință. Fiecare act al corpului este determinat de un act al voinței, observă Schopenhauer, și, pornind de aici, el conchide că ceea ce se ascunde totdeauna în

spatele corpului, în sinele lui, nu poate fi altceva decât voința.

Dar, arată Schopenhauer, în măsura în care "Lumea este reprezentarea mea." și tocmai pentru că este reprezentare (adică asemeni propriului corp) voința, ca *în sine* al corpului, nu poate fi altceva decât însuși în sinele lumii - "Lumea este voința mea"

E însă aici un lucru care nu a fost totdeauna bine înțeles. Chiar dacă Schopenhauer afirmă voința ca *în sine al lumii*, el nu o identifică totuși cu *lucrul în sine*: "Să nu uităm însă (în ce mă privește, am ținut întotdeauna la acest punct de vedere) că această percepție intimă a propriei noastre voințe este departe de a ne furniza o cunoaștere completă și adecvată a lucrului în sine." Temeiul pentru care conceptul de voință nu poate fi identificat cu conceptul de lucru în sine stă în faptul că noi resimțim actul corpului nostru, ca act de voință, întotdeauna în timp, pe de o parte, iar pe de altă parte, situarea noastră față de voință ia totdeauna forma unui raport între ceea ce cunoaște și ceea ce este cunoscut.

În ciuda celor spuse mai sus, parcurgând *Lumea ca voință și reprezentare* vom avea surpriza ca nu de puține ori să întâlnim conceptele de *voință și lucru în sine* folosite de Schopenhauer ca și cum ele ar fi interșanjabile. La o lectură atentă însă, vom găsi și temeiul pentru care filosoful face acest lucru.

Sarcina asumată de Schopenhauer în *Lumea ca voință și reprezentare* nu este aceea de a elabora o nouă filosofie transcendentă deoarece, în opinia lui, acest lucru a fost făcut foarte bine de Kant. Ca dovadă în acest sens stau și rândurile din *Prefața la Lumea ca voință și reprezentare* unde Schopenhauer îi cere cititorului "să cunoască un fapt, cel mai important care s-a produs în decursul a douăzeci de secole de filosofie, [...] și anume principalele opere ale lui Kant. [...] Așadar, filosofia lui Kant este singura cu care este strict necesar ca cititorul să fie

familiarizat pentru a înțelege ce vreau să spun eu."

Totodată, Schopenhauer nu vrea nici doar o "metafizică concretă, care să sesizeze rădăcinile existenței și resorturile ei ultime", cum credea Ion Petrovici. Dovadă în acest sens stă și faptul că în opera filosofului (și avem aici în vedere *întreaga* operă) metafizica voinței este cuprinsă doar în aproximativ 70 de pagini din *Lumea ca voință și reprezentare*.

Schopenhauer asumă ca bază filosofia transcendentă pentru metafizica voinței iar pe aceasta, la rândul ei o pune ca fundament pentru cu totul altceva - pentru *marea filosofie a vieții*. Putem înțelege limpede acest lucru din faptul că el își orientează interogația sub forma unei *hermeneutici a existenței* în măsura în care problema centrală a filosofiei sale este formulată în termeni de semnificație pentru subiect: ce semnificație are ceea ce există pentru viața mea ? Acest lucru apare explicit în *Lumea ca voință și reprezentare* la finele primului paragraf din *Cartea a doua*: "Nu este suficient să știm că avem reprezentări, că aceste reprezentări sunt unele sau altele și depind de o lege sau alta, a căror expresie generală este întotdeauna principiul rațiunii. Noi vrem să știm semnificația acestor reprezentări; noi punem întrebarea dacă nu cumva ceva le depășește, caz în care lumea ar trebui să ni se prezinte ca un vis van sau ca o formă vapoasă asemănătoare cu aceea a fantomelor; ea nu ar fi demnă să ne atragă atenția. Sau, dimpotrivă, lumea nu este altceva decât reprezentare; nimic mai mult, și atunci, ce este lumea ?"

Doar acceptând faptul că filosofia schopenhaueriană are în mod esențial sensul unei filosofii a vieții putem înțelege de ce în *Lumea ca voință și reprezentare* conceptul ontologic de *voință* ajunge treptat să fie valorizat existențial, fiind transformat în conceptul de *voință de viață*. Pe de altă parte, asumând acest lucru putem înțelege și de ce Schopenhauer stăruie în a scrie o etică și o estetică prin care pare a-și periclita coerența întregii filosofii. Ideea fundamentală a eticii și

a esteticii schopenhaueriene este *negarea /suspendarea voinței de a trăi*, ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât o depășire a individualității prin însași principiul individualității și o depășire a voinței prin voința însași.

Preeminența interesului pentru filosofia vieții față de orice altceva, așa cum arată Rüdiger Safranski, poate fi limpede observată și din jurnalele pe care le ținea filosoful încă din anii studenției sale. Ceea ce a orientat ca o adevărată stea polară, pe parcursul timpului, meditația lui Schopenhauer a fost ideea unei "conștiințe mai bune", "dincolo de spațiu și de timp" ca "mod al stării de trezire, care se odihnește în sine, nu dorește nimic, nu se teme de nimic, nu speră nimic". Notele asupra acestei "conștiințe mai bune" dispar din jurnalul filosofului odată cu *Lumea ca voință și reprezentare* când ea este tradusă în *negarea voinței de a trăi*.

Arthur Schopenhauer este cu certitudine unul dintre acei gânditori aflați în total contratimp în istoria filosofiei. Filosofia vieții pe care o propunea el în *Lumea ca voință și reprezentare* părea absolut ininteligibilă într-o epocă preocupată exclusiv de "aventurile" spiritului și de aceea cei care și-au aplecat

privirile asupra ei în acele timpuri au fost foarte puțini. Lucrurile s-au schimbat însă, într-o oarecare măsură, odată cu a doua jumătate a secolului XIX când filosofia hegeliană și-a pierdut din influență și când Schopenhauer a publicat *Aforisme asupra înțelepciunii în viață* lucrare prin care a câștigat o faimă neașteptată în special în cercurile literarilor și artiștilor.

Dar, această faimă dobândită de Schopenhauer a fost și plătită căci, în perioada sa de glorie de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX interesul era centrat aproape exclusiv pe lucrările din ultima perioadă a gândirii lui Schopenhauer, iar acum interesul pentru opera acestuia s-a pierdut aproape în totalitate fiind considerat "prea metafizician" pentru epoca noastră zisă postmodernă.

Totuși, printr-o întoarcere lipsită de prejudecăți la gândirea lui Schopenhauer, cel puțin din curiozitatea istoricului ideilor vom observa că multe din temele specifice timpurilor noastre - corpul, inconștientul, sexualitatea, alteritatea - sunt abordate și, în mod surprinzător, destul de bine tratate.

BIBLIOGRAFIE

1. Janaway, Christopher, *Schopenhauer*, Ed. Humanitas, București, 1998, Traducere de Marilena Dumitrescu
2. Petrovici, Ion, *Schopenhauer. Monografie istorico-filosofică*, Ed. Eurosong & Book, București, 1997
3. Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer și anii sălbatici ai filosofiei. O biografie*, Ed. Humanitas, București, 1998, Traducere de Daniel Neacșa
4. Schopenhauer, Arthur, *Lumea ca voință și reprezentare*, Vol. I-III, Ed. Moldova, Iași, 1995, Traducere de Emilia Dolcu, Viorel Dumitrașcu, Gheorghe Puiu, Prologion și cronologie de Anton Adămuț
5. Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung in Artur Schopenhauer's sämtliche Werke*, zweiter und dritter Band, Herausgegeben von Julius Framenstädt, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1908

ADRIAN COSTACHE

ABISUL MODERN AL FONDĂRII POLITICULUI. VARIATII PE AXA SENSULUI VIOLENTEI

Motto: "L'Autre est ce qui me permet de ne pas me répéter à l'infini."¹ (Jean Baudrillard)

Condiția identității lui "eu" este celălalt, pluralitatea constituie presupuziția fundamentală a politicii.

Comunitatea politică particulară și plurală asigură realitatea lumii indivizilor, a căror libertate e posibilă datorită existenței spațiului intermediar. Acesta este locul nașterii politicului, al țeserii relațiilor, prin medieri precum limbajul, instituțiile, statul. Centrul preocupărilor politicului îl constituie lumea relațiilor umane, universul de semnificații ce creează posibilitatea sensului.

Criza mediilor se manifestă esențial ca una a politicului, existența spațiului dintre indivizi apare amenințată de un păienjenis de relații exterioare puterii politice – semn ca o coordonată necunoscută a alterat facultatea mișcării înspre celălalt, capacitatea de a acționa pentru a face să se ivească noul.

Violenței latente a constrângerii la imposibilitatea acțiunii -ca început destinal- i se opune violența proprie fondării de lume. Tematizarea scopului întemeierii (sau re-întemeierii) conferă legitimitate violenței inerente evenimentului fondator, care introduce discontinuitatea istorică.

I. Afirmarea autonomiei politicii.

Machiavelli ca precursor al teoretizării revoluțiilor moderne

1.1. Schimbarea de paradigmă în gândirea politică:

La finele evului mediu, puterea politică traversa o criză a legitimității datorată prabușirii triadei romane a religiei, autorității

și tradiției, "ca și cum societatea, neputând să găndească fondarea în afara ei însăși, în Celălalt, nu putea s-o facă decât prin încorporarea Celuilalt în fiecare dintre ei, făcând să coboare substanța-subiect din străvechiul divin în locul social-istoric"².

Gândind necesitatea autolegitimării puterii, Machiavelli a prefigurat o teorie a suveranității în cadrul căreia esența puterii este puterea însăși, în tendința de a se conserva, amplifica și întări; "nimic în lume nu este atât de nestatornic, de trecător ca acea faimă a puterii care nu se întemeiază pe forța ei proprie"³. Prin Machiavelli, paradigma de gândire asupra politicii suferă o mutație fundamentală, fiind relelat sensul modern al politicului, acela de acțiune eminentamente umană. Rostirea și acțiunea politică își circumscriu autonomia în raport cu referințele domeniului religios sau etic, gândirea critică asupra a "ceea ce **fac** oamenii de obicei" (*Realpolitik*) se eliberează de exigența de normativitate ("ceea ce **ar trebui** să facă"). "Lucrurile adevărate", cum le numește el, au întâietate absolută: "cel care abandonează *ceea ce este* pentru *ceea ce ar trebui să fie* află mai degrabă cum oamenii ajung la piere decât cum pot izbucni"⁴.

Gândind criza ca moment posibil în sensul survenirii noului, Machiavelli observă cu realism principiile acțiunii politice, raporturile de forță concrete, purificate de interferența cu alte activități sau sfere de determinare a finalității.

Francesco Sanctis îl valoriza pe Machiavelli ca "antifeudal, antiimperial, civil, modern și democratic"⁵; interpretarea

lui Benedetto Croce îi atribuia lui Machiavelli un rol fondator în istoria gândirii moderne, acela de "a fi descoperit un important adevăr: necesitatea și autonomia puterii"⁶. Obiectivul fixat vizează adevărul concret, existent efectiv ("la verità effettuale della cosa"), ca fundament al gândirii teoretice asupra politicii.

Dinamica energiei transformatoare proprie dezvoltării acestui adevăr relevă de tensionarea permanentă dintre constelația posibilităților deschise în calitate de *fortuna* și *virtu*, potrivit cu o logică proprie situațiilor concrete. Principiul acțiunii este conceput ca **forță** în care lucrează libertatea, iar nu ca mijloc de a da **formă**, dincolo de sensul strict utilitarist al "fabricării" de situații potrivit unui model.

Opțiunea secretarului florentin este pentru o teorie critică a istoriei, dincolo de normativism. Judecățile de valoare lasă locul observării dinamicii concrete a evenimentului și, implicit, judecăților de fapt. Această atitudine este sesizabilă în perspectiva sa realistă asupra actorilor scenei politice: acțiunile politice aparțin unor oameni concreți, cu interese, dorințe. Merleau-Ponty accentuează importanța umanismului radical prezent la Machiavelli, prea puțin receptat în lec-turile curente asupra acestuia: "politicianul aspru iubește într-un sens mai autentic oa-menii și libertatea decât umanistul declarat"⁷.

Distanțarea de tradiția de gândire asupra politicului este manifestă, întrucât Machiavelli afirmă absența unui proiect providențial din istorie: "Dumnezeu nu vrea să facă totul pentru ca să nu ne ia nouă libertatea de acțiune și partea de glorie care ni se cuvine"⁸; acțiunea sau evenimentul au caracter particular, nu aparțin unei totalități de sens predeterminate, care ar fi eliminat factorul uman -în calitatea de agent al destinului său istoric. Acestuia îi aparține libertatea esențială (noumenală) de a începe prin sine un lanț de acțiuni, ca principiu întemeierii acestora, în sensul lui *arkhein*: a

începe și a comanda. Teza revoluționară vizează această deschidere destinală : "viitorul se află în mâinile oamenilor", iar virtutea politică (*virtù*) poate influența circumstanțele vieții prin crearea momentului favorabil schimbării (*kairos*). Evenimentul este vizat -în completa sa autonomie- ca fenomen ce face manifestă libertatea, auto-mișcarea, în sens de *luptă* pentru ivirea noului, de manifestare a autonomiei de a decide care posibilitate va fi împlinită prin acțiune, de conferire a unui *telos* energiei transformatoare. Politica este așadar artă a realizării posibilului, istorie ce se face. Consecința este investirea ființei umane cu o responsabilitate deplină asupra propriului destin; puterea de decizie și acțiune nu mai este gândită ca îngădită de vreo adversitate cu chip determinat. Acțiunea creează ocazia, posibilitatea realizării scopului de aducere-la-împlinire, a binelui statului (ca fondare și păstrare). Acțiunea politică este așadar manifestare a puterii ca *arkhe* (sursă a puterii ce transcende puterea), este cratofanie. În actul donării de sens, principele devine *arkhon* (purtător al lui *arkhe*), îndeplinind dificila întemeiere ca dezvoltare: "a iniția o ordine nouă a lucrurilor, nu este nimic mai dificil de îndeplinit și mai îndoielnic de reușită, nici mai periculos"⁹ scria Machiavelli.

I.2. Binomul conceptual *virtù-fortuna* ca expresie a indeterminării sensului

Virtù, calitatea umană specific politică, diferă de acea *virtus* romană care păstra o conotație morală, precum și de sensul grec a lui *arête* ca și excelență, neutră din punct de vedere moral. În sensul pe care Machiavelli îl imprimă conceptului, *virtù* concentrează libertatea de acțiune, capacitatea de a vedea configurația cea mai favorabilă și de a hotărâ momentul de inițiere a actului fondator. În lectura Hannei Arendt, *virtù* apare ca și "răspuns dat de către om lumii, sau mai curând constelația de fortuna în care lumea se deschide, se

prezintă și se oferă lui, pentru a sa virtù”¹⁰. *Fortuna* este felul în care lumea apare ca și constelație de posibilități, atestând de fiecare dată indeterminarea sensului acțiunii, libertatea deplină. Semnificația nu se creează în simpla fabricare de situație, ci va fi revelată ca survenire indeterminată. Gérard Granel vede în *fortuna* acea “necesitate fără adevăr oferită totdeauna sub o formă singulară”¹¹, accentuând astfel asupra valorii particularului, a factualului nedefinit care imposibilizează, practic, atât apropierea principiului puterii cât și transformarea politicii în “știință”, încremenirea ei ca ceva fix, determinat. Puterea este act, creație permanentă, dezvăluire, care transcende posesia, apropierea.

Virtù și *fortuna* coexistă în acea inter-tensionare proprie situației deschise. Raportul lor este însăși domeniul de posibilitate al armoniei dintre acțiunea umană și lume, care “se joacă una pe cealaltă și reușesc împreună”¹².

1.3. Problema fondării sferei politicii

Singura experiență care a introdus *autoritatea* în calitate de cuvânt și concept în istoria gândirii a fost experiența romană a fondării. Conceptul de *întemeiere* este central chiar în gândirea lui Machiavelli, făcând din acesta “strămoșul revoluțiilor moderne” prin rolul său de a fi justificat pentru scopul suveran al întemeierii chiar mijloace exterioare sferei propriu-zis politice, cum este cazul violenței. Acel patos roman al fondării îi este propriu lui Machiavelli, la fel ca și lui Robespierre, întrucât “ambii au simțit că întemeierea era acțiunea politică principală, singura faptă care a instituit domeniul public-politic și a făcut posibilă politica”¹³. Evenimentul politic în sens originar, actul politic era înțeles după chipul și asemănarea creației, al constituirii ce face apel la o jertfă fondatoare (fie aceasta și una pur simbolică, nesângeroasă). Atât pentru Machiavelli cât și pentru Robespierre,

problema constă în a face literalmente o Italie unită sau o republică franceză, astfel încât justificarea violenței a fost condusă către argumentul fundamental, care i-a conferit credibilitate. Actul prin care omul determină crearea noului ca inaugurare de lume relevă esențialmente de o experimentare a destinalității proprii ființei în deschis.”Locul de deschidere (*Offenheit*) și instalarea în deschis sunt inseparabile. Ele reprezintă aceeași unică esență a survenirii Adevărului. Această survenire este istorică în multiple modalități. O modalitate esențială este punerea de sine în operă a adevărului, o altă modalitate în care adevărul ființează este actul întemeierii unui stat.”¹⁴ Mani-festarea plenară a libertății de a începe, a suveranității rezidă în experiența fondării, “nimic nu se ridică mai mult spre cinstirea unui om care se ridică pentru întâia dată la putere decât legile și noile orânduiri pe care le introduce”¹⁵. Când “legile nu sunt suficiente”¹⁶, *lupta smulgerii din ascundere* ia forma forței. Violența în slujba scopului suprem al întemeierii este justificată, căci “războiul este drept cand este necesar”¹⁷.

”Esența acțiunii este aducerea la împlinire”, ca ”desfășurare a ceva în plinătatea esenței sale”¹⁸, ca pro-ducere. Ca și ducere la termen a lucrului început, împlinirea era semnificația inițială a grecescului *prattein*, care desemna acțiunea. E susceptibil de a fi împlinit numai ceea ce dinainte este. Singura normă o constituie astfel scopul de a reuși întemeierea (*Stiftung*), ca modalitate de revelare a adevărului ce survine în actul fondator. Vizând absoluta suveranitate a finalității, Machiavelli scrie: ”faptele tuturor oamenilor, prin urmare și ale principilor, pentru care nu există alt criteriu de judecată, trebuie privite numai din punctul de vedere al rezultatului lor. Principele trebuie să-și propună deci să învingă în luptă și să-și păstreze statul, iar mijloacele vor fi oricând socotite onorabile și fiecare le va lauda”¹⁹.

Merleau-Ponty consideră că violența are un caracter pur episodic din perspectiva lui Machiavelli, “ferocitatea originară fiind transgresată atunci când, între un individ și alter-ul său se stabilește locul operei și al destinului comun”²⁰. Participarea la o situație comună susține, consideră Ponty, reciprocitatea, schimbul dintre individ și putere, iar puterea are me-ritul de a media între indivizi, de a coordona relația cu alteritatea, instituind în sânul relațiilor transparența.

În acest sens, criza mediilor manifestă criza puterii înseși, a politicului, prin diminuarea acestei transparențe a inter-spațiului, amenințând facultatea mișcării înspre celălalt, precum și putința de acțiune în spațiul public-politic.

II. Statul-națiune modern în contextul autonomiei tehnicii

II.1. Finalitatea statului ca reconciliere a forței cu forma

Violența, **forța** motrice a istoriei, este propriul evenimentului fondator al ființei-împreună, fiind integrat memoriei comunității pe care o instituie. ”Statul cel mai rațional, statul de drept, poartă cicatricea violenței originare a tiranilor făuritori de istorie”²¹. Totuși, prin aceasta violența nu încetează a fi exterioară –marginală, chiar-sferei politice. Ceea ce definește statul este **finalitatea** sa.: “a ajuta comunitățile istorice să-și facă istoria”²², să articuleze propriul orizont de sens. În definirea statului ca “ansamblu organic de instituții ale unei comunități istorice”²³ e conținută tensionarea dintre **formă** (căreia puterea îi servește ca mijloc) și **forță** (puterea ca principiu activ, manifest). Condiția de supraviețuire a fiecărei comunități istorice presupune “monopolul violenței legitime”²⁴. Gestiunea raporturilor de forță problema politică prin excelență. Transferul, refularea violenței prin împu-ternicirea statului de a

media între interesele individuale creează pericolul creșterii excesive a puterii de coerciție, al mascării tiraniei în legitimitatea intereselor de stat.

Statului -căruia cetățenii îi încredințează viața și libertatea- poate “legaliza” (dacă nu chiar legitima) războaie în numele unei “rațiuni de stat”.

Prin absolutizarea răului pe care îl constituie discontinuitatea destabilizatoare a oricărei acțiuni radicale, a luat naștere utopia politiciii moderne: non-vioența generalizată în calitate de condiție necesară dezvoltării, proiectul pentru o pace perpetuă. Acest obiectiv este secundat de afirmarea drepturilor omului conceput ca universal, abstract, al cărui adevăr absolut este para-doxal întrucât existența acestuia este doar teoretică.”Nu există om în sine [...], nu l-am văzut în viața mea” scrie Joseph de Maritain. Unilateralitatea unui sens astfel propus pare să contrazică presupuziția funda-mentală a pluralității concrete, particulare, pe a cărei existență se fundamentează politicul.

Noul poate lua naștere ca mișcare (acțiune) doar în *spațiul dintre* oameni. Reducerea la Unu vedează spațiul de relaționare, masifică societatea într-un “con-struct abstract”, posibil obiect al controlului, fie prin violența, fie prin crearea necesității (variante nonviolentă de condiționare prezentă în capitalismul post-industrial). Proiectul utopic al unei umanități nedefinite, în-globate într-un “stat mondial” (“global village”) ignoră realitatea istorică concretă, faptul ca ”n-a existat niciodată, nu va exista, nu poate să existe națiune construită *a priori*”²⁵.

Asupra pericolelor inerente acelei “viololenii a rațiunii” avertiza Hannah Arendt: uneori “starea celei mai mari raționalități poate coincide cu cel mai mare rău”. Dovada: o epocă pacifistă în aparență poate ascunde o dezvoltare a violenței fără precedent. Un posibil transfer al monopolului violenței legitime asupra unei instanțe internaționale creează problema implicitei transfer de suveranitate -care este definitorie

pentru un stat de drept-, improprie, însă pentru “statul mondial”.

Transformarea spațiului dintre oameni în loc al violenței, fără speranța negocierii, exclude totodată posibilitatea interrelaționării. Lipsește medierea către adversarul neînchipuit (fără chip), dezumanizat, relevând de alteritatea radicală.

II.2. Comunitate și raționalitate instrumentală. Anti-memorie și Ge-stell al producției

Din mijloc de întemeiere -în paradigma modernă tematizată inclusiv prin Machiavelli-, din obiect al gestiunii statului suveran, violența devine latentă, constant posibilă, debordând epifania paradoxală a unei absențe. Războiul a încetat a mai avea vreun obiectiv rațional, nu victoria sau eventuala pace sunt posibilitățile de încheiere a conflictului. În acest context, trebuie chestionat în ce măsură finalitatea mai ține de ordinul pur politic, în condițiile în care gradul de perfecțiune al mijloacelor de distrugere depășește orice justificare reală. Asupra multiplelor războaie reale planează **violența virtuală** a războiului total, descoperit ca fiind cel mai eficient instrument politic de mobilizare economică. “Multe războaie nu au loc pentru ca nu interesează pe nimeni”, observa Baudrillard, care înclină către negarea ideii că finalitatea ar fi internă politicului. Liniile de forță trasate de virtualitatea violenței relevă de o amenințare a exteriorității unui *trans-politic*.²⁶ Hipertrofia mijloacelor violenței, ce depășește orice potențial scop politic real poate indica absența lui.

Violența nu e un scop în sine, iar dominația se poate dispensa de acest mijloc mult prea vizibil, întrucât același efect de control se poate obține pe calea “soft” a introducerii artificiale a necesității, “gestionand” destinul, situația și imediatul. Tehnoștiinta a integrat abil violența totală în mecanismul autoreglator al sistemului-stat, devenit obiect al unei politici ciber-

netice ce se învârtă în jurul propriei axe. În consecință, puterea politică apare ca necircumscrișă sferei proprii, rămasă în afara jocului: “Odată cu interacțiunile, auto-reglările și interconexiunile [mecanismului-stat], *res publica* este deci muribundă”²⁷.

Chestiunea spațiului politic, a reciprocității dintre cei care ființază împreună (*Mit-sein*), ivește problema posibilității reducerii comunității (*Gemeinschaft*), a sistemului complex de relații din cadrul ei, la raporturi consumator-producător, la relații de piață. Coordonata irational-istorică a comunității însoțește rațiunea identitară și dorința de diferență, în timp ce modelul mecanicii pieței diminuează perceperea diferențiată, introducând instantaneitatea, simultaneitatea. Reluarea la infinit a ciclului producere-consum(/distrugere) are ca și consecință reducerea **memoriei** individuale și, mai ales, a celei colective. Cetățenii intră în raporturi de forță în interiorul pieței în calitate de actori economici nediferențiați, deși “mâna invizibilă” a sistemului economic se vrea un Deus ex Machina al raționalizării, întru speranța egalității, a libertății. Este manifest pericolul triumfului rațiunii calculatoare în sânul relațiilor umane, așa cum indica Heidegger. “Economia transformă lumea, dar o transformă numai într-o lume a economiei”, sesizează Guy Debord²⁸. Realitatea asimetriilor și a inegalităților -create în interiorul raporturilor de forță ale pieței “liberalizate”- sunt departe de perspectiva cvasi-naivă pe care o oferă Adam Smith asupra comerțului ca și “pact de unire și prietenie între indivizi și națiuni”.

Statul -tehnostuctura a gestionării- împlinește cu prisosință **autonomia tehnicii** în raport cu politicul, orchestrând ireversibilul unei uniformizări. Statul reglează automat -pe cale birocratică- conflicte, punând în funcțiune simularea autorității, acea perpetuare a anonimatului puterii ce menține tăcerea ca abis și nu admite dialogul cu absența, cu puterea fără chip. În acest

sens explică J. Baudrillard surmontarea diferenței de grad al realității prin fenomene-răspuns de tipul terorismului: acestea apar circumscise la rândul lor aceluiași tip de *trans-politic* inițiat de acela care exercită **violența fără chip**.

Paradoxul apărut este ca, în pofida tuturor mijloacelor de analiză posedate, lipsește situația. "Noul Principe, conducătorul întreprinderii" ce ia decizii asupra destinului celor ce lucrează pentru el, se confruntă cu lipsa deschiderii (*fortuna*) ca absență a destinului, singurul care se refuză "gestiunii pe termen lung"²⁹. Ceea ce poate fi gestionat este imediatul mărffii -acest *telos* al producției. Prin inversare, destinul mărffii devine libertatea însăși -în sensul antic, de mobilitate absolută. Contactul indirect, inaccesibilitatea mărffii, care re-produce și simulează absența, contribuie la scleroza reprezentării simbolice, la atribuirea transcendenței către domeniul mărffii. Transgresarea infinită o transformă în valoare virtuală, iconică, a cărei circulare ia forma negativă a capitalului. "Epifania mărffii este capitalul", aflat la rândul-i nu în afara spectacularului, a dialecticii între "economia reală" și cea "fictivă", a "speculației trans-economice"³⁰. Onirismul prelucrării materiei -în calitatea sa de relație de ordinul sub-

ștantei- a fost evacuat prin desimbolizare. *Homo faber*, ivitorul de nou, s-a retras, lăsând în locul său pe acel *animal laborans* al cărui unic *telos* este subzistența. Sfârșitul libertății umane are loc acolo unde se manifestă constrângerea (*ge-stell*) -inerentă **violenței producției** -, de *a-se-situa-disponibil* și de *a ceda forță* de muncă, de a-și încredința destinul fătălei raționalității a instrumentalului.

Ansamblul manifestărilor violenței relevă de o formă de conflict complexă, a cărei mediere prin spațiul politic devine problematică. Sfera rarefiată a acțiunii propriu-zis politice nu asigură pasajul către celălalt, acesta nu poate fi re(-)cunoscut datorită lipsei de relație între grade de realitate diferite.

Modernitatea pare a balansa constant între individuare și pericol al identitarului, între fantasma gestiunii tehnosciențifice și structura oarbă de tip *Ge-stell*, între o necesară figură a fundamentului și lipsa temeiului.

Demersul comprehensiv asupra politicului presupune, poate, a lăsa în suspensie ceea ce se statornicește, ce va deveni fix, și a reorienta interogația către condițiile însele ale donării de sens, asumând ca necesară critica a ceea ce apare ca evident, ca unilate-ralitate de sens în domeniul acțiunii politice.

NOTE

¹ *La transparence du mal*, Galilée, Paris, 1990, p.180.

² Marc Richir, *Du sublime en politique*, Critique de la politique, Payot, 1991, p. 439.

³ Machiavelli, *Principele*, cap. XIII.

⁴ Ibid., cap. XV

⁵ Cf. Francesco Sanctis, citat de Gh. Lencan Stoica, în *Machiavelli, filosof al politicii*, Ed. Științifică, Buc., 2000, p.180.

⁶ Cf. Benedetto Croce, citat de Gh. Lencan Stoica, în *Machiavelli, filosof al politicii*, Ed. Științifică, Buc., 2000, p.180.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Nota de despre Machiavelli în Signes*, Gallimard, 1960

-
- ⁸ Machiavelli, *Principele*, cap. XXV.
- ⁹ Machiavelli, *Principele*, cap. XXV.
- ¹⁰ Hannah Arendt, *Între trecut și viitor*, Antet, 1997, p.146.
- ¹¹ Gérard Granel, *Écrits logiques et politiques*, Ed. Galilée, Paris, 1990, p.295; “Pour autant qu’elle est une vertu, c’est désormais au sens politique de la *virtù*, cette capacité a s’emparer des possibilités d’action qu’offre parfois et toujours sous une forme singulière, une nécessité sans vérité qui a nom *fortuna*”.
- ¹² Hannah Arendt, *Între trecut și viitor*, Antet, 1997, p.146.
- ¹³ *Ibid.*, p.148.
- ¹⁴ Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Univers, 1982, p.76.
- ¹⁵ Machiavelli, *Principele*, cap. XXV.
- ¹⁶ *Ibid.*, cap.XVII
- ¹⁷ *Ibid.*, cap.III.
- ¹⁸ M. Heidegger, *Scrisoare despre umanism*, în *Repere pe drumul gândirii*, p.297.
- ¹⁹ Machiavelli, *Principele*, cap. XXVIII.
- ²⁰ M. Merleau-Ponty, op. cit.
- ²¹ Cf. Hannah Arendt, op.cit.
- ²² Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Humanitas, 1995, p.293.
- ²³ Cf. E. Weil, citat de P. Ricoeur, op. cit., p.292.
- ²⁴ Cf. M. Weber, citat de P. Ricoeur, op. cit., p.294.
- ²⁵ Cf. F.Hayek, citat de P. Ricoeur, op. cit, p.295.
- ²⁶ Jean Baudrillard, *La transparence du mal*, Galilée, Paris, 1990, p.18.
- ²⁷ Cf. Jean Bothorel, *Un prince, essai sur le pouvoir ordinaire* citat de J. J. Wunnemburger în *Omul politic între mit și rațiune*, Dacia, 2000, p. 168.
- ²⁸ Guy Debord, *Societatea spectacolului*, Est, 2001, p.55.
- ²⁹ Cf. Pierro Ottone, citat de Gh. Lencan Stoica, în *Machiavelli, filosof al politicii*, Ed. Științifică, Buc., 2000, p.172; “de la deciziile sale, poate de la capriciile sale, pleacă destinul celor ce lucrează pentru el”.
- ³⁰ Guy Debord, op.cit.,p.58.

MOCAN RALUCA
filosofie, anul al II-lea

Adrian-Paul Ilescu (coordonator), *Mentalități și instituții. Carențe de mentalitate și înapoiere instituțională în România modernă*, Editura Ars Docendi, București, 2002.

Adrian-Paul Ilescu a reunit o serie de texte, de studii de caz și comentarii despre instituții, instituționalitate și funcționarea lor eficientă. Aflăm din prefață că volumul reunește cercetări și sinteze tematice asupra mentalităților politice și a instituțiilor moderne românești, precum și asupra unor metode actuale de investigare a acestei sfere sociale. Articolele ce îl alcătuiesc constituie (cu numai câteva excepții) rezultatul demersurilor făcute în cadrul unui proiect de cercetare dedicat particularității culturii politice. Ipoteza de baza a acestui proiect a fost următoarea: handicapul principal al României nu este înapoierea tehnologică sau informațională, ci înapoierea instituțională (concretizată mai ales în ineficacitate instituțională, denaturare a acțiunii instituționale, confiscare a instituțiilor de către clanuri sau interese speciale, manipulare a instituțiilor, modele comportamentale ostile aranjamentelor instituționale etc. Analizele lui Adrian-Paul Ilescu sunt neobișnuite în peisajul politic și editorial de astăzi, pentru că este ușor de observat spiritul obiectiv al lucrării (ceea ce este foarte important într-un studiu despre politică). Ce îl interesează pe autor nu este să nu păteze cutare sau cutare personalitate politică, ci să evidențieze chiar numai faptele care explică lipsa de funcționalitate a instituțiilor și efectul grav al acestei situații. Puține personalități, chiar din ziua de astăzi, scapă viciului mentalității maniheiste.

Cartea este împărțită în patru mari diviziuni, dintre care prima este o parte teoretică, introductivă, a doua este bazată pe studii de caz, a treia prezintă unele

metode moderne de analiză instituțională, iar a patra scurte comentarii cu privire la cauzele lipsei de funcționalitate a instituțiilor în societățile post-comuniste. Este imposibil să nu vedem un cerc vicios aici între lipsa de funcționalitate a instituțiilor și mentalitatea destructivă ce se dezice de fundamentele înșeși ale democrației și care este reprezentată de maniheism. Maniheismul politic este concentrat mai ales în concepția apocaliptică asupra confruntării politice. "Maniheism politic și eșec instituțional" se numește, de altfel, primul studiu al acestei cărți și el este relevant pentru întregul volum. Maniheismul este mai mult decât o simplă dihotomie unde cei buni sunt imaculați și cei răi sunt integral diabolici. Maniheismul este un stil mental cuprinzând atitudini și reacții specifice, dintre care reprezentarea în alb și negru este doar cea mai evidentă. Nu exagerarea simplificatoare este principalul pericol, ci unidimensionalitatea. Exista aici o viziune sinistă a unei lupte cosmice, decisivă dintre bine și rău, a unei "confruntări ultime". Lucrurile nu trebuie să stea așa, este de părere Adrian-Paul Ilescu. În general, se admite existența nu a unei confruntări ultime, în care nu este loc pentru nuanțări sau compromisuri, ci, dimpotrivă, a unor lungi serii de conflicte, dar și de cooperări, a unor succese sau înfrângeri locale, a posibilității remedierilor, reparațiilor, revanșelor. Nimic nu pare a justifica acțiunile de genul "acum ori niciodată" sau "victorie sau moarte", "totul sau nimic", etc. Totdeauna exista compromis sau cooperare, diversitate și posibilitatea de cooperare.

Autorul ne dă câteva repere ale tradiției maniheiste în cultura noastră: plantarea oricărui eveniment în cadrul fatidic, ontic, al unei lupte între două tabere, presupuse a se afla într-un conflict destinal, cu antagonisme ireductibile, în care se produce idealizarea uneia dintre tabere și diabolizarea celei opuse, căutarea prioritara a eliminării adversarului și nu a soluțiilor la probleme reale, anomia (anularea relevanței oricărui reguli ale jocului) și supoziția existenței unei cauze sacre care conferă un aer de cruciadă luptei politice și consecințelor ei (partizanatul dogmatic, chemarea la loialitate absolută, intransigența, speranța într-o victorie salvatoare...).

Mecanismele instituționale sunt puse de către autor în relație directă cu această mentalitate maniheistă și autorul explică înapoierea și nefuncționalitatea instituțiilor tocmai prin efectul nociv al acestei mentalități. La fel este și părerea lui Mihail Radu Solcan, care arată că societatea liberă este instabilă pentru că opinia publică se dezice de fundamentele care o fac posibilă.

Întru-un anume sens maniheismul este mai des întâlnit în culturile simbolice și mai puțin în cele instrumentale. Or culturile estului Europei sunt simbolice într-un grad foarte înalt. Iarăși, este semnificativ faptul că orice cultură care trece printr-o perioadă dificilă tinde să devină o cultură simbolică. Este îndeajuns să ne amintim cazul Germaniei înainte de cel de-al doilea război mondial, unde cultura simbolică a acaparat toată viața publică și politică. Prin cultură simbolică autorul înțelege o cultură ce răspunde unor factori simbolici, care sunt de obicei neutri într-o cultură instrumentală. În cultura simbolică, în schimb, imaginile și simbolurile preiau rolul faptelor, al dovezilor etc., ceea ce înseamnă, într-o frază simplă, demonetizarea faptelor efective, specifice și insistarea pe latura simbolică, înalt

semnificativă a oricărui eveniment, ca și pe providențialismul lor.

Maniheismul presupune prevalența Binelui Suprem și a "Cauzei drepte" și se bazează pe dreptul absolut al binelui suprem, care scuză orice mijloace, pe repudierea și eliminarea fără argumente a adversarilor, care reprezentau „Răul absolut”.

Legătura dintre maniheism, providențialism și eșecul instituțiilor se limpezește la o analiză mai atentă a temei impunității omului ce reprezintă binele. Este evident că, în orice societate politică normală, modernă, nimeni nu este mai presus de lege. Indiferent cât de bun ar fi un actor politic, el trebuie pedepsit dacă a încălcat legea. Alianța dintre maniheism și providențialism face ca principiile constituționale să fie neglijate în cazul celor care joacă rolul de exponenți ai binelui. Maniheismul transformă orice situație politică (susceptibilă de analize și diagnoze complete) într-o simplă chestiune de devotament față de "cauza dreaptă". Se poate ajunge pe această cale și la crimă, ca în perioada legionarismului, dar și fără crimă maniheismul provoacă dezumanizarea și sălbăticia. Convingerea că cineva reprezintă Răul era îndeajuns ca acea persoană să fie exterminată.

Cartea mai prezintă și studiul interesant al lui Paul Micholson și Jean T. Micholson despre disfuncționalitatea României post-comuniste. În primul rând, aici trebuie să vedem, odată cu Solmczynski sau Hayek (în *Revirimentul democrației*) că societatea post-comunistă nu devine democratică sau capitalistă peste noapte. Aproape 50 de ani de comunism sunt de ajuns să stârpească cel mai elementar know-how al comerțului liber sau al întreprinderii sau inițiativei private. Totuși, în România ruperea tradițiilor capitaliste, și așa fragile, a distrus aproape orice tradiție, oricât de mică, a inițiativei private. Locul gol rămas după revoluția din 1989 e asemuit de cei doi cu un

organism șubrezit, bolnav, în care oamenii se comportă exact ca și adulții care în copilărie au fost victima unor abuzuri, adică le este frică, rușine, au fobia schimbării. Victimele unei societăți disfuncționale sunt incapabile să vorbească despre experiența lor și, de aceea, reacția lor este extremă și violentă, cauzată de furie, manie, lipsa de încredere, sentiment de trădare. Asemenea omului traumatizat de comunism, alcoolul, trebuie să recunoască prima dată că e alcoolul pentru a se putea vindeca.

Recuperarea nu e simplă; ea este un proces gradual de conștientizare, un proces de acceptabilizare și schimbare, dar și un proces de vindecare. Bolnavul, alias societatea, trebuie și poate fi vindecat numai prin intervenția specializată. Avem din nou o comparație cu o operație chirurgicală, tranziția fiind asemuită cu o operație în care pacientul trebuie să "supraviețuiască". Supraviețuirea pacientului depinde de calitatea grefei, dar într-o mai mare măsură încă, de chiar tolerarea ei de către corpul social. Odată schimbate instituțiile comunist-totalitare, mai rămân de schimbat mentalitățile. Este semnificativ exemplul sondajului de la Consiliul local Iași, unde peste 80 % din funcționari consideră că personal ei nu pot schimba nimic și se considera doar niște rotițe într-un aparat.

Constantin Schifernetț dezvoltă o analiză a formelor fără fond. Aceasta teorie se manifestă la toate palierele vieții sociale: juridic, politic, social, administrativ, cultural și economic. România a fost primul stat constituțional din Europa de sud-est. Cu toate acestea, la noi s-a realizat un stat modern în lipsa existenței unei societăți moderne. Absența marilor agenți economici și financiari făcea ca prezența stridentă a omului politic în forma politicianismului să apară ca singura variantă a vieții sociale înalte. Datorită faptului că societatea românească a cunoscut și cunoaște perioade de tranziție în intervale mici de timp în ultimele două secole, formele fără fond sunt un element peren al evoluției noastre sociale și culturale.

Cum vedem și pe parcursul cărții, această mentalitate și consecințele ei pe plan instituțional nu reprezintă ceva unic, întâlnit numai în societatea românească, dar la noi ea are o tradiție îndelungată, o recurență și o forță impresionantă. Ortodoxismul să fie oare cauza? Datorită slugărnicii cu care biserica ortodoxă se supune oricărei autorități? Sau cultura simbolică specifică Orientului? Sau prea scurta noastră tradiție democratică? Sunt întrebări și probleme la care cartea de față ne invită să reflectăm.

MIHAI TARȚA

**KOMMUNIKÁCIÓ I-II. SZERK. HORÁNYI ÖZSÉB.
GENERAL PRESS KIADÓ, BUDAPEST, 2003.**

About twenty-five years following the first edition, a compilation of over thirty communication studies selected and edited by Özséb Horányi, professor of communication at Budapest Technical University came out of General Press Editing House this year. The second edition of the two-volume collection comes in handy to those who are committed to studying or teaching communication at college or university levels, or those interested in finding the deeper significances that lie behind the communicative phenomena.

Although most of them (26 of the overall 32) were published originally before 1975, the studies still carry significance since they represent trends and findings that determined the way communication research developed over the last decades. The more recent ones are meant to complete the image created by the communication theories.

The articles are structured in four sections, concentrated around strictly determined issues: models of communication (fundamental questions), functions of communication (why, if at all, do we communicate), codes and competencies (communicative instruments), and community and public forum (conditions of manifestation). As the editor put it, this meta-communicative anthology raises the argument that there is no such thing as communication-no communicative events, or activities, or phenomena-only

studies of these manifestations as forms of communication.

The purpose of this collection is to present (although without completion) the relevant literature that addresses the main communicative problems, stressing the most significant concerns. Thus Weaver's "Mathematics of communication" and Bettinghaus' "Persuasive Communication" complement Hymes' "On Communicative Competence" and Gordon's "Symbolism and Society" – to only mention a few authors and titles. Dawkins, McQuail, Jensen, Beaty/McCroskey/Valencic, as well as the Hungarian Heller/Rényi complete this second edition with their articles on more recent interests as: "Unraveling Animal Behavior", "Mass Communication Theory", "The epistemology of communication / The ontology of communication", "The social semiotics of mass communication", "The biology of communication" and "The public's communication theory".

Should the reader's approach to these volumes be either anthropological, sociological, psychological, philosophical, or linguistic, one thing is definite: the often unsaid questions come to challenge the thought, the sure trigger to further the study of the ubiquitous and never completely unraveled communication.

RITA CEBUC