

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bîlașcu no. 24 ♦ Phone:405352

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

HANS-KLAUS KEUL, Philosophie des Rechts.....	3
VASILE MUSCĂ, Democrația sofistului și democrația filosofului sau democrația între cantitate și calitate (I) ♦ The Sophist's Democracy and the Philosopher's Democracy or Quantity and Quality Democracy	21
DEMETER ATTILA, Görög filozófia, görög valláskritika ♦ Greek Philosophy. Greek Criticism of Religion.....	35
ION COPOERU, Considération sur le statut ontologico-phénoménologique du noématique	43
VIRGIL CIOMOȘ, Transcendentalism și intersubiectivitate ♦ Transcendentalisme et intersubjectivité	55
GÁL LÁSZLÓ, Statutul ontic al operatorilor logici binari ♦ The Ontological Status of Logic Operators	65
UNGVÁRI Z. IMRE, Pluralizmus és identitás ♦ Pluralism and Identity. Political Pluralism and the Diversity of Life Strategies.....	77
ȘTEFAN MINICĂ, Teoria semantică a adevărului - direcții de interpretare ♦ The Semantic Theory of Truth	95

GEWIDMET MEINEN STUDENTEN AUS CLUJ

KANTS PHILOSOPHIE DES RECHTS

HANS-KLAUS KEUL(TÜBINGEN)

1. *Das Anliegen der Rechtslehre*

"Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck... von selbst zufallen"¹ - die "Wohltat des ewigen Friedens" der weltbürgerlichen Gesellschaft nämlich, um die Kants philosophischer Entwurf von 1795 kreist. Als Frucht der "großen Künstlerin Natur" entspringt er der entfesselten Zwietracht des Naturzustandes, der die Menschen mühselig zwar und wider Willen zur kollektiven Eintracht einer kulturellen Einheit zwingt. Denn weise durch und durch ist Kants Natur, listig und mächtig zumal und nötigt diesem liberalen Geschichtskonstrukt in weltbürgerlicher Absicht, das deren geheime Zwecke entbergen und deren "verborgenen Plan"² erraten will, kein geringes Raffinement ab, wenn es mit der Natur, durch sie hindurch, über sie hinaus und schließlich gegen sie auf die kulturelle Bestimmung des Menschen dringt.

Unerbittlich nämlich und mit "viel Ungemächlichkeit" weist der natürliche "Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit" den universalgeschichtlichen Weg. Im Spiel der Trubkontraherenten, dem Drang nach Vergesellschaftung und dem Hang zur Vereinzelung, arbeitet der "Mechanism selbstsüchtiger Neigungen" - Freuds Kampf der Triebgiganten durchaus ähnlich - sich an sich selber ab und es ist gerade jener trübe partikulare Eifer, der von der Trinität der Leidenschaften, von Ehrsucht, Ruhmsucht und Habsucht stets neu entfacht, den Menschen nötigt, seinen Privatsinn und Privatwillen zugunsten des Gemeinnsinns und des Allgemeinwillens zu brechen, um ihn, "obzwar ungerne einer Disziplin (des bürgerlichen Zwangs) zu unterwerfen"³. Die ungesellige und natürliche, die "wilde Freiheit", die einst vielleicht ein, wenn auch höchst zweifelhaftes individuelles Glück verhieß, sie weicht im Verlauf der Zeit der "pathologisch - abgedrungenen Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft"; die am Ende schließlich doch mit der kulturellen Pazifizierung einer rechtlich garantierten Freiheit das "moralische Ganze" eines bürgerlichen Zustandes in Aussicht stellt, dessen Einheit in dem kollektiv vereinten Willen aller begründet ist.

Denn "die Natur hat gewollt" - das weiß der dritte Satz der *Ideen* zu berichten -, "daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines

¹ Kant, *Zum ewigen Frieden*, Werke, Bd VIII, S, 378; Kant wird nach der Akademie Textausgabe, Berlin zitiert

² Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. VIII, 8. Satz, S. 27.

³ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, S. 329.

tierischen Daseins führt, gänzlich aus sich selbst herausbringe" und allein der "Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde", die er aus sich selbst, frei von Instinkt, durch seine eigene Vernunft sich selbst verschafft hat (Ideen..., 19). Daß nämlich der Mensch in Ruhe sein Dasein als Geschenk genießen könne, das reimt sich mit dem "Plane" der Natur ganz offensichtlich schlecht zusammen und gerade jene obersten Vermögen, mit dem sie den Menschen einmal ausstattete, Vernunft und Willensfreiheit, nimmt Kant als deutlichen Wink für ihren ganz anderen Zweck. Nicht "Wohlbefinden" für sich allein, sondern "vernünftige Selbstschätzung", das scheint die Naturabsicht in bezug auf das Menschengeschlecht zu sein und diese bewährt sich letztlich darin, daß wir alles, die "größte Geschicklichkeit, innere Vollkommenheit der Denkungsart und ... noch die Glückseligkeit" uns ganz und gar allein verdanken (Ideen..., 20). In diesem Imperativ: "sich aus sich selbst zu schaffen", genauer: in der Freiheit, sich selbst Zwecke zu setzen, in dem umfassenden Anspruch also, sich als "Selbstzweck" zu verstehen - darin spricht sich Kants *Bestimmung des Menschen* aus.

Ihren politischen Ausdruck findet sie in der Idee der Kosmopolis, des ewigen Friedens der weltbürgerlichen Gemeinschaft. Für diese hat Kant drei Bedingungen formuliert und zu "Definitivartikel" verdichtet, die später dann die Strukturmomente seines "öffentlichen Rechts" abgeben werden. Die Einbindung des Einzelnen in das moralische Ganze einer republikanischen Verfassung auf der Grundlage rechtlicher, und das heißt hier stets äußerer Freiheit und Gleichheit, entspricht die weitaus präkerere Aufgabe, die "Ungeselligkeit" auf höherer Ebene, die "brutale Freiheit" souveräner Staaten zu zähmen. Ihr dient die Idee der rechtlichen Verbindung einzelner Staaten zu einer genossenschaftlichen Föderation, die, "wird erst einmal eine Rechtsverletzung auf einem Platz der Erde an allen gefühlt" (Ew. Friede, 360), auch auf andere Staaten sich erstrecken wird und die *Idee einer universalen Weltbürgergemeinschaft* plausibel werden läßt. Auf diese Idee des ewigen Friedens zielt das Freiheitskonzept äußerer Selbstbestimmung am Ende ab, und jene gilt denn auch für Kant als das "höchste politische Gut"⁴ der Philosophie des Rechts.

2. Der Begriff des Rechts. Freiheit und Abhängigkeit.

Die Legitimation des Politischen das ist ihr eigentliches Anliegen, und es verlangt vor allem die Bedingungen der Möglichkeit einer vernünftigen und gerechten Gesellschaft plausibel auszuloten. So nämlich, wie die "Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität" Kants *Metaphysik der Sitten* überhaupt bewegt⁵, will auch deren erster Teil, die *Rechtslehre*, jenen unparteilichen Rechtssandpunkt unabhängig von allen Erfahrungsdaten als Vernunftprinzip a priori namhaft machen, die reinen Rechtsprinzipien also, die jeder politischen Verfassung einer Gesellschaft zur Richtschnur dienen. Die "Legitimation von Prinzipien der politischen Gerechtigkeit" - das bildet also, nach einem Wort von O. Höffe, die vornehmste Aufgabe von Kants Rechtsphilosophie⁶

⁴ Kant, *Metaphysik der Sitten*, Bd. V, S. 355.

⁵ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, S. 392.

⁶ O. Höffe, Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit, in *Ethik und Politik*, Fr/M 1979.

und das Grundproblem der politischen Welt zugleich. Gelöst wäre sie erst dann, wenn sie jenen unverbrüchlichen Gesichtspunkt des Vernunftrechts angibt und begründet, von dem aus eine jede politische Ordnung als gerechte oder ungerechte sich qualifizieren ließe.

Natürlich teilt auch Kants Kritik der juristischen Vernunft das Koordinatengerüst, das dessen praktische Philosophie insgesamt kennzeichnet: mit der Freiheit und dem Gesetz, dem objektiv praktischen Prinzip, als seinen Polen, und der Verbindlichkeit als jenem Zwischenglied, das auf der Übereinstimmung der einen mit der anderen dringt und damit über den angemessenen Gebrauch oder Mißbrauch der Freiheit entscheidet. Doch wie der Bereich des Rechts - und das ist Kants grundlegende Einsicht -, die Sphäre der Äußerlichkeit schlechthin bildet, so verwandeln sich auch die Grundbegriffe der praktischen Philosophie, werden sie einmal in dieses Medium transponiert: zu der äußeren Freiheit oder der Willkürfreiheit nämlich, mit ihrem Belieben zu tun oder zu lassen; zu dem bloß äußeren Gesetz und der äußeren Gesetzgebung, die sich nicht auf die Maximen der Willkür und den Binnenraum der Gesinnungen erstreckt, sondern nur den Handlungen als deren Äußerungen gilt; und zu jener Verbindlichkeit schließlich, die schon Kants frühere Vorlesungen als "äußere Nötigung" vorstellen und hier die Form der Übereinstimmung von Handlung und Gesetz meint. Gesetzmäßigkeit, *Legalität* lautet demnach der Grundzug des kantschen Rechts, und diese fordert von uns nicht etwa, daß wir unsere Handlungen um der Gesetze und der Pflichten willen vollbringen, sondern begnügt sich damit, daß sie ihren gemäß sein sollen. Mit anderen Worten: An dem Binnenraum der Gesinnungen findet die Wirksamkeit der Rechtsgesetze, aber auch die Sphäre der Öffentlichkeit ihre Grenze.

Mit dem modernen Begriff der Legalität hat der kantsche allerdings wenig gemein. Als einen, u. zw. *den* "rationalen Typus" legitimer Herrschaft hat M. Weber die legale einmal vorgestellt. Der Kontext, in dem er sie diskutiert, bildet die "Soziologie der Herrschaft" und ihr Augenmerk gilt dem Motiv der "Fügsamkeit", durch das ein Herrschaftsbefehl bei den ihm Unterworfenen Gehorsam findet, dem also, was Weber "Legitimitätsglaube" nennt, durch den er Herrschaft prinzipiell von bloßer Macht unterscheidet⁷. Anders als bei sonstigen Herrschaftsformen, stützt sich die Legimität legaler Herrschaft auf gesatzte Regeln, und es ist der Glaube an die unpersönliche Ordnung, an die Bindung der Herrschaft an geltendes, gesatztes positives Recht, dem die entsprechende Fügsamkeit letztlich sich verdankt. - Schon in den Eingangspassagen zu seiner Rechtslehre umreißt Kant ein anderes Konzept von "Legalität", und es sind zummindest zwei Aspekte, mit denen er Webers Auffassung distanziert. Zum einen nämlich läßt sich das, was rechtens ist, mit dem, was Recht zu sein beansprucht, auf keinen Nenner zwingen, bezieht sich doch das erstere auf das, "was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen", das zweite aber auf das allgemeine Kriterium, anhand dessen man überhaupt "Recht sowohl als Unrecht... erkennen" kann (MdS, 229). So wären denn die empirischen Prinzipien des positiven Rechts für die Frage nach der Gesetzmäßigkeit kein Letztes mehr und alle Legalität der äußeren Gesetzgebung ist notwendig auf das Vernunftprinzip a priori des Rechts verwiesen,

⁷ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5., rev Auflage, Tübingen 1976, S. 122.

das jenem allemal zugrunde liegt. Zum anderen aber überspringt Webers Soziologie der Herrschaft mit ihrer Insistenz auf das Doppel von Befehl und Gehorsam von Anfang an die eigentümliche rationale Dimension des kantischen Rechtsbegriffs, der sich zwischen der individuellen Freiheit und der Frage nach der Bindung ans Gesetz entspinnt und sich keineswegs auf einen bloßen Legitimitätsglauben restringieren läßt.

Da nämlich, wo die Willkür des einen auf die des anderen stößt, in der heiklen Sphäre eines prinzipiell möglichen Konflikts, da hat das Vernunftrecht seinen eigentümlichen Ort. Denn der einseitige Wille bringt es hinsichtlich des anderen allenfalls zu einem Oktroy, der der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch tut; für sich alleine vermag er jedenfalls keine vernünftige Verbindlichkeit zu stiften. Daß deren Grund allein in dem *äußeren Verhältnis der Wechselseitigkeit der Subjekte* liegt, in dem praktischen Verhältnis einer Person zu einer anderen, daß die äußere, Freiheit der Kontrahenten nur *in* diesem Verhältnis und *als* Verhältnis übereinstimmt, das ist Kants durchgängige Einsicht, von seinen frühesten Schriften bis hin zur *Metaphysik der Sitten*. Aus der Materie der Willkür, aus der Mannigfaltigkeit heterogener Zwecke, die sich ein jeder nach seinem Belieben setzt, läßt sich das gesuchte Rechtsprinzip wechselseitiger Übereinstimmung allerdings nicht vindizieren, taugen doch empirische Bestimmungsgründe niemals zu einer allgemeinen Gesetzgebung. Soll die objektive Regel des freien Verhaltens allgemein, beständig und notwendig gelten, dann kommt es einmal mehr auf die Form der Willensbestimmung an und diese entspringt allein der reinen praktischen Vernunft. "Intellektual" also, aber doch "externo", ist der Charakter des gesuchten Rechtsprinzips, denn dieses zielt auf den Einklang der freien Willkür mit der der anderen; auf die "Form des Verhältnisses der beiderseitigen Willkür" also, die schließlich das gesuchte Kriterium der allgemeinen Rechtsvernunft abgibt, das die beiden Momente, das der wechselseitigen äußeren Freiheit und des gemeinsamen Gesetzes zusammennimmt: zu dem "Inbegriff der Bedingungen, unter der die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (MdS, 230).

Damit ist Kants *Begriff des Rechts* umrissen und mit ihm zugleich jener allgemeingültige Maßstab angegeben, nach dem der Gebrauch oder Mißbrauch der äußeren Freiheit sich beurteilen lassen. Den Schlüssel zu seinem Verständnis bildet gerade die so oft vermißte "Reziprozität der Verbindlichkeit" (MdS, 256); die Form des Verhältnisses der wechselseitigen Willkür, die nach zwei Momenten sich entfalten läßt, und die noch die Sinnbestimmung des Rechts selbst liefert. Zum einen geht der Rechtsbegriff "gänzlich aus dem Begriff der Freiheit im äußeren Verhältnisse der Menschen zueinander hervor"⁸ und die Gestalt der Reziprozität nimmt die Form der Intersubjektivität der äußeren Freiheit an, die wechselseitig jedem einzelnen den größtmöglichen Spielraum seines Verhaltens gewährt. "Recht" wäre demnach "eine jede Handlung..., die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann" (MdS, 230). Das zweite Moment geht auf den

⁸ Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Bd. VIII, S. 289.

Charakter der Verbindlichkeit, auf die "necessitatio moralis externa", die letztlich der freien Willkür des anderen entspringt. Mit der "Befugnis zu zwingen" hat es Kant verbunden, mit der möglichen Einschränkung jener Willkür, die den Spielraum der äußeren Freiheit anderer lädiert, so daß ein jeder gleichermaßen in seinem Gehege, u. dh. "innerhalb der Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe" (Gemspr. 293). Die Struktur der Reziprozität bezieht sich damit auf die äußere Gleichheit der Interaktionspartner, weshalb auch als "unrecht" jene Handlung gilt, die dieses Gleichheitsgebot verletzt; wenn also die Willkür des einen den anderen an dem rechtmäßigen Gebrauch seiner Freiheit hindert und so mit der "Freiheit von jedermann" nicht in Einklang gebracht werden kann. *Allgemeine Freiheit und durchgängige Gleichheit* - das sind denn auch die beiden Strukturmomente der kantischen Reziprozität und mit ihnen zieht in den Begriff des Rechts jene Spannung ein, durch die er zwischen "jedermanns Freiheit" und dem "wechselseitigen Zwang" oszilliert. So jedoch, daß die Freiheit allemal den Grund der Zwangsbefugnis abgibt.

"Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist" - lautet schließlich Kants allgemeine Bestimmung; die den Maßstab äußeren Gebrauch der Freiheit abgibt (Gemspr. 289f). Später, und in der Form leicht variiert, wird sie als das "Prinzip alles äußeren Rechts" erklärt und erst mit ihr läßt sich die Eigentümlichkeit des "Jus" im Korpus von Kants praktischer Philosophie benennen. Statt auf die Moralität der Gesinnungen, bezieht es sich auf die Legalität der Handlungen, und wenn diese nach wie vor den Bedingungen von deren Übereinstimmung mit dem Gesetz gilt, so meint sie nun keineswegs das positive oder das gesetzte Recht, sondern zielt allein auf den unparteilichen Gesichtspunkt des Vernunftprinzips. An den einzelnen adressiert, formuliert es das Freiheitsprinzip der äußeren Selbstbestimmung: "Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann" - lautet am Ende Kants Postulat des Rechts, das zudem "gar keines Beweises weiter fähig ist" (MdS, 231).

3. Das Prinzip juridischer Unparteilichkeit

Für Kants Hauptanliegen aber, für die Legitimation des Politischen, reicht der abstrakte Rechtsbegriff noch nicht hin. Gewiß wird eine jede politische Ordnung, die auf Gerechtigkeit Anspruch erhebt, ihm genügen müssen, doch deckt er sich weder mit dem obersten Prinzip der Unparteilichkeit, noch gehen jene Prinzipien a priori, die die *Rechtsstaatlichkeit* begründen, im ihm auf. Dafür hat das neuzeitliche Naturrecht ein Argumentationsgerüst bereitgestellt, dem Kant bei aller Modifikation im wesentlichen folgt. Ein vorstaatlicher Zustand, der Naturzustand, wird so konstruiert, daß die Individuen, gerade wenn sie dessen Prinzip konsequent folgen, ihre eigenen Zwecke gefährden und aus ihrer Not heraus zur Einsicht in die gesetzmäßige Einschränkung ihrer natürlichen Freiheit genötigt werden zur allgemeinen Akzeptanz eines Rechtszustandes mit seiner legitimen Macht - bildet doch nicht Herrschaftsfreiheit als solche, sondern die *Legitimität gerechter Herrschaft*, das Verhältnis von Freiheit und Zwang also, das sinnvolle Ziel aller philosophischen wie politischen Bemühungen. Aus den beiden Formen

des gesellschaftlichen Zusammenlebens ist auch die "Elementarlehre" von Kants Rechtsphilosophie komponiert, die sie allerdings unter den Kategorien des natürlichen und des bürgerlichen Rechts, des "Privatrechts" und des "öffentlichen Rechts" diskutiert und damit der liberalistischen Fiktion eines weltgeschichtlichen Zustandes isolierter Einzelner von Anfang an entgeht - denn im Naturzustand kann es "gar wohl Gesellschaft geben..., aber nur keine bürgerliche" (MdS, 242, 306), eben eine durch öffentliche Gesetze geregelte und bestimmte.

Naturrecht - das ist zunächst einmal der zwischen Krieg und Frieden anhängende Prozeß, der die allgemeinen Bedingungen einer friedlichen Konfliktlösung zwischen streitenden Parteien auslotet, nachdem die Mittel direkter Gewaltanwendung grundsätzlich versagten, eine Prämisse übrigens, die Kant mit Hobbes durchaus teil. Den Ausgang bildet der "juridische Naturzustand", dessen Bestimmungen dem 13. Kapitel des *Leviathan* entlehnt sind⁹. Als Zustand des Krieges "von jedermann gegen jedermann" wird er charakterisiert, zwar nicht der "wirklichen Feindseligkeit", wohl aber der permanenten Androhung von Gewalt. So wäre denn der Naturzustand das Reich der natürlichen, äußeren, doch gesetzlosen Freiheit, die Sphäre der Antagonismen der Willkür und des Beliebens, in der Konflikte ebenso unvermeidlich, wie ihre friedlichen Lösungen unmöglich sind, - "und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung der anderen nicht abzuhängen" (MdS, 307). Wenn er auch kein Zustand der "Ungerechtigkeit" ist, so wird er doch als der der "Rechtslosigkeit" bestimmt, genauer, da die Geltung natürlicher Rechte hier nicht etwa suspendiert, sondern deren Einlösung nicht garantiert wird, der "Gesetzlosigkeit", in dem mangels eines kompetenten Richters ein jeder auf eigene Faust und durch Gewalt sein Recht zu behaupten sucht. Aus diesem Zustand unerschwerlicher Gewaltsamkeit und anhaltender Unsicherheit entspringt nach Kant das Friedenspostulat des öffentlichen Rechts, zu dem ein jeder auch gezwungen werden darf: "mann müsse aus dem Naturzustand, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, hinausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwang zu unterwerfen, also... in einen bürgerlichen Zustand treten" (Md, 312).

Dafür schlug Hobbes bekanntlich jene gegenseitige Vereinbarung "eines jeden mit jedem" vor, die die Naturrechtsdiskussionen unter dem Titel des "Unterwerfungsvertrags" verhandelt (*Leviathan*, Kap. 17). Von ihrem allesbeherrschenden natürlichen Interesse an Selbsterhaltung getrieben, das einen jeden, auch den Stärksten, in seiner Sicherheit bedroht, kommen die kleinen Bestien darin überein, ihre jeweilige "Macht und Stärke" der größeren des *Leviathans* zu übereigenen. Um ihres Überlebens, um des Friedens willen und der Verteidigung nach außen, verzichtet ein jeder freiwillig "auf sein Recht auf alles" (*Leviathan*, 100) und verpflichtet sich ineins damit zum unbedingten Gehorsam gegenüber der absoluten Macht. Diese aber, Quelle allen Rechts (*voluntas, non veritas facit legem*) und höchste Instanz der vollstreckenden Gewalt zugleich, garantiert mit der gesamten Stärke die ersehnte Sicherheit, indem sie die Aggressionsneigung eines jeden im Zaume hält. Kurz: Der Naturzustand mit seiner

⁹ Hobbes, *Leviathan*, übers, v. W. Euchner, Fr/M, Berlin, Wien 1976.

individuellen Gewalt weicht der absoluten Gewalt des Staates und die Sorge um ihr Überleben, die "Furcht vor dem gewaltsamen Tode", ist das Vehikel, das die alten Wölfe zu neuen Schafen domestiziert und sie dazu antreibt, den Terror des latenten Bürgerkrieges gegen den manifesten Friedensterror des etatistischen Schreckens einzutauschen.

In Rousseau haben diese Bedingungen absolutistischer Pazifizierung ihren schärfsten Kritiker gefunden. Daß nämlich mit diesem Akt der Unterwerfung keineswegs eine legitime Herrschaft etabliert, sondern bloß das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft verewigt wird: daß der autoritative Zwang ohne Freiheit, mit der absoluten Herrschaft auf der einen, dem unbedingten Gehorsam auf der anderen Seite, bloß eine Art von Sklaverei sanktioniert - Kant wird später von "Despotism" sprechen -, eben das provoziert ihn zum *Contrat social*¹⁰. "Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Qualität als Mensch, auf die Menschenrechte, ja selbst auf seine Pflichten verzichten", heißt es im ersten Buch der großen Studie und eine Anmerkung des dritten bestimmt deutlich die neue Richtung "Eine leichte Erregung verleiht der Seele Spannkraft, und das, wodurch die Menschengattung wirklich gedeiht, ist nicht so sehr der Friede als die Freiheit" (Vom Gesvertr, 67, 148).

Es ist dieser Stachel des rousseauschen Freiheitsbegriffs, der auch Kants Rechtsphilosophie belebt. "Denn mit Freiheit begabten Wesen", heißt es im *Streit der Fakultäten*, genügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeiten, die ihm auch von Anderen (hier von der Regierung) zu Teil werden"... so daß die Untertanen "wie folgsame Schafe von einem gütigen und verständigen Herren geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten" nein, "auf das Prinzip" kommt bei Kant bekanntlich alles an, nach dem sich die "freien Wesen" den "Genuß der Lebensannehmlichkeiten"¹¹ selbst verschaffen. Die Weichen sind damit neu gestellt Zwischen der Gefährdung der Selbsterhaltung und der Friedenssicherung schiebt sich die ganz andere Frage nach der Freiheitswahrung und diese zielt auf das gemeinschaftliche Prinzip, das die "durchgängige Zusammenstimmung" eines jeden zum Ganzen des "gemeinen Wesens" möglich macht; nach dem "formalen Bestimmungsgrunde der Willkür" also, der den Zweck der Friedensstiftung in der staatsbürgerlichen Gemeinschaft an die vorgängige Bedingung der Freiheitsordnung bindet.

So gilt es denn - und damit sind wir im Zentrum moderner Legitimation von Herrschaft -, für die Wechselseitigkeit äußerer Freiheit jene Form der Assoziation zu finden, in der, frei nach Rousseau, die Gesellschaft mit ihrer gemeinsamen Kraft ein jedes Mitglied verteidigt und beschützt; in der zugleich aber ein jeder, mit allen anderen verbunden, nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt als zuvor. Zu dem "größten Problem", das der Menschengattung aufgegeben ist, haben Kants *Ideen* diese Aufgabe stilisiert, verlangt sie doch nichts weniger, als die Konzeption einer "vollkommenen bürgerlichen Verfassung", die "Errichtung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft", die in dem "durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder" dem einzelnen die größte Freiheit gewährt; zugleich

¹⁰ Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, übers. v. L. Schmidts, in J-J. Rousseau, Politische Schriften Bd. I, Paderborn, 1977.

¹¹ Kant, Der Streit der Fakultäten, Bd. VII, S. 87: dazu K. Vorländer, I. Kant, 1924.

aber und "aufs genaueste", deren Grenzen noch bestimmt (Ideen, 22f). Wie also läßt sich die Freiheit eines jeden mit dem allgemeinen Zwang vereinbaren, und zwar so, daß die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung jenes Zwangs wird? Ein jeder von uns unterstelle seine Person und seine Kraft unter die oberste Leitung des allgemeinen Willen und werde dadurch ein untrennbarer Teil des Ganzen - lautet bekanntlich Rousseau Formel des *Pacte sociale*, der die moderne Legitimation politischer Gesellschaft abgibt.

Auch Kant ist ihr gefolgt. Den *ursprünglichen Kontrakt*, auf dem allein eine rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann, versteht er als Koalition jedes besonderen und Partikularwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen. Vor allen anderen Verträgen durch die die Menschen sich zu irgendeinem Zweck verbinden, zeichnet sich dieser Grundvertrag dadurch aus, das er "an sich selbst Zweck" ist, und diesen prominenten Stellenwert verdankt er seiner wesentlichen Absicht: das "Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen" zu sichern (Gemspr. 297). An der Schwelle zwischen privatem und öffentlichem Recht gelegen, formuliert er jene allgemeinen Bedingungen, unter denen allein die ursprünglichen und angeborenen, zur Menschheit notwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte, diese universellen Ansprüche a priori eingelöst werden können. Vor, über und diesseits aller Errichtung des Staates, beanspruchen die Menschenrechte von Natur aus unbedingte Geltung. So wäre dieser selbst, als Rechtsstaat, keineswegs sich selbst genug; er ist kein Selbstzweck, sondern erhält durch jene vorstaatlichen und nicht weiter zurückführbaren Imperative, die die allgemeinen Bedingungen seiner Konstitution vorab schon definieren, seine eindeutige Zweckbestimmung. So jedoch, daß diese universalen Individualansprüche, um ihrer Einlösung willen, auf die Organisationsform der politischen Gerechtigkeit verweisen, unter deren Bedingung die Menschenrechte erst gedeihen. Auch und gerade im Politischen ist der Mensch von Natur aus künstlich, und auf diesem Grund unveräußerlicher Rechte entfaltet Kant die Idee des Rechtsstaates mit dem Gründungspakt der Vereinigung aller als dessen Dreh- und Umschlagsort.

In seiner späteren Diktion hat Kant die Menschenrechte "auf nur ein einziges" zurückgeführt: auf die angeborene Freiheit, die er als "Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür" versteht, sofern diese mit der Freiheit anderer gesetzlich vereinbar ist. Erst damit ist das Anliegen der *Rechtslehre* hinreichend präzisiert und mit ihm zugleich der Eigensinn des *ursprünglichen Kontrakts*. Wie jene nämlich sich als Philosophie der äußeren Freiheit begreift, so ist dieser Zweck an sich, weil er den höchsten Zweck des Menschen, sein Freiheitsrecht betrifft; und die Rechtsgemeinschaft, die er konstituiert, erhält den Charakter einer Freiheitsgemeinschaft, die zwischen der angeborenen und der bürgerlichen Freiheit die Spannung hält. Demnach ist der Grundkontrakt der Akt, "nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet, sofort wieder aufnehmen, und man kann nicht sagen:... der Mensch im Staate habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zweck aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden...." (MdS, 315f).

In der Schöpfung einer neuen Qualität der Freiheit, der rechtlichen oder gesetzlichen, besteht das erste Resultat von Kants Sozialkontrakt, mit der er zudem Art.4 der *Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 deutlich distanziert. Denn als staatsbürgerliche meint Freiheit im gemeinen Wesen nicht länger bloß "alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet", sondern die "Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können" (Ew. Friede, 350). Hand in Hand damit geht das zweite Resultat des Fundamentalvertrags, das dem ersten systematisch folgt, wenn es sich auf das Verhältnis des Ganzen zu den einzelnen Mitgliedern bezieht. Unter dem Stichwort der "äußeren Gleichheit" hat Kant es diskutiert, die als bürgerliche jene Verbindlichkeit meint, die ein jeder als "Untertan" gleichermaßen eingeht, indem er von dem gemeinsamen Gesetz verpflichtet wird.

Staatsbürgerliche Freiheit und rechtliche Gleichheit - gemeinsam bilden sie die allgemeinen Bedingungen der politisch verfaßten, der vernünftigen und gerechten Gesellschaft. Wie aber der Zweck des Stiftungsvertrags in der Wahrung und Einlösung der unveräußerlichen Menschenrechte liegt, so geht auch in der kantischen Form der Assoziation der individuelle Wille eines jeden mit dem kollektiven Willen aller eine eigentümliche Verbindung ein. Die angeborenen Rechte werden durch die vertraglich gestifteten rechtlich überformt, so daß der gemeinsame und einige Wille aller zum Garanten der individuellen Rechte wird. Kurz: nur indem sie gemeinsam den allgemeinen Willen wollen, können die einzelnen Individuen ihren partikularen auch erreichen.

Die Verknüpfung dieser beiden Prinzipien führt uns zur Ausgangsfrage zurück: zu der nach der Legitimation politischer Herrschaft, die um die Vereinbarung von Freiheit und Abhängigkeit, in Kants Worten, von "Gebietenden" und "Gehorsamenden" kreist. Zunächst einmal: "In dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft", genügt die Hobbsche voluntas, deren Befehl auch schon Gesetz zu sein vorgibt, offensichtlich nicht. Denn ein jeder verlangt "durch Vernunft überzeugt" zu werden, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerstreit gerate" (Gemspr. 305). Mit dem "Geist der Freiheit" aber läßt sich der geforderte gehorsam dann allein verbinden, wenn jener zwang, legitim ist, u. dh. wenn man ihn sich selbst auferlegt hat. Ein letztes mal sind wir auf Rousseau verwiesen, auf dessen Definition der "libert— morale", die den Schlüssel zum Verständnis legitimer Herrschaft abgibt. Sie begreift Freiheit als Gehorsam allein dem selbstgegebenen Gesetz gegenüber; eine Bestimmung, die auch Kant noch teilt, wenn er die Formel des "ursprünglichen Kontrakts" mit dem Grundsatz der staatsbürgerlichen Autonomie zusammennimmt: Vereinbaren lassen sich demzufolge Zwang und Freiheit, "weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt" (MdS, 316).

Fragen wir aber nach dem *Status* des Vertrags, so geht Kant, vielleicht auch durch die Schwierigkeiten von Rousseau "l—gislateur" belehrt, gerade hier eigene Wege. Als "Idee...", nach der die Rechtmässigkeit (des Staates, v. Verf.) allein gedacht werden kann" stellt seine Formel jenen Akt uns vor, und direkt spricht der *Ewige Friede* von der "Idee des ursprünglichen Vertrags...", auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muß..." (MdS, 315; Ew. Friede, 350). Für Kant jedenfalls ist er kein Datum, das irgendwann einmal am Anfang der bürgerlichen Gesellschaft stand; er ist nicht der Geschichtsgrund,

sondern der Vernunftgrund der bürgerlichen Verfassung. Der Quelle der reinen praktischen Vernunft entsprungen - darin mündet die Kritik der jurudischen Vernunft -, ist der Grundvertrag kein Faktum, das uns in der Erfahrung gegeben ist, sondern die Idee a priori vom einer vollkommenen rechtlichen Verfassung, die uns zur Verwirklichung auf geben ist, und die zugleich den Gesetzgeber verbindet, die Einrichtungen des Staates ihr gemäß zu gestalten. So erhält der Stiftungsvertrag den Stellenwert eines *Rechtprinzips* im strengen Sinne, das zwischen dem allgemeinen Willen und dem Willen eines jeden die Brücke schlägt, damit aber die Kautele des gemeinschaftsstiftenden Bandes der Vernunft formuliert, das den einen mit dem anderen zwar nicht zwanglos, aber doch in Freiheit eint, und deren "durchgängige Zusammenstimmung" möglich macht.

Im *Streit der Fakultäten* zieht Kant die Konsequenz. "Die Idee einer mit den natürlichen Rechten zusammenstimmenden Konstitution daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (respublica noumenon), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt allen Krieg" (Str. d. Fak., 90f). Schon früher, in der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant die Ideen als Vernunftbegriffe mit dem Hinweis auf die "platonische Republik" eingeführt: "Eine Verfassung von der *grössten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, daß *jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann*, (nicht von der größten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen;) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung"¹².

Stoßen wir uns hierbei nicht an der Gleichsetzung von "Idee" und "Ideal"; sie entstammt dem platonischen Sprachgebrauch, den Kant später genau genug aufklärt. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist die Intention, die er mit der Vertragsidee verfolgt. Das Rechtsprinzip erhält durch sie den Charakter des *obersten Prinzips der Unparteilichkeit*, das den Maßstab zur Beurteilung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einer politischen Verfassung abgibt; des *Prinzips politischer Gerechtigkeit* also, das lange vor dem kommunikationstheoretischen Postulat der Überreinstimmung von Beteiligten und Betroffenen, auf die *Identität der Herrschenden und Beherrschten* dringt: u-zw. als "ewige Norm", an der die Legitimität einer jeden politischen Herrschaft sich bemisst¹³. Zugleich fungiert es als *Prinzip der äußeren Willensbestimmung* das die äußere Gesetzgebung an den Grundsatz der friedlichen Lösung von Handlungskonflikten bindet, ohne dabei das Freiheitsrecht der Kontrahenten zu verletzen.

¹² Kant, Kritik der reinen Vernunft, Bd. III, B. 373.

¹³ O Höffe, Immanuel Kant, S. 229, München, 1983.

4. Kants Idee der Republik.

a. Auf die Idee des Ursprungsvertrags geht die der Republik zurück, mit dem Grundprinzip politischer Gerechtigkeit als ihrem Angelpunkt, von dem aus noch ihre Momente formal sich strukturieren lassen. Anders als Rousseau, insistiert Kant auf die volle Teilung der Staatsgewalten, die er als den "allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person" vorstellt und später als "Verhältnisse des vereinigten a priori aus Vernunft abstammenden Volkswillen" bestimmt (MdS, 313, 338). *Beigeordnet* sind sie, weil sie sich zur "Vollständigkeit der Staatsverfassung ergänzen; *untergeordnet* aber, da deren je eigene Prinzipien der Struktur eines praktischen Syllogismus genügen. Mit dem Gesetz des Willens als dem Obersatz, dem "Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz" als dem Untersatz und schließlich dem Schlußsatz, dessen Rechtsspruch das enthält, "was im vorkommenden Falle rechtens ist" (MdS, 316). Was aber die ersten beiden Momente anbetrifft, so fügen sie sich recht genau jener Unterscheidung, die dem Aufbau der kantschen Ethik zugrundeliegt. Ich meine die Distinktion von *Dijudikation* und *Exekution*, wobei die erste diesmal freilich die Bedingungen juridischer Verbindlichkeit auslotet, mit jenen Maßstab, dank dessen ein jedes Gesetz sich als gerecht oder ungerecht qualifizieren läßt, die andere aber die äußere "Triebfeder" zur Handlung abgibt, die dem Gesetz praktische Wirksamkeit verleiht. "Zu aller Gesetzgebung" nämlich, heißt es in der *Einleitung zur Metaphysik der Sitten*, ("sie mag nun innere oder äußere Handlungen, und diese entweder *a priori* durch bloße Vernunft oder durch die Willkür eines anderen vorschreiben) gehören zwei Stücke: erstlich ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, *objektiv* als notwendig vorstellt, d.i. welches die Handlung zur Pflicht macht, zweitens eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkür zu dieser Handlung *subjektiv* mit der Vorstellung dieses Gesetzes verknüpft..." (MdS, 218).

- Die erste der Gewalten ist die *gesetzgebende*. Da von ihr alles Recht ausgehen soll und sie zugleich durch ihr Gesetz numandem Unrecht tun kann und darf, kommt sie allein dem vereinigten Willen des Volkes zu. Allgemeinheit im strengen Sinne, dem Gegenstand und dem Aktor nach, das gehört zur Signatur des Gesetzes überhaupt, "welches für alle das, was ihnen rechtlich erlaubt sein soll, bestimmt"; und weil sich dann, "wenn jemand etwas gegen einen andere verfügt" ein Unrecht jederzeit einschleichen kann, "nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt", so kann es nur, sollen keine Ansprüche vorab verletzt werden, der "Aktus des öffentlichen Willens" selber sein, "von dem alles Recht ausgeht" (Gemspr. 294, MdS, 313). Gesetz im eigentlichen Sinne des Wortes kann demnach nur der adäquate Ausdruck des Gesamtwillens sein, in dem sich die Allgemeinheit des Willens mit der des Gegenstandes verbindet, so daß Kant denn auch zusammenfassen kann: "Also kann nur der übereinstimmende und allgemeine Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein (MdS, 313f¹⁴). Demnach wäre allein die Gesetzgebung gerecht, in der das Volk über sich selbst, in Rousseau Worten, das ganze Volk entscheidet, so daß, nach "Freiheitsgesetzen betrachtet", ihm allein die volle Souveranität in der Republik

¹⁴.s.auch Reflexion Nr.7529; "Ein jeder mu' eben dasselbe über alle beschliessen, was alle über ihn, d.i. es ist ein Gesetz".

zukommt, die in den zu Staatsbürgern "vereinigten Gliedern einer solche Gesellschaft (societas civilis) besteht", die gleichermaßen an der Gesetzgebung beteiligt sind.

Indes: Zwar befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt beim ganzen Volk, doch findet sie im Akt der Gesetzgebung keinesfalls ihren unmittelbaren Niederschlag. Im deutlichen Gegenzug zu Rousseau, ist für Kant "alle wahre Republik... ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelt ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen" (MdS, 341). Zwischen Repräsentanten und Repräsentierten schiebt sich also jene heikle Kluft, die die unterschiedlichsten Variete einer unmittelbaren Demokratie zu überbrücken suchten. Auch Kant ist für die Gefahr der Verselbständigung des Deputiertenwillens keineswegs blind. Im Gegenteil, gerade sie gab Anlass zu der Idee der juristischen Willenbildung. Dieser authentischen Leistung Kants, die das Prinzip der Repräsentation mit dem Allgemeinwillen verknüpft, - u. zw. so, daß der Wille aller, dieser "Urquell alles Rechts" durch jene nicht nur nicht verdorben wird, sondern kraft ihrer allererst seine praktische Realität erhält. Von der gegenwärtig diskutierten Alternative, die zwischen dem quasi-realistischen fraktionellen Zwang der Delegierten, dieser modernen Gestalt juristischer Heteronomie, und der grundgesetzlich garantierten Berufung aufs Gewissen als einer letztverbindlichen Instanz, unerquicklich schwankt und dabei Juridisches mit Ethischem vermenget, weiß sich Kants Idee allerdings gleich weit entfernt. Denn sein kategorischer Rechtsimperativ bindet die Delegierten unhintergebar im Akt ihrer Gesetzgebung an die Konstitutionsbedingungen der Republik, an die Idee des ursprünglichen Vertrags, mit ihrem Gebot konsequenter und konsensueller Verallgemeinerung. Er verpflichtet den Gesetzgeber seine Gesetz so zu fassen, *als ob* sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes entsprungen wären. *Ungerecht* sind demnach all jene Gesetze, zu denen "ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte"; *gerecht* aber jene, bei denen es "auch nur möglich (ist), daß ein Volk dazu zustimme" (Gemspr. 297), - so daß sie als anerkannte mit dem Anspruch auf allgemeine Befolgung gelte können. Kurz, in zweifacher Hinsicht, als "unfehlbares Richtmaß" der Gesetzgebung und als "Probierstein der Rechtmässigkeit" Gesetze, liefert Kants *Kategorischer Rechtsimperativ* den gesuchten Maßstab einer jeden juristischen Selbstgesetzgebung, der überigens an seiner Aktualität nichts eingebüsst hat¹⁵.

- Die zweite der Gewalten ist die *regierende*, die, grundsätzlich an das Gesetz gebunden, es ausübt und vollzieht. Zwischen dem Volk als Souverän und ihm als Untertan gelegen, vermittelt sie das "Oberhaupt", die Gemeinschaft der Staatsbürger, die das Gesetz erläßt, mit der einzelnen Menge, die ihm unterworfen ist, - und dieser doppelte Bezug situiert die Regierung im Gefüge des gemeinen Wesen, der sie, soll sie in ihrer Fassung nicht entgleisen und ihre Macht mißbrauchen, von zwei Seiten zugleich begrenzt. Der obersten Gewalt ist die Regierung zunächst einmal *untergeordnet*, der "Regent des Staates" steht "unter dem Gesetz" und wird "durch dasselbe von einem anderen, dem Souverän verpflichtet" (MdS, 317). Usurpiert die Regierung gleichwohl die gesetzgebende

¹⁵.E.W. Böckenförde, Staat, Verfassung, Demokratie, Fr/M 1991.

Gewalt, dann allerdings ist "das Volk durch seine Repräsentaten (im Parlament)" zwar nicht zum aktiven, wohl aber zum "negativen Widerstand", zur Weigerung, aufgerufen, der ausübenden Gewalt "in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nötig zu haben vorgibt, nicht... zu willfahren" (Ew. Friede, 352, MdS, 322). Ja, in der Unterordnung der vollziehenden unter die gesetzgebende Gewalt liegt für Kant überhaupt das *Wesen der Republik*, die er, eigenartig genug, auch von der Staatsform der Demokratie noch abgrenzt. "Der Republikanism" gilt ihm daher als das "Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt... von der gesetzgebenden", und dessen Güte entscheidet sich letztlich darin, "wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht", so daß hier nur das Gesetz selgherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt" (Ew. Friede, 352, MdS, 340f).

Beigeordnet aber ist die vollziehende der gesetzgebende Gewalt im bezug zum Volk als Untertan. Zum einen nämlich übersetzt sie deren Gesetze in Dekrete und Erlasse, die nicht aufs Allgemeine, sondern auf den besonderen Fall abzielen, in eine Summe von Verordnungen, in deren Bereich ein jeder das Seinige besorgen kann. Zum anderen aber ist die Regierung das Vehikel, den Gesetzen Geltung zu verschaffen und für deren Erhaltung mit Machtmittel zu sorgen, und stellt damit jene "äußere Triebfeder" der Handlungen bereit, die Recht mit Zwang verbindet. Ist nämlich das öffentliche Gesetz gerecht, erläutert einmal der *Gemeinspruch*, so ist damit auch "die Befugnis zu zwingen... verbunden, d.i. die Macht im Staate, die dem Gesetz Effekt gibt, ist auch unwiderstehlich..., und es existiert kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt..." (Gemspr., 299).

Die Grenzen dieser staatlichen Macht hat Kant gleichwohl klar markiert, wenn er von diesem Bezugspunkt aus der *despotischen* die *patriotische* Regierungsart entgegensetzt Despotisch wäre demnach eine "väterliche" Regierung, die die Bürger als Kinder statt als selbständige Personen behandelt; patriotisch aber die "vaterländische Regierung,... da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als teures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält" (MdS, 317, Gemspr. 291). Dies ist wohl eine der tiefsten Passagen von Kants rechtsphilosophischen Schriften, die die Idee der Republik am Ende mit jenem Patriotismus, dem Verfassungspatriotismus der Freiheits- und Gleichheitsrechte verknüpft, der sich von der dumpfen Gefühligkeit und dem trüben Auserwähltheitsdünkel des späteren Nationalismus weit entfernt weiß.

- Fügen wir dem noch die dritte Gewalt hinzu, die der "öffentlichen Gerichtsbarkeit", durch die das Volk in Gestalt frei gewählter Repräsentanten sich selbst, nach Kriterien austeilender Gerechtigkeit, richtet, - der eigentliche Differenzpunkt zwischen dem natürlichen und bürgerlichen Zustand -, so erhalten wir jene triadische Einheit der Gewalten, "die allen Arten der bürgerlichen Konstitution ursprünglich zum Grunde liegt". In ihr besteht die *Autonomie* des Staates, der sich selbst "nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält" (MdS, 317f, Ew. Friede, 350). Gemeinsam bilden sie die wohlgegliederte Ordnung eines Staates,

mit der Idee der politischen Gerechtigkeit als ihrem obersten Prinzip - die mit dem Wohl der Staatsbürger und deren Glückseligkeit allerdings nicht zu verwechseln ist; kann doch auch und gerade eine despotische Regierung dafür sorgen.

b. Gleichwohl: Auch eine noch so kunstmäßige Balancierung der Gewalten in ihrem Inneren reicht noch nicht hin, um die Autonomie der Republik auf Dauer zu gewähren wenn ihr Verhältnis nach außen hin feindselig bleibt. Denn das "Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung", daran erinnert schon der siebte Satz von Kants *Ideen*, erschöpft sich keineswegs in dem selbstgenügsamen Stiftungsakt des Volkes, sondern bleibt "von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden" (*Ideen*, 24). Nach außen tritt ein jeder Staat als "Macht schlechthin" anderen Staaten gegenüber auf und die verschiedenen Formen dieses Verhältnisses verhandelt Kant als *Völkerrecht*. Zunächst einmal, und darauf beziehen sich dessen ersten beiden Elemente, befinden sich auch und gerade die Staaten von Natur aus in einem nichtrechlichen Zustand, in dem das Recht des Stärkeren die Form ihres äußeren Verhältnisses bestimmt. Weil hier ein jeder Staat eifersüchtig sich bloß um seine "äußere" und "natürliche" Freiheit schert, verharret er in jener losen Ungebundenheit, die den "Antagonismus der Ungeselligkeit" im Zwischenstaatlichen perpetuiert; und weil ein jeder selbst in seiner Sache Richter sein will und keinen anderen über sich duldet, wird er verbissen das, was er für sein Recht hält, verteidigen und durchsetzen.

So nämlich, wie der Naturzustand einzig die Gewalt als das Vehikel zum Austrag von Konflikten kennt, so gerät auch das Verhältnis der Staaten zueinander zwar nicht immer zur "wirklichen Befehdung", in einem heißen, wohl aber zur wechselseitigen und fortwährenden Aggressionsbereitschaft in einem kalten Krieg, mit seiner "überspannten und niemals nachlassenden Zurüstung" und jener Not als Folge, die jeder Staat auch mitten in dieser Art von Frieden "innerlich fühlen muß" (*Ideen*, 24).

Das ist denn auch der Punkt, an dem das zweite Friedenspostulat der reinen praktischen Rechtsvernunft zum Tragen kommt. Diesmal freilich im Bereich des Völkerrechts, das einen jeden Staat zum allesentscheidenden Schritt vom Kriegs - zum Friedenszustand anhält, um mit den anderen in eine Art bürgerliche Vereinigung zu treten. Auf höherer Ebene und als das dritte Element des Völkerrechts, wiederholt Kant das Ausgangsargument des ursprünglichen Vertrags. Wie nämlich vorher ein jedes Individuum mit allen anderen übereinkam, seine Machtvollkommenheit aufzugeben und sich dem gemeinsamen Willen zu unterwerfen, so schließen auch die Staaten untereinander einen Vertrag zur Stiftung eines gemeinsamen Friedensbundes, der nicht bloß den "diesmaligen Krieg", sondern den Kriegszustand selbst beenden soll (Ew. Friede, 355, MdS, 344). Das Resultat dieser Assoziation der Völker ist gleichwohl bloß eine "der bürgerlichen ähnliche Verfassung", der gerade das entscheidende Moment eines "gemeinen Wesens" fehlt. Einem "Oberhaupt" werden sich die autonomen Staaten ebensowenig unterwerfen, wie einer souveränen Gewalt, die sie mit vereinter Macht zur Erhaltung der Gesetze zwingt. Dabei sind es keinesfalls bloß pragmatische, sondern prinzipielle Gründe, die Kant zu dieser allzugroßen Bescheidenheit veranlassen. Soll nämlich die Souveränität der Völker, der gemeinsame Wille aller Individuen, nicht in eine Kollision mit einem übergeordneten, u. dh. mit sich selbst geraten, dann verlangt die Assoziation der

Staaten nach einem anderen Modell als dem, das der Vereinigung aller zu einer Republik zugrundeliegt. Auch wird sich Kant von seiner tiefen Skepsis gegenüber dem etatistischen Monster einer Weltregierung mit Globalmacht leiten gelassen haben. Jedenfalls wird eine "über weite Landstriche" hinweg sich ausbreitende Exekutive ihren eigentlichen Zweck "die Beschützung eines jeden Gliedes" notwendig verfehlen und wie die Einheit "übergroßer Staaten" der "Freiheit noch gefährlicher" ist, als der Zwist der Kleinen, so stellt am Ende die anhaltende Expansionslust der Regierungen statt des erhofften Friedens nur das "weite Grab" der Menschenrechte in Aussicht: die "schrecklichste aller Despotien, die Universaldespotie (MdS, 350, Ew. Friede, 357).

Laut Kant jedenfalls stiftet der Vertrag zwischen den Staaten kein grösseres "gemeines Wesen", keinen neuen Völkerstaat; sein Leitfaden ist keine "positive" Idee einer Weltrepublik, und was "in thesi" richtig ist, das soll sich "in hypothesi" nicht halten lassen, weshalb sich der Kritiker denn auch mit deren "negativen Surrogat" begnügt¹⁶. Die einzig mögliche Art des gemeinen Willens und der Assoziation der Völker soll die des Bundes, des Völkerbundes eben sein, der "Bundesgenossenschaft" oder des "freien Föderalismus" der Staaten, auf den sich das vierte und letzte Element des Völkerrechts bezieht. Dessen Zweck wäre die rechtliche Wahrung der Autonomie eines jeden Assoziierten, der er innerhalb des Verbandes genüge tut, wenn er "gleichsam als Schiedsrichter" und entsprechen der allgemeinen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, ihre Streitigkeiten auf zivile Art zu schlichten sucht, ausserhalb aber einem jeden, auch dem kleinsten Staat Sicherheit vor Angreifern gewährt.

c. Gleichwohl: Noch aus solch skeptischer Bescheidenheit heraus entwirft Kant mit weitausholender politischer Phantasie die Grundstruktur der Rechtsgemeinschaft der durch das Prinzip der weltbürgerlichen Gerechtigkeit miteinander vereinten Völker, die ins Werk zu setzen sich erst das 20. Jahrhundert, mühsam genug, anschickte. Zunächst einmal bezieht er die Idee des Völkerbundes auf jene freie Vereinbarung benachbarter Staaten, und im ersten Entwurf antizipiert er "*ganz Europa* als einen einzigen föderierten Staat", einer Staatengemeinschaft genauer, die, anders als die Vereinigten Staaten nicht "unauflöslich" ist, mit einem Kongress als jener Zentralinstanz, die die Konflikte zwischen den Völkern schlichten soll. Vor allem aber: Wird die Idee der Föderalität konsequent verallgemeinert, und auf *alle* Staaten ausgedehnt, so entspringt daraus die *Vernunftidee des Weltbürgerrechts*, die auf die "friedliche", wenngleich noch nicht freundschaftliche, "durchgängige Gemeinschaft aller Völker auf Erden" zielt (mdS, 352).

Ein letztes Mal verweist uns die Rechtsphilosophie von Natur aus auf die Vernunft. Weil wir alle durch die Kugelgestalt der Erde in bestimmte Grenzen eingeschlossen sind, "ursprünglich aber niemand an einem Ort der Erde zu sein mehr Recht hat als der andere" (Ew. Friede, 358), läßt sich das Weltbürgerrecht als vernünftig - praktische Überformung jener primären terrestrischen Gemeinschaft begreifen, die, über die Assoziation aller Völker, die *Menschengattung* zu jener globalen Verfassung eint, die endlich auch den Weltfrieden gewährt. Mit dem

¹⁶ kritisch dazu: O. Höffe, *Völkerbund oder Weltrepublik*, in: Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, hrsg. v. O. Höffe, Berlin 1995, S. 109 ff.

Kategorischen Imperativ des Völkerrechts schließt die Rechtslehre von Kant. Er hält die Staaten in ihrem äußeren Verhältnis dazu an, so zu handeln, "als ob" der ewige Friede "sei" und verpflichtet sie auf jene Konstitution der weltbürgerlichen Gemeinschaft, "vielleicht den Republikanismus samt und sonders", um das "heillose Kriegführen", denen die "Staatsoberhäupter... nie satt werden können", zu beenden (MdS, 354, Ew. Friede, 343). Zugleich aber gibt uns die Idee des ewigen Friedens jenen unbestechlichen Maßstab an die Hand, der eine gerechte und unparteiliche Beurteilung der internationalen Konflikte erlaubt.

Mir der Vernunftidee des ewigen Friedens endet Kants Rechtsmoral. Sie bildet das "letzte Ziel des ganzen Völkerrechts", ja "den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (MdS, 350, 355). Und das "unwiderstehliche Veto" der praktisch - juridischen Vernunft: "Es soll kein Krieg sein", weder zwischen den Menschen noch zwischen den Staaten, entpuppt sich letztlich als das Kompositionsprinzip des öffentlichen Rechts insgesamt, das dessen drei Gestalten zu der in sich differenzierten Einheit der aufgestuften, aufeinander verweisenden, aber unterschiedlich strukturierten Synthesen des gemeinsamen Willens aller zusammennimmt; "so daß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip" fehlen läßt, das "Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben" wird und "endlich einstürzen muß"; mit der Konsequenz des verheerenden Rückfalls in den Naturzustand, "von dem befreit zu werden hier eben die Absicht war" (MdS, 354, 311, Ew. Friede, 349).

Auf die Menschheitsfrage von Krieg und Frieden liefert Kants Naturrecht seinen Beitrag, wenn es aus dem Reich der Not und der Zersplitterung den Weg ins Reich der äußeren Freiheit weist. Und die Kritik der juridischen Vernunft kommt zu ihrem großen Resultat., indem sie jene Bindungsmacht a priori aufdeckt, die uns alle zu einem rechtmäßigen Ganzen vorab schon eint; den Allgemeinwillen in seiner zweifachen Gestalt, des sozialen Bandes der staatsbürgerlichen Vereinigung und des Bandes der weltbürgerlichen Gesellschaft aller Staaten, zu denen uns das zweimalige "als ob" der Rechtsprinzipien verbindet; die Idee des vereinigten Willen des Volkes, der unparteiliche Standpunkt juridischer Selbstgesetzgebung und die Idee des ewigen Friedens, der Maßstab für die Konfliktlösung in der Konföderation der Staaten, in der freilich die Autonomie eines jeden einzelnen gewahrt werden soll. Kurz: Die freie Verbindung aller zur Einheit der Republik und das freie Band aller Republiken zur weltbürgerlichen Gemeinschaft, Verfassungspatriotismus und Kosmopolitismus also - gemeinsam bilden sie das ganze Reich der reinen, juridisch-praktischen Vernunft; der "respublica noumenon" eben, die aller bürgerlichen Vereinigung zugrunde liegt und eine moralisch verfahrenende Politik zur kontinuierlichen Annäherung im Rahmen eines prinzipiengeleiteten Reformismus verpflichtet.

DEMOCRAȚIA SOFISTULUI ȘI DEMOCRAȚIA FILOSOFULUI SAU DEMOCRAȚIA ÎNTRE CANTITATE ȘI CALITATE (I)

VASILE MUSCĂ

ABSTRACT. *The Sophist's Democracy and the Philosopher's Democracy or Quantity and Quality Democracy.* The study begins with some introductory philocopheial considerations about ancient democracy. Further, it comes to make a distinction between two opposite patterns, namely the quantitative democracy of the sophist and the qualitative democracy of the philosopher.

The former, best represented by the sophist, is characterized by disregard for truth and for the specialist, as the exceptional owner of truth in a certain field.

The latter, embodied by the opposite type, the philosopher, attempts to redeem truth and proper position of the specialist.

Democrația constituie floarea cea mai de preț a civilizației grecești, elementul cel mai durabil al moștenirii lăstate de aceasta, au afirmat și mai afirmă și astăzi entuziaștii dintotdeauna ai idealului democratic. Într-adevăr fără a fi nici pe departe ireproșabilă, democrația constituie cea mai bună formulă de organizare a vieții social-politice cunoscută până astăzi în istoria omenirii. Ca atare, democrația ivită în condițiile social-politice ale cetățitorilor grecești din secolele al VII-VI- lea î. H. și ajunsă la maturitatea dezvoltării sale la Atena în epoca lui Pericle, secolul al V-lea î. H., oferă lumii contemporane unul din elementele cele mai importante și mai prețioase ale moștenirii lăstate nouă de Grecia Antică.

Conținutul social-politic al acestei democrații a fost definit în modul cel mai succint de G. Glotz, reputat cercetător al istoriei cetății grecești, ca fiind "*exercitarea suveranității de către cetățeni liberi și egali sub egida legii*"¹

Floarea cea mai de preț, într-adevăr, dar una care s-a ofilit mult prea repede, înainte chiar de a fi apucat să se deschidă în întregime, s-a grăbit să riposteze o altă categorie a specialiștilor de tot felul în cercetarea antichității, în primul rând istorici de profesie. Desigur, dacă în scurtul ei itinerar istoric Grecia Antică nu a reușit să împingă până la perfecțiunea sa deplină formula democratică, această împrejurare nu este de natură să constituie un obstacol în calea eforturilor de a o perfecționa în continuare.

¹ G l o t z, G., *Cetatea greacă*, București, Editura Meridiane, 1992, p. 169.

Baza socială îngustă pe care se ridică democrația antică nu i-a permis, apreciază cercetătorii ei, o soluție istorică de o durată mai lungă. În cadrul creat de democrația ateniană, disputele și confruntările ce animă viața politică a cetății, din numărul de aproximativ 35.000 de cetățeni maturi cam o treime sunt angajați efectiv în îndeplinirea unor funcții politice; ceea ce, după calculele lui Aristotel, ar însemna aproximativ 10.000 de oameni (*Constituția Atenei -XXIV; 3*). Chiar și așa, faptul confirmă afirmația lui P. Vidal-Naquet că "*orice activitate omenească este pentru grecii de atunci o activitate politică*"². Într-un text din 1875, publicat însă postum, tânărul filolog clasic care era Nietzsche a sesizat și el contradicția ruinătoare a democrației ateniene. Este vorba de discrepanța dintre masa restrânsă a cetățenilor, oamenii liberi participanți la viața social-politică a cetății, și marea masă a sclavilor, deposedați de orice calitate politică, ce aruncă cea mai gravă dintre umbrele ce întunecă splendoarea cetății antice. După aprecierea lui Nietzsche, strict numeric vorbind, discrepanța în discuție este enormă. "*Cultura greacă - scrie aceasta - se sprijină pe o relație de dominare în care clasa redusă la număr stă în față cu de patru până la nouă mii de ori atâția sclavi. Cât privește mulțimea, Grecia a fost locuită de barbari. De altfel, cum i-am putea socoti umani pe antici! Contrastul dintre geniu și cel obligat să-și cerșească pâinea, cel pe jumătate animal care trage la jug și poartă povara. Grecii credeau în diferența dintre specii*"³

*

Unul din cei care a dat o contribuție devenită "*clasică*" pe tema "*cetății grecești*" este G. Glotz. În lucrarea închinată problemei cetății, el va observa într-un loc: "*Mândri că sunt cetățeni liberi, atenienii sunt poate și mai mândri că sunt egali. Egalitatea este pentru ei condiția libertății; fiind toți frați, născuți dintr-o mamă comună, ei nu pot fi unii față de alții nici sclavi și nici stăpâni*"⁴. Aceasta este, într-o primă aproximare, conținutul democrației grecești; respectiv, este vorba de doi dintre pilonii ei - libertatea și egalitatea. Grecii concepeau formula lor democratică, dimensională la proporțiile cetății, în opoziție cu monarhiile de tip oriental, care prin mărimea lor monstruoasă reclamau o formulă tiranică, dictatorială, care se exercita prin persoana monarhului absolut. În *Istoriile* lui Herodot, Otanes, un grec, dezvoltă această teorie în fața obștii perșilor: "*părerea mea este că nu e bine ca unul singur din noi să ajungă stăpân. Acest lucru nu e nici plăcut, nici potrivit*" (*Istorie -III,80*). Disproporționate prin mărimea lor uriașă la fel ca și prin formula lor de conducere de către o singură persoană, monarhul absolut,

² Vidal-Naquet, P., *Rațiunea greacă și cetatea*, în vol. *Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 389.

³ Nietzsche, Fr., *Gânduri și schițe pentru considerația inactuală, Noi filologii, Din postume, 1874/1875, &215, în vol. Noi, filologii*, Cluj, Editura Dacia, 1994, p. 91(Traducere Muscă, V.).

⁴ Glotz, G., *Cetatea greacă*, București, Editura Meridiane, 1992, p. 157, Vezi și Platon, *Memexemnos - "Noi însă și cetățenii noștri, care ne-am născut frați, dintr-o singură mamă, nu ne socotim unii pe alții nici sclavi nici stăpâni: ci omogenitatea noastră naturală ne silește să năzuim la egalitate în fața legilor..."*

imperiile Orientului antic apar pentru greci ca o exemplificare a lipsei de proporții, o lezare a bunului simț cu dreapta sa măsură. De exemplu, Cambises, regele perșilor, oferă dovada unei exagerate trufii. *"Cum poate oare să fie o orânduire nimerită, când în monarhie este îngăduit unuia să facă tot ce vrea, fără să fie tras la răspundere?" (Ibidem)*. Spațiul imens, aproape fără capăt, al imperiilor Orientului antic oferă monarhului loc de desfășurare ideal pentru o voință despotică, arbitrară, ea însăși infinită în capriciile sale imprevizibile. De aceea, același Otanes va încheia: *"Eu zic, așadar, să înlăturăm monarhia și să ridicăm poporul, mulțimea face puterea" (Ibidem)*. Și, când grecii ionieni se vor răzvrăti împotriva perșilor cotropitori, se înfruntă, desigur în alt plan, normalitatea proporțională a cetății cu anormalitatea disproporționată a Imperiului. Și, în ciuda diferenței enorme de proporții, va învinge, în cele din urmă, bunul simț al măsurii, Cetatea triumfând asupra Imperiului. În răscoala contra perșilor, ce începe în 499 î. H., Aristagoras, un grec cu rosturi de conducător, după spusa lui Herodot, *"Pentru început, renunțând în vorbă la tiranie", "statornici în Milet egalitatea în drepturi pentru ca milostenii de bună voie să i se alăture la răscoală" (Istorie - ,V,36)*. Așezată pe principiile politice ale libertății, tăria democrației grecești este una morală și tocmai prin ea Cetatea greacă va învinge imperiul persan.

Oponând democrația lor monarhiei de tip oriental, grecii nu vor pierde nici o ocazie de a-i sublinia superioritatea ca un motiv de a se lăuda. *"Avem o constituție - spune Pericle în elogiul Atenei- care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înșine suntem exemplu, fără să imităm pe alții"* (Tucidide- *Războiul peloponezic- II, 37*). Mai departe, referitor la conținutul acesteia, Pericle va preciza: *"În privința numelui - din pricină că este condusă nu de câțiva, ci de mai mulți cetățeni"- s-a numit democrație, și după lege toți sunt egali în privința intereselor particulare; cât despre influența politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, și nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă un lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că nu are vază" (Ibidem)*. Nu altfel gândește, în privința conținutului moral al democrației, Platon: ea îi apare ca și *"guvernarea celor mai vrednici" (Menexenos- 238a)*. Temeiul acestei democrații este *"omogenitatea din naștere" (Menexenos- 239a)*. În rest, Platon vorbește în aproape aceiași termeni ca Tucidide - poporul *"încredințează demnitățile și puterea acelora care se vădesc a fi cei mai vrednici și nimeni nu e înlăturat de la ele nici din pricina sărăciei, nici din pricina slăbiciunii trupului, nici pentru că părinții săi nu sunt oameni de vază, după cum nimeni nu a fost vreodată cinstit cu ele pentru pricini contrare acestora așa cum se întâmplă în alte cetăți"* (Menexenos - 238d). Un Platon aproape mândru de democrația sa ateniană! Și totuși, același Platon atrage atenția asupra posibilelor primejdii pe care le ascunde democrația datorită libertății ce acesta o asigură fiecăruia. În lipsa unor criterii de măsură obiective, generale, libertatea riscă să decadă în haos. Într-o asemenea democrație, în care s-a instalat la cârma cetății haosul, ajunge să conteze numai individul, nu și legea generală. Astfel, o democrație coruptă trece în contrariul ei, dictatura și tirania. Observația lui Platon este pe cât de profundă pe atât de actuală:- *"a face ceva în exces determină o schimbare în direcția unui exces contrar..." (Republica - 563e)*. Marele pericol pândește democrația ateniană invadată de haosul individualist, ce derivă din egalitarismul cantității susținut de

sofiști, este să-și devină propria dușmană, alunecând în tiranie - "*or, libertatea excesivă pare că nu se preschimbă în nimic altceva decât într-o robie excesivă, atât în cazul individului, cât și în al cetății*" (*Republica* - 564a).

Victoria formulei democratice în viața social-politică a cetăților grecești este însoțită de o schimbare, în primul rând, de mentalitate. Rezultatul cel mai de seamă al acestei mutații de conștiință rezidă, în cele din urmă, în impunerea unei noi concepții despre existență. Este vorba de o nouă imagine "*democratică*", despre lume și viață, o nouă filosofie, mai pretențios zis. Așa se face că democrația greacă și filosofia greacă și-au împletit în modul cel mai strâns destinul: marile schimbări din viața cetății grecești au aruncat, de fiecare dată, tot atâtea provocări filosofice grecești, după cum marile principii filosofice, elaborate de gândirea greacă, au modelat, întotdeauna, corpul cetății grecești și înfățișarea vieții sale social-politice.

Trebuie menționat că orice ocazie triumful democrației este impus de existența elementelor acelei noi concepții sau mentalități, ale imaginii despre lume și viață pe care am numit-o, mai sus, "*democratică*". Pentru a colabora cu valorile și principiile ei viața social-politică, noua mentalitate "*democratică*" trebuie să penetreze societatea începând cu straturile sale mai de jos, cu ceea ce în mod obișnuit se numește baza sau fundamentul edificiului social. Pornind de aici, de jos, aburul noii mentalități "*democratice*" urmează să se ridice la straturile de sus, "*suprapuse*", ale alcătuirii sociale. Și niciodată invers: o societate nu devine cu adevărat democratică prin tentativa de a-i impune pornind de sus, printr-un decret al voinței de putere, valori și principii democratice. Și probabil că tot de aceasta atârnă și succesul real al democrației în societatea românească actuală, angajată în procesul reformării sale social-politice: generalizarea unei mentalități "*democratice*" constituie condiția prealabilă a unei vieți democratice adevărate, reale. Dar tot de aici provin și dificultățile democratice românești, a cărei unică șansă este de a fi una "*originală*" în lipsa unei mentalități cu adevărat democratice care să fi contaminat straturile de jos ale societății noastre. În lipsa unei solide culturi civice, democrația nu are cum emana de jos pentru bunul motiv că nu are ce "*emana*". Rămânerea în urmă în această privință nu poate fi depășită decât printr-o cultură democratică răspândită de sus, într-un larg proces educativ de masă, din inițiativa acelor straturi și pături sociale, "*suprapuse*", care îi posedă valorile și principiile. Paradoxal, ajungem să vorbim de o democrație a forței, provenind din puterea de persuasiune a exercițiului puterii, în care clasele superioare sunt capabile a oferi un model demn de a fi urmat celor inferioare

*

Democrația a adus cu sine o nouă mentalitate a vieții ce, alcătuiind arhitectura sa spirituală, are în centrul ei ideea egalității dintre cetățeni isonomia. O dată cu apariția cetății, se naște și cetățeanul, iar în cadrul social-politic ce l-a creat democrația, se afirmă egalitatea dintre cetățenii din Cetate.

Este vorba de o nouă mentalitate care, în mod surprinzător, șocând tradiția, dar poate și bunul simț, cu tendința sa nivelatoare, proclamă egalitatea unor indivizi, în fond, inegali între ei. Ea a constituit motivul elogiilor aduse

democrației, un prilej de mândrie pentru adepții acesteia. "Să nu uităm că puterea poporului - spune Herodot - poartă cel mai frumos nume pe lume: *isonomia*" (Istorie - II, 80). Apologia Atenei făcută de Tucidide, ce poate trece drept unul din primele manifeste scrise democrației antice grecești, enumeră printre trăsăturile ce fac superioritatea democrației și faptul că "*după lege, toți sunt egali în privința intereselor particulare*" (Războiul peloponeziac - II, 37). Dimpotrivă, Platon va găsi în aceasta încă un prilej de a ataca democrația, ridiculizând tocmai acea egalitate în care Tucidide văzuse gloria democrației. În *Republica* (563a - 564a), Platon prezintă cu dispreț și ironie diferitele forme de egalizări forțate la care se pretează democrația: conducător - supus, tată-fiu, magistru-elev, bătrân-tânăr, care i se par cu totul împotriva, naturii.

Desigur, în categoria cetățenilor nu se înrolează toți locuitorii cetății, ci numai aceia, cu mult mai puțini, care iau parte activă la viața politică a acesteia. În democrație, "*a fi cetățean e o meserie, constând în cultivarea virtuții (he tes aretes epimeleia); e o meserie excluzând oricare alta. Din această pricină observa P. Vidal-Naquet - legea lui Platon e dublă, referindu-se și la cetățeni și la meșteșugari. Cetățenii nu pot fi în nici un caz meșteșugari*"⁶. Relațiile dintre cetățeni sunt regulate în conformitate cu idealul social al isonomiei. Cum arăta M. Detienne, aceasta înseamnă: "*asemănare, centralitate, absența unei dominații univoce: trei termeni incluși în conceptul de Isonomia, trei termeni care conturează imaginea unei lumi omenești în care cei ce participă la viața politică o face ca egali*". "*În măsura în care idealul isonomiei, încă din momentul apariției sale, se arată solidar cu reprezentări ale similitudinii și centralității, el este în mod virtual prezent în instituțiile și comportamentele specifice grupului de războinici*"⁶

Progresele democrației au contribuit la consolidarea calității de cetățean. Apariția în forță a sofistilor pe scena vieții filosofice grecești deturneză cetățeanul de la adevărata menire a vocației sale politice. Prin manifestările sofisticii, la fel ca întreaga viață social-politică a cetății, și cetățeanul este așezat pe terenul falsului, erorii, minciunii, premeditat cultivate. Ele vor îndepărta individul, cât și colectivitatea umană din care acesta face parte, de țelul lor natural: adevărul și virtutea. Ca un efect generat de sofistică, se produce o egalizare artificială, individul lăsându-se legănat de brațele păgubitoare iluzii că știe totul, fiindcă pe acest temei perfect egal cu oricare altul. De fapt, el nu știe nimic, fiind cunoașterea cumpărată pe bani grei de la sofisi nu este o adevărată știință, ci o falsă știință. În numele falsei cunoașteri pe care a ajuns s-o posedă, individul se simte chemat să se pronunțe, să formuleze păreri, în privința a tot ce se întâmplă în viața cetății. Se produce o exacerbare de tip sofist a individualismului ce provoacă degenerarea democrației în demagogie, care amenință să arunce totul într-un haos de nestăpânit. Salvarea poate veni din direcția reabilitării principiului competenței proprii, ce reintroduce diferențele calitative, inegalitatea dintre indivizi, restrângând sfera de acțiune a fiecăruia între marginile propriei competențe. Acest rol și-l va

⁵ Vidal-Naquet, P., *Studiu de ambiguitate: meșteșugarii în cetatea lui Platon, în vol. Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 340.

⁶ Detienne, M., *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, București, Editura Symposion, 1996, p. 164-165.

asuma Platon, în filosofia căruia putem identifica un efort notabil de a ridica prestigiul social-politic al statutului de cetățean.

*

Victoria democrației a impus în viața cetății grecești supremația sferei politicii, unde se iau toate marile decizii de care atârână soarta comunității. Aici se hotărăște în mod colectiv destinul colectivității ca atare. De aceea, tocmai pe terenul activității politice se poate măsura cel mai exact cum bate pulsul în viața cetății.

Democrația antică poate fi descrisă prezentând câteva din elementele sale caracteristice, care aparțin, în fond, oricărei democrații apărute în istorie. În primul rând, democrația presupune admiterea diversității opiniilor în oricare din problemele care privesc destinul comunității omenești respective. Diversitatea opiniei este cea care dă vieții politice a cetății un aspect de permanentă luptă, în care opiniile formulate în legătură cu aceeași problemă își dispută întâietatea. Desigur, o cetate nu se poate lăsa condusă de mai multe idei privitoare la aceeași problemă fără a se confrunta cu riscul grav de a se scufunda într-un haos total. În cele din urmă însă, lupta politică dintre idei impune una, pe cea victorioasă, care le va elimina pe toate celelalte. Este tocmai ideea de care comunitatea cetății se va lăsa condusă. În cadrele unei vieți social-politice întocmai după regulile democrației este vorba de ideea care a întrunit majoritatea, obținând cea mai largă susținere populară, de masă. În acest joc democratic de pe scena vieții politice, factorul decisiv îl constituie opțiunea populară. Pe acest motiv, toate ideile care mobilizează mase mai mari sau mai mici de oameni la acțiunea politică trebuie clarificate, dezbătute pro și contra în public, în fața mării mase a poporului. Va câștiga în aceste confruntări cel care va izbuti să atragă de partea sa sufragiul maselor. Decisivă este așadar, după câte se pare, cantitatea.

*

Referindu-ne la circumstanțele vieții social-politice din Atena epocii lui Pericle, secolul al V-lea î. H. este cel al triumfului deplin al democrației, pe a cărei scenă filosofică evoluează, rând pe rând, sofiștii, Socrate, Platon, ne permitem să distingem între două tipuri de "*mentalitate democratică*". Le vom numi "*democrația sofistului*", respectiv "*democrația filosofului*". Prima, o falsă democrație, îi are ca protagoniști pe sofiști; a doua, o autentică democrație, îi are ca reprezentanți preferați pe filosofi, al căror tip ideal este întrupat de personajele istorice reale care au fost cei doi mari gânditori, Socrate și Platon. Să prezentăm, în continuare, separat, fiecare din aceste tipuri de democrație.

A) Democrația sofistului

În plan filosofic, sofiștii sunt copiii teribili ai democrației ateniene. Totuși, relația lor față de aceasta poate fi judecată dintr-o dublă perspectivă: ei sunt cauze care au dus la victoria democrației, dar și efecte ale pervertirii valorilor și principiilor democratice, cei care au lucrat la compromiterea democrației. Și, foarte probabil,

În istorie orice democrație își produce propriii ei sofiști. În orice caz, în această împrejurare rezidă ambiguitatea sofișilor în raportul lor cu democrația.

Să examinăm lucrurile, mai întâi, în plan filosofic general. Prin consecințele raționalismului critic pe care l-au promovat, sofiștii au contribuit esențial la dislocarea Atenei de pe orbita vechilor sale tradiții în care părea blocată de secole ca într-un timp fără nici o vârstă. În felul acesta, ca adversari ai vechiului, acțiunea sofiștilor a netezit calea noului. Prin orientarea generală critică a raționalismului lor, sofiștii au contribuit în cea mai largă măsură la răsturnarea scării de valori pe care se sprijinea vechea lume aristocratică. Vechea aristocrație își întemeia puterea pe privilegii ce nu proveneau nicidecum dintr-o virtute oarecare și nici nu erau asigurate prin niște merite deosebite, ci erau date, pur și simplu, prin naștere.

Prin exercițiul lor pedagogic, ca parte componentă esențială a misiunii lor social-politice, sofiștii impun ideea că virtutea, și în primul rând cea politică, hotărâtoare pentru destinul unei societăți întocmite pe principii democratice, nu constituie un privilegiu de castă, un patrimoniu strict individual, inalienabil, dat de la naștere. Virtutea, cred sofiștii, poate fi însușită de către oricine care se arată permeabil influențelor educației, înclinat spre învățătură. Desigur, deocamdată încă nu interesează ce anume constituie după sofiși conținutul virtuții, mai precis. În cel mai înalt spirit egalitarist democratic, sofiștii declară că însușirea virtuții se bazează pe cunoaștere și știință, iar educația trebuie să se sprijine nu, pur și simplu, pe noblețea originii sociale, ci trebuie să-și găsească un aliat în darurile și abilitățile cu care este înzestrată natura umană, în general, în predispozițiile fiecărui individ către educație, în special. Educația este cea chemată să le dezvolte pe toate acestea în mod sistematic.

Triumful democrației s-a produs concomitent cu demolarea, rând pe rând, a structurilor social-politice ale acestei lumi a vechii aristocrații funciare, iar raționalismul critic al sofișilor a constituit pârgă care a mutat din loc edificiul social tradițional, acum învechit deja, ce părea atât de solid articulat în toate încheieturile sale.

În acest timp, din raționalismul critic susținut de sofiști se degajă un climat intelectual favorabil manifestării unui individualism care, prin relativismul său, va mina, aruncând în cele din urmă în aer, chiar fundamentele construcției democratice a societății. Forma extremă a acestui individualism relativist poate fi considerată, cel puțin într-o anumită lectură, chiar principiul lui *Protagoras* din Abdera al homomensurii, ce decretează că omul, în simpla sa calitate de individ, după interpretarea amintită, este măsura tuturor lucrurilor. În felul acesta, după războiul dus împotriva rânduielilor vechiului regim aristocratic, sofiștii deschid un nou front, angajându-se, de data aceasta, într-o luptă care va năruie valorile universale, unanime, aceleași pentru toți membrii comunității sociale, tocmai acelea care constituiau chiar seva hrănitore a mentalității democratice.

*

În principiu, sofiștii se fac principalii susținători ai unei democrații a calității, unde fiecare este perfect egal cu fiecare $1 = 1$, indiferent de orice diferențe reale dintre oameni ținând de domeniul calitativului. În acest caz, valoarea este dată de

cantitate și nu de calitate. Cantitatea primează în raport cu calitatea, iar într-o situație de opțiune decide opinia celor mulți asupra celor puțini. Hotărâtoare este masa, cantitatea.

În felul acesta, dintr-o dată, democrația este mutată din planul superior al calitativului în acela inferior al cantitativului, trecută din cultural în natural. Aceasta pentru că diferențele dintre oameni țin mai degrabă de cultural, fiecare individ așezându-se pe o treaptă în ierarhia culturii, pe când unitatea dintre ei este întemeiată în natural. Sofiștii forțează egalitatea dintre indivizi, procedează printr-un abuz ce supralicitează unitatea dintre ei. Democrația de tip cantitativist-egalitarist, preconizată de sofiști, țin de domeniul strict al naturii: unul este perfect egal cu altul atât sub aspectul drepturilor cât și al obligațiilor. Parafrazând o vorbă a lui Nietzsche, am putea spune că, într-o asemenea democrație, toți sunt ca nisipul mării: la fel de mici, la fel de rotunzi, la fel de egali. Privită în acest înțeles al ei, democrația de tip sofist nu reușește să atingă decât o limită rudimentară, primitivă, prevalându-se de egalitatea primară dintre indivizi ca dat natural.

*

Mijlocul cel mai eficient prin care se duce lupta politică de idei și opinii în cadrul democratic al vieții politice este cuvântul. În democrație, cuvântul ajunge cea mai puternică și mai periculoasă armă politică. Cuvântul este acela prin care se desfășoară dezbaterile contradictorii ce caracterizează viața politică de tip democratic. Prin puterea magică a cuvântului, cele mai obscure și mai încâlcite idei pot fi aduse la transparentă, ele devenind simple și clare, pe înțelesul tuturor. Dar și invers. Prin efectul aceleași puteri magice a cuvântului, tot ce este simplu și clar poate fi învăluit într-o aură de mister, transformat în ceva de neînțeles, îndepărtat, astfel, de marile mase populare. Tot datorită cuvântului, ideile pot fi discutate și demonstrate pe toate laturile lor atât *pro* cât și *contra*. Dezbaterea politică în fața opiniei publice constituie un element indispensabil al unei democrații, iar cine câștigă dezbaterea reușind să-și impună propria opinie sau idee are de acum asigurate toate șansele de a conduce prin intermediul cuvântului său marile mase. Cuvântul este într-o democrație autopoternic.

Dezbaterea politică este cea care circumscrie și acel spațiu politic care se face vinovat de degradarea celor două ipoteze în care cuvântul și-a relevat până acum importanța sa. Este vorba de ipoteza poetică și filosofică a cuvântului. În formele sale anterioare, cea poetică și cea filosofică, cuvântul era asociat, în mod obligatoriu, firesc și necesar în același timp, adevărului. Motivul este unul destul de simplu. Nici poetul și nici filosoful-poet, care se lasă prinși în mreaja unor puteri iraționale primind pe canalul inspirației un cuvânt de obârșie divină, nu au nici un fel de dubii cât privește valoarea de adevăr a mesajului pe care-l transmit, mai departe, celorlalți. La fel, filosoful, noul tip care apare în urma destrămării mentalității mitice, stăpânit de exigențele mai recent impuse de gândirea logică, redactându-și ideile, produsele minții sale, în numele rațiunii, nu pune la îndoială

pentru nici un moment adevărul spuselor sale. Atât poetul cât și filosoful sunt, așadar, interpreți ai adevărului, mandatarii lui⁷.

Viața politică din cadrele democrației antice modifică radical acest statut al cuvântului ca vehiculul cel mai natural al adevărului. Dezbaterea treburilor publice în fața întregii colectivități strânse în adunarea poporului devine o necesitate care se va transforma în practică curentă într-o democrație. Dar, tot în acest spațiu agonal al vieții politice, se declanșează și procesul, plin de consecințe negative, imediat dar și pe termen lung, a căruia vină aparține sofistilor, de degradării culturale ale cuvântului. O dată cu sofistii se produce dinamitarea relației ce lega indisolubil cuvântul de adevăr. Intrat în raza disputelor politice, cuvântul este acaparat de regulile versatile ale jocului politic. În ipoteza sa politică, cuvântul devine cel mai puternic factor de influență în conducerea treburilor publice. În această ipoteză politică a sa, cuvântul întrece cu mult, atât ca importanță cât și ca putere, formele anterioare ale cuvântului poetic și cuvântul filosofic.

Cuvântul își dovedește adevărata sa valoare politică prin *"puterea persuasiunii- περιθω"*, *"din care grecii au făcut o divinitate"*. *"Cuvântul - notează J. P. Vernant - nu mai este un cuvânt ritual, o formulă potrivită, ci înseamnă dezbateri în contradictoriu, discuție, argumentare"*⁸. În acest context, sofistii au făcut destul de repede descoperirea că, prin aservirea sa față de politic, cuvântul se degajă de obligația avută până atunci de a constitui un vehicul al adevărului. În lupta politică, cuvântul minciunos, prin spațiul de iluzii și promisiuni pe care îl crează în jurul său, este mai eficient decât cuvântul adevărului, al cărui rost este, în general, tocmai de a destrăma asemenea iluzii. Altfel zis, prin efectele ce le produce, minciuna pătrunde mai adânc și cucerește mai repede conștiința populară decât adevărul. Deși mai slabă, minciuna învinge adevărul care este mai tare. Or, tocmai aceasta va deveni specialitatea de bază a sofistilor: a face ca minciuna să triumfe în raport cu adevărul. Cu acest trist renume de falsificatori ai adevărului, sofistii vor intra, de altfel, și în conștiința publică. Aristofan, de exemplu, caz tipic de reacție a mentalității publice, va menționa că prin sofisti se instituie conflictul dintre cauza justă *δι,καίος λο,γος* și cauza nejustă *α,δίκος λο,γος*, cauze numite și cauza tare respectiv cauza slabă. Sofistii și-au făcut un merit declarat din a contrazice întotdeauna cauza justă *τα, δι,καία α,πρωτε,γειν*. (v. 888). În același sens depune mărturie și Aristotel: sofistii își fac un titlu de glorie din a fi niște maieștri datorită cărora cauza mai slabă ajunge să învingă cauza mai tare *το.ν η;προν λο,γον κρει,ττωι ποιειν*.

Cel care stăpânește meșteșugul cuvântului bine ales, nimerit, cel mai potrivit pentru a influența opțiunea populară este și cel care a învins în lupta politică pentru putere. Acest suport popular, dobândit grație capacității de a convinge a cuvântului, este și temeiul datorită căruia un om politic se simte îndreptățit să preia conducerea treburilor publice. Tocmai în vederea realizării acestui scop, retorica sofistilor, concepută ca măiestrie a actului de a vorbi clar și convingător este, de fapt, o deprindere de a mânui cuvântul la gradul maxim al

⁷ J a e g e r, W., Paideia. *Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig, 1963, Bd., I, p. 72-76.

⁸ V e r n a n t, P. J., *Originile gândirii grecești*, București, Editura Symposion, 1995, p. 69.

eficienței sale. În noile condiții create de victoria democrației și adaptat nevoilor acesteia, principala funcție a cuvântului nu mai este de a transmite un adevăr, ci aceea de a convinge, a lămuri sau a cuceri. Oscilând între statutul de artă și știință, retorica va consacra un nou idol, cuvântul. Totodată, acesta va constitui, cum se exprimă W. Jaeger, și "*adevărata cârmă în mâinile unui om politic*"⁹.

Democrația victorioasă va crea un nou ideal educativ central în jurul acestei funcții dominate a cuvântului în viața social-politică. În întâmpinarea tuturor acestor nevoi și cerințe ale vieții politice democratice ies sofistii prin noul ideal de cultură și educație pe care îl agită mișcarea lor. W. Jaeger, în capitolul dedicat sofistilor din celebra sa "*Paideia. Formung des griechischen Menschen*", a dovedit că aceștia sunt aceia care au descoperit importanța socială hotărâtoare a cuvântului în Atena vremii lor. Viața politică de tip democratic îi aduce la tribuna adunării populare pe orator sau retor, ale căror servicii sunt remunerate bănește, iar acestea apar ca produse pe care acțiunea pedagogică dusă de sofisti le-a scos pe piață. Prin sofisti, "*faptul de a ști devine o forță socială și politică*"¹⁰, iar *cultura spirituală ajunge un factor esențial al vieții publice*"¹¹.

În Atena vremii lor, sofistii instaurează, cum observă același W. Jaeger, idealul unei culturi generale, de factură enciclopedică, ce aduce, întrucâtva, cu acela afirmat în Renaștere prin concepția lui "*uomo universale*" sau chiar de enciclopedismul propriu secolului al XVIII-lea francez¹². Într-unul din dialogurile platoniciene, Hippias, numit de Platon cu o evidentă ironie "*frumosul și atotștiutorul*" (*Hippias Maior - 281a*), se fălește cu faptul că tot ceea ce poartă el, de la sandalele din picioare până la inelele din deget, este rezultatul priceperii și trudei propriilor sale mâini (*Hippias Minor- 386a - e*). El este posesorul unor cunoștințe (τέλχνα) din domeniile cele mai variate, cum ar fi astronomia, geometria, muzica, calculul (*Protagoras- 315i- 318e*) sau mnemotehnica (*Hippias Minor- 368d*), specializat în știința privind "*valoarea literelor și silabelor, a ritmului și a armoniilor*", "*gata, de asemenea, să răspund oricui indiferent ce ar vrea să mă întrebe*", cum declara el însuși (*Hippias Minor- 363d*). Astfel prezentat, Hippias întrupează în ochii lui Platon varianta devenită comică a idelului formativ, educativ, îmbrățișat de sofisti. Din orizontul larg în care se desfășoară preocupările lui Hippias mai fac parte, după relatarea lui Xenofon, parțial identică cu cea a lui Platon, *calculul și astronomia și geometria și muzica*" (*Memorablele - IV, 4, 6*). Toate acestea ni-l recomandă pe Hippias drept un πολυμαθητής, cum îl caracterizează Xenofon¹³. Idealul unui asemenea enciclopedism cantitativist a fost veștejit încă de Heraclit din Efes într-un vestit fragment al său (*nr. 40*).

⁹ Jaeger, W., *op. cit.* p. 369

¹⁰ Windelband, W., *Geschichte der antiken Philosophie*, München, Oskar Beck, 1912, p. 87

¹¹ Delbos, V., *Figures et doctrines des philosophes*, Paris, Plon, 1926, p. 3

¹² Jaeger, W., *op. cit.* p. 376.

¹³ Gomperz, H., *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὐλεγειν in seinen Verhältnis zur Philosophie des V Jahrhunderts*, Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1912, p. 7.

Acesta l-a aplicat, în sens depreciativ, științei multilaterale acumulate de Pitagora care, în spatele diversității cunoștințelor sale, nu a putut identifica ceea ce face cu adevărat o știință din mulțimea cunoștințelor, unitatea.

Un alt personaj chemat și el în scenă pentru a completa tabloul sofistului ca atare cu noi nuanțe este *Protagoras*. "*Chestiunilor*" privind natura, pe care Hippias le discutase cu discipolii strănși în jurul său, *Protagoras*, schimbând cu totul planul principal al discuției, le adaugă interesul cognitiv pentru sfera socialului. "*Iar învățătura pe care o predau eu - declară Protagoras vizibil atins de o undă de orgoliu - este priceperea în cele gospodărești sau modul cum și-ar putea gospodări casa în chipul cel mai desăvârșit, și priceperea în treburile cetății sau modul cum le-ar putea face față și cu fapta și cu cuvântul, în cel mai bune condiții*" (*Protagoras*- 319a). Cu acesta, prin anexarea domeniului de cunoaștere ce are în vedere socialul, știința enciclopedică a sofistilor dobândește o nouă dimensiune a sa. Semnificativ este, apoi, un alt pasaj platonician. La începutul lui *Gorgias*, dăm peste următorul dialog între Chairephon și Gorgias Chairephon. "*Pricep si am să-l întreb. Spune-mi Gorgias, e adevărat ce zice Callicles? Susții că poți răspunde la orice întrebare și se pune?*". La care Gorgias răspunde: "*Este adevărat, Chairephon. Exact acest lucru afirmam acum câteva clipe și îl afirm din nou, că de mulți ani nimeni nu m-a întrebat vreun lucru neașteptat*" (*Gorgias*- 448a). De fapt, sofistul are un răspuns pentru orice întrebare, deoarece pentru el nici nu mai contează întrebarea ca atare. În realitate, el are în vedere numai tipuri de întrebări vizând anumite scheme și situații generale.

Atingerea unei asemenea performanțe intelectuale poate părea suspectă astăzi, provocând justificată neîncredere. Ea nu constituia însă o dificultate serioasă pentru un sofist autentic, explicându-se perfect prin relativismul individualist al sofisticii. În împrejurarea că nu există nici o valoare universală obiectivă, ci toate adevărurile sunt pătate subiectiv, poartă o amprentă personală de neșters, orice cunoaștere constituie un patrimoniu strict individual. Adevărurile au valabilitate doar în limita unui individ sau altul și nu există de fel un adevăr universal valabil pentru toți indivizii. Totul depinde de măsura în care individul în cauză și-a însușit lecția predată de sofisti, făcându-se, la rândul său, stăpân pe aceea dexteritate logică grație căreia reușește să schimbe într-un adevăr orice afirmație, total independent de valoarea sa cognitivă reală. Această "*tehnică sofistă*" specială este suficientă singură pentru a-l așeza pe cel care a trecut prin mâna sofistilor în posesia sigură a oricărui adevăr, indiferent de domeniul de cunoaștere căruia îi aparține. Învățământul sofistilor îl poate fixa pe oricare în ipoteza plină de măreție, demnă de invidiat, a unui om, "*de omne re scibili*, cu adevărat un encicloped".

Enciclopedismul pedagogic al sofistilor se bazează, tacit, pe premisa că nu există nici un adevăr universal. Conform cu idealul universalismului de tip enciclopedic pe care îi îmbrățișează, sofistii se simt îndreptățiți să se declare niște atotștiutori. Ei declară plini de emfază că știu totul și se pricep la toate. Afirmație prezumțioasă ce scandalizează la prima vedere, dar perfect motivată din perspectiva sofistilor pentru care nu există nici un adevăr, dar, pe de altă parte, totul poate deveni adevărat, desigur, punând la contribuție asamblul tehnicilor speciale de tot felul care alcătuiește arsenalul sofisticii de totdeauna. Ea ascunde,

totodată, un abia mascat dispreț pentru specialist, omul unei singure competențe profesionale, priceput în ceva anume. S-ar putea scoate din această situație un argument în plus care să pledeze în favoarea bazei sociale larg democratică a acțiunii educative a sofistilor. Totuși, aceasta nu poate fi admisă fără unele rezerve. Actul didactic desfășurat de sofisti este unul remunerat bănește, uneori cu niște sume apreciabile, ce pun în dificultate pe cei mai săraci. Învățământul sofist își recrutează clienții mai cu seamă din rândul claselor avute, odrasle ale unei elite economice restrânse, deținătoare de mari averi, menite apoi să îndeplinească funcții politice conducătoare în stat.

*

În concluzie, marea vină a sofistilor este că se fac adeptii unei forme de democrație clădită pe disprețul adevărului. Faptul acesta, în aparență atât de simplu, este plin însă de consecințe negative. Acțiunea distructivă a sofistilor nu vizează doar valoarea centrală a adevărului. Prin efectele ei, sfera acestei acțiuni se lărgeste într-un pericolos atentat la adresa tuturor valorilor universale împinse pe panta unui relativism dizolvant.

Pornind din acest "*peccatum originale*" al contestării valorii universale a adevărului, șirul efectelor negative provocate de sofisti se poate multiplica. Decretând că nu există adevăruri universale, implicit, șofistii reduc imediat valabilitatea fiecărui adevăr la o sferă strict individuală. Din negarea universalității adevărului derivă și contestarea competențelor profesionale ale specialistului. Nu contează la ce anume se pricepe un individ sau altul, ci numai acea tehnică generală pe care o predau sofistii, care este capabilă să facă din fiecare om un priceput la toate. Se afișează, astfel, un dispreț declarat pentru specialist, omul restrâns la un domeniu oarecare de activitate, cel care își exercită cu maximum de îndemânare competența doar într-o singură direcție. În consecință, contestarea universalității adevărului, pe de o parte, ignorarea diferențelor calitative pe care asumarea unei competențe profesionale precise o introduce între oameni, pe de altă parte, conving către același rezultat, o periculoasă egalizare arbitrară prin care egalitatea trece din planul cantitativului în acela al calitativului. Ea este transferată, altfel zis, din natural în cultural: fiecare pricepându-se la toate, toți sunt egali calitativ. Sofistii instituie un cult al amatorului, și al celui priceput la toate lucrurile în detrimentul respectului cuvenit specialistului, al celui priceput numai la un singur lucru. Efectele acțiunii filosofice a sofistilor se vor dovedi zguduitoare pentru democrație, împingând evoluția ei pe o falsă pistă, care se va arăta, în cele din urmă, fatală democrației înseși, compromițând chiar idealul democratic.

Acestea sunt câteva din defectele acelei false democrații a cantității, unde fiecare este perfect egal cu fiecare, ai cărei purtători de cuvânt s-au făcut sofistii. Este ceea ce la începutul considerațiilor noastre am numit democrația cantitativă a sofistului. În ea, diferențele reale, de factură calitativă, ce se pot stabili între oameni, se pierd într-o presupusă indiferență, de factură cantitativă, ce egalizează ilicit indivizii unii cu alții.

*

Aprecierile făcute de către Platon și Aristotel gravitează în jurul acuzației centrale de a fi compromis valoarea universală a adevărului. Pentru Platon, întrucât după sofisti nu există contradicție οὐκ ἔστιν ἀντιφασίς într-o democrație, orice argument poate conta și *pro* și *contra* în raport cu aceeași teză. Firește, o asemenea procedură provoacă o discreditare totală a logicului, mai cu seamă că argumentul sau cauza învingătoare nu sunt, în mod obligatoriu, și cele mai tari, adică cele identice cu adevărul. Prin aceasta, o dată cu sofistii se produce și acea falie istorică ce va separa, de acum înainte, cuvântul de adevăr. Cuvântul deviază de pe linia funcției sale naturale de a propaga adevărul; nemaifiind un vehicul al adevărului, el va decădea din statutul său cultural pentru a eșua în subcultural sau acultural. Judecățile rostite de Aristotel se mișcă în aceeași sferă de idei ca aprecierile lui Platon.

Ele conțin, de asemenea, o sancționare severă a sofistilor. Într-un pasaj din *Metafizica* (IV, 2, 1004b 24-25), Aristotel arată, precizând statutul adevăratei filosofii, că aceasta se deosebește atât de dialectică prin "*capacitatea ei de cunoaștere τῷ τὸ οὐκ ἔστιν ἀντιφασίς*", cât și de sofistică prin "*țelul de viață pe care ni-l fixează τὸ ὅτι βίου πρὸς αἰεσίαι*". *Dialectica* - continuă Stagiritul - se mulțumește cu a dibui numai în diversele domenii unde filosofia are ambiția de a identifica adevărul ducând cunoașterea până la capăt. În ceea ce privește sofistica, Aristotel este și mai drastic. Ea "*are numai aerul de a fi filosofie, când de fapt ea nu e deloc așa ceva*".

Este ușor de observat că, în timp ce diferența dintre filosofie și dialectică este una de natură intelectuală, cea dintre filosofie și sofistică este una mai complexă, de natură morală, ea implicând și probleme ce privesc sensul vieții ca atare. Probabil că cea mai cuprinzătoare caracterizare a sofisticii o întâlnim tot la Aristotel. Ea abundă de reproșuri "*sofistica ἢ σοφιστικὴ ἐστὶν ἡ ἐπιτεχνικὴ ἰλιχία φαινομένη σωφία* și *nereală, iar sofistul σοφιστικὸς ἢ ἐπιτεχνικὸς ἰλιχίτης ἢ ἐπιτεχνικὸς ἰλιχίτης ἀπὸ φαινομένης σωφίας* și *nereală*" (*Respingerile sofistice - I - 1650,21*). Chestiunea spinoasă a deosebirii dintre filosoful adevărat și filosoful fals nu se tranșează pur și simplu în plan intelectual. Ea este una mai adâncă, de natură morală, și vizează problema cea mai stridentă dintre toate, a idealului de viață.

Receptarea sofistilor încă din antichitate confirmă justetea interpretărilor pe care le-am dat până acum. În ciuda revoluționării de către sofisti a modului de a filosofa, ei au fost imediat după apariția lor întâmpinați cu ostilitate de către contemporani. În primul rând, marii gânditori ai epocii clasice, Socrate și Platon, iar pe urmele lor și Aristotel, au înțeles cu ușurință pericolele latente ascunse în mișcarea sofistilor. Platon și Aristotel vor institui opoziția dintre sofist, falsul filosof, decăzut din funcția sa, și adevăratul filosof. Inutil de spus că pentru amândoi, dar mai cu seamă pentru primul, adevărul filosof, filosoful ca atare, este identificat în persoana lui Socrate. El este acela care, împotriva relativismului individualist al sofistilor, a restabilit valoarea și funcția universală, supraindividuală, a adevărului și a formulat exigența ca filosoful adevărat să-și ateste calitatea sa morală, fără de

care atacul filosofic devine de neconceput, adică să-și pună de acord faptele cu acest adevăr. Prin propriul său exemplu de a fi, Socrate a dat o dovadă incontestabilă a caracterului de autentică filosofie propriu actului său de gândire, făcând din respectarea acestor exigențe o problemă de viață și de moarte. Acesta l-a așezat definitiv, după Platon și Aristotel, în șirul adevăraților filosofi.

*

În principiu, idealul democratic, așa cum îl împărtășește Platon, este unul mai complex decât democrația cantitativist-egalitaristă a sofistilor. Întrucâtva poate fi apreciat chiar ca unul mixt: este vorba de idealul unei democrații ce, acceptând ideea, naturală în fond, a egalității dintre indivizi, o poate concilia fericit cu exigența admiterii unor diferențe calitative între ei. Aceste diferențe calitative sunt pronunțate în numele unei competențe reale, pe care unul sau altul a câștigat-o în câmpul cunoașterii, înțeleasă, la rândul ei, ca supremă încununare a activităților omenești. Altfel zis, intră în discuție un ideal mai larg de democrație, în care alături de ideea egalității naturale fundamentale dintre oameni, încap și cea a diferențelor calitative de cultură în sensul larg al cuvântului, care îi separă.

GÖRÖG FILOZÓFIA, GÖRÖG VALLÁSKRITIKA

DEMETER ATTILA

ABSTRACT. *Greek Philosophy, Greek Criticism Of Religion.* The following study presents the problem of the origin of philosophy as a criticism of greek religion. Considering as a representative text (from this point of view) the work of Parmenides of Elen: Περὶ φύσεως, the paper proceeds to show how the viewpoints and principles of philosophy are resulted from this criticism. In connection to the social aspects of greek religion, the study also debates the specific relationship between greek philosophy and greek democracy. As a conclusion, the paper points out that the Pre-Socratic philosophy cannot be an alternative of the public opinion (doxa) because of some structural deficiencies.

A filozófia, illetve a metafizika mint az egészre irányuló megalapozott tudás eredetét illetően többféle elképzelés létezik. Némelyek szerint a filozófia a "görög szellem" eredeti terméke, mások szerint - noha az "új típusú gondolkodás" nyomai nem mutathatók ki egyetlen korabeli kultúrában sem - a filozófia lényegileg jól magyarázható a görög kultúra némely sajátosságaiból. Ez utóbbi szerzők közé tartozik Jean-Pierre Vernant¹, neves vallástörténész, aki szerint a filozófia megjelenése egyfelől a sajátosan görög demokrácia intézményeihez, másfelől a görög valláskritikához kötődik. Mások - mindenekelőtt Platón és Lukiánosz műveire alapozva -, úgy vélekednek, hogy a filozófiai gondolkodás mindenekelőtt a görög kultúrkritikából származtatható le. Jelen tanulmány célja, hogy felülvizsgálja a fenti hipotéziseket, adott esetben árnyalja, újrafogalmazza ezeket, mindenekelőtt azonban, hogy a fennmaradó hipotézisek mentén elmozdulva azonosítsa a születő filozófiai gondolkodás elveit és eszközeit, illetőleg azokat a feladatokat, amelyek a filozófiára mint a kultúra és vallás kritikájára e kritika következményeként hárulnak.

*

Ha a filozófiáról mint a kultúra kritikájáról beszélünk, pontosítanunk kell, mit értünk kultúrán. A kultúrának elvileg több definíciója lehetséges (szemiotikai, életfilozófiai, szellemfilozófiai, hermeneutikai stb., mindenik szempontfüggő), de egyetlen egy sem, amely minden kor minden kultúrájára érvényes lenne. Éppen ezért a kultúrának egy olyan fogalmát javasoljuk, amely nagymértékben

¹ Jean-Pierre Vernant: *Mit ǳi religie ın Grecia anticǳa*, Meridiane, 1995

leegyszerűsített, s amelynek tekintetében feltehetően konszenzusra számíthatunk. Werner Jaeger professzor javaslata nyomán tehát kultúrán az intézményesült társadalmi tudást, egy nép vagy egy nemzet közös szellemi javait értjük, melyek generációról generációra hagyományozódnak. Napjainkban az áthagyományozódás folyamata az intézményes oktatásban történik. A görög kultúra azonban nem ismer semmi hasonlót. Ami ezt helyesesíti: a két hagyományteremtő költő, Homérosz és Hésziodosz műveinek hangszeres előadása. A görögök gyakorlatilag mindig megteszik ezt, valahányszor csak alkalmuk van rá: ünnepek, játékok, misztériumi előadások stb. alkalmával. Ezért végső soron azt mondhatjuk, hogy a görög kultúra, egy szépirodalmi kultúra s eképpen a filozófia egy szépirodalomban megfogalmazódó kultúra kritikája.

Hogy a filozófia a kultúra kritikája volt (és jó ideig az is maradt) mi sem bizonyítja jobban, hogy még Arisztotelésznél is találkozunk utalásokkal, miszerint "sokat hazudnak a költők"². Természetesen a kritika korántsem volt ennyire felületes; Plátónak jó okai voltak kitiltani a költőket az Államából. Amit viszont jól kell látnunk: e kritika egyáltalán nem érintett műfaji kérdéseket; a baj nem az volt, hogy a költők eposzokat, tragédiákat írnak; a baj az volt, hogy - a filozófusok közös meggyőződése szerint - "hazudnak". A baj ugyyszólván a tartalommal volt és nem a "formával". Márpedig miről szólnak ezek a művek?; az istenek születéséről, viszályaikról és bukásukról, a világ keletkezéséről stb.; egyfajta antropomorf szemléletű, genealogikus, ugyanakkor kompakt, a világ egészére és benne az emberre, az emberi ügyekre vonatkozó összefüggő tudást nyújtottak; a hiteknek és a vélekedéseknek azt a kanonikus rendszerét, amelyet a filozófia majd mint a doxa-t, vélekedést vet el.

Tekintve, hogy ugyanez a kanonikus és mitikus tudás képezte egyben a görögök vallásos tapasztalatát, illetve e tapasztalat "anyagát", érthető, ha az egyes szerzők e kultúra kritikáját egyben valláskritikának is tekintik.

Xenophanészről, Parmenidesz állítólagos tanítómesteréről tudjuk, hogy dicséretben részesült az athéni Timontól, aki szerint "Xenophanész, a Homér-taposó bíró, aki majdnem józan"³. (Józanágon itt természetesen észképesség, a "józan belátás" képessége értendő). Xenophanész a maga során azt állítja, hogy "mindenek tanítója Homérosz kezdetek óta" [B10]; rákent isteneinkre Homérosz

² A r i s z t o t e l é s z : Metafizika, Bp., 1992, 983a

³ X e n o p h a n é s z : Törödékek; in: Görög Gondokodók, I, kötet, Kossuth, Bp., 1993, (Maticsó József fordítása).

Hésziodosszal minden olyant, ami gáncs vagy szégyen az emberi nemnél" [B11]; "az istenek születnek, az ember azt hiszi, s azt, hogy az alkat, a hang náluk is úgy van" [B14]; "ám ha a [lónak], ökörnek, oroszlánnak keze volna, s festeni tudna kezük, s vele azt tennék, amit az ember, akkor a lóra, az ökör meg az ökörre hasonlóan mintázná meg az isteneket stb." [B15]. Ez utóbbi, talán legismertebb töredék azért is fontos, mert megadja a filozófiai kritika szempontját; nevezetesen, azt állítja, hogy szemben az igazsággal, amire a "filozófiai tudomány" törekszik, és ami *abszolút - a vélekedés*, a *doxa relatív*.

*

Ami tágabban a görög vallást, szűkebben a görög vallásos gyakorlatot illeti, két fontos jellemzőt kell kiemelnünk: a görög vallás "természet" és "államvallás"⁴. Az első idézőjelben értendő. A görög vallás természetvallás, amennyiben a vallásos kultusz tárgya bármi lehet: égitest, forrás, liget, egy szenvedély mint Érosz, egy erkölcsi vagy társadalmi tényező mint Diké; a görög istenek - szemben a keresztény Istennel - nem transzcendensek. Mindezek ellenére a görög vallás mégsem tekinthető természetvallásnak; nem egyszerűen megszemélyesíti a természeti erőket (a villám nem maga Zeusz), hanem igyekszik megtalálni a természeti erők, események stb. okait, egy sajátos, jobbára mitikus, a genealógiára és bizonyos mitikus személyek cselekedeteire, hierarhiájára összpontosító gondolati rendben.

A másik oldalon, a görög vallással mint államvallással kapcsolatban mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, hogy a görög polgár számára állam, társadalom és vallás közt nincs törés, teljes az összhang: a jó görög állampolgár törvénytisztelő, s ez egyben azt jelenti: tiszteli államának isteneit. Az egyén ebben a vallásban nem foglal el kitüntetett helyet; ami ezzel együtt jár: hiányzik a személy fogalma. Az egyén nem személyenként vesz részt a vallásban, azt a szerepet játsza el, amelyet társadalmi státusa biztosít számára: állampolgár, törvényhozó, családapa, funkcionárius, fiú, leány stb. A vallás eképpen megszilárdítja a társadalmi rendet, minden egyénnek, státusánál fogva kijelöli a helyét; az embenek istenhez való viszonya ugyanaz mint a társadalomhoz, a politikai hatalomhoz való viszonya.

⁴ J.-P. V e r n a n t: id. mű, 9-20.o.

Másfelől: ha a vallás átítatja a politikum szféráját, ez maga után vonja, hogy a vallásos ember is a politikumhoz kötődik. Minden társadalmi funkció szakrális jellegű is, s ez egyben azt jelenti, hogy a papi funkció a társadalmi autoritás függvénye. Az ún. papok - vagyis azok a személyek, akik az áldozati szertartást végzik, a misztériumi ünnepeket celebrálják stb. - nem alkotnak önálló kasztot. A papi funkció betöltésére bárki alkalmas (nem, vagy csak ritkán jár hivatali titokkal), ha rendelkezik a megfelelő társadalmi státussal. Továbbá: ha az istenek a polisz istenei, akkor minden egyes - az isteneket érintő döntés - a nép jóváhagyását igényli. A nép állapítja meg az isteni törvényeket, dönt az ünnepi rendezvények szervezéséről, az áldozatokról, új istenek felvételéről a pantheonba, valamint az őket megillető tisztelet formájáról. Az államvallás isteneinek következképpen szükségük van államra amely elismeri őket. A görög vallás nem katholicos, nem egyetemes vallás. Azt is lehetne mondani: az isteneknek állampolgárokká kell lenniük ahhoz, hogy igazából istenek legyenek.

A fentiekhez kapcsolódik a filozófia egyik legősibb paradoxona. Amennyiben a filozófia a doxa, a vallás, a kultúra kritikája kíván lenni, a filozófiai tevékenység egyben a társadalmi rendet és a mindenkori hatalmat is veszélyezteti. Tekintve, hogy a filozófiai tudás (episztémé), valamint a tudás "tárgya", az igazság (aléthéia) a doxa, vagyis a közös vélekedés ellenében születik, a léte a fennálló - isteni - rendet veszélyezteti⁵; (csupán emlékeztetőül: Szokratész ellen az egyik fő vádpont az volt, hogy új isteneknek hódol). A filozófusok tisztában voltak ezzel, és nem gondoltak (mint gondolja majd jó kétezer esztendő múlva Descartes), hogy a filozófiai igazság ismerete üdvös lenne a nép, a tömeg számára. (Platon erről a maga során a maga VII. levelében nyilatkozik.) S mivel tudták ezt, nem kívántak a filozófiának szélesebb publicitást adni. Feltehetően ennek köszönhető a filozófia ún. szektásodása, ahogyan az az orphikusoknál, pythagoreusoknál, de még az Akadémián is megfigyelhető. A görög vallás nem ismerte a szektásságot, leszámítva a Dionyszosz-követők relative "újkeletű" mozgalmát, illetve bizonyos minisztériumokat, amelyekbe viszont - gyakorlatilag - bárkit beavattak.

Másfelől viszont - és itt megintcsak J.-P. Vernant elemzését követjük - a filozófiai igazság *szerkezetileg* olyan, hogy megköveteli a nyilvánosságot, mert racionális megerősítésre tart igényt, a vitában, a dialógusban kristályosodik ki. Ahhoz, hogy a filozófiai diskurzus célt érjen az előadás jellegével kell bírjon⁶. Nem

⁵ vö. T a m á s G á s p á r M i k l ó s : A cenzuráról; in. Másvilág, Új mandátum, Bp., 1994.

⁶ no.

elégleges, hogy elérhető formában és szavakkal legyen kinyilatkoztatva, hanem szükséges, hogy nyilvános megívtatás tárgyává váljon, mindenki számára elérhető legyen, ugyanúgy, ahogyan például a törvények, noha isteni eredetűek, minden polgár közös javát képezik és minden polgár beleegyezését követelik.

A következő tehát a paradoxon: a filozófiai igazság szerkezeténél fogva demokratikus és nyilvános megerősítésre tart számot; ámde ugyanakkor 1. a nyilvánosság a kért megerősítést nem képes megadni, hanem a vélekedés vitathatatlanul alacsonyabb rendű dolog, mint az igazság; 2. az igazság létezése vagy elvi lehetősége már eleve érvénytelenné tesz minden hitet és minden vélekedést. Ez röviden Szokratész története.

Tamás Gáspár Miklós írja Allan Bloom *The Closing of the American Mind* című könyvére hivatkozva: "a demokráciák és az arisztokratikus rendszerek abban különböznek, hogy míg az arisztokratikus rendekben van nép, van démosz, a demokráciában nincs arisztokrácia. A demokráciáknak sajátos problémájuk, hogy az arisztokratikus ellenpólus nem létezik, mert minden alá van rendelve a népnek, ami gyakorlatilag azt jelenti, hogy minden alá van rendelve a közvéleménynek. A tudománynak a legklasszikusabb megfogalmazása: küzdelem a közvélemény ellen. A filozófia Herakleitosz óta mondja, hogy a doxa, azaz a közvélemény alacsonyrendű dolog. A tudománynak a bizonyítható igazságra kell törekednie. Az emberek különböző vélekedései, csupán azért mert az emberek ezt vagy azt gondolják, nem állnak meg csak úgy maguktól az ész ítélőszéke előtt. A tudomány észérveket kíván, és nem szavazatokat. Ez antidemokratikus nézőpont. Végül is a filozófia története avval kezdődik, hogy az athéni demokrácia halálra ítéli Szokratészt, mert szembeszállt a közvéleménnyel"⁷.

*

"Kultúra" és "vallás" fogalmai után nézzük a "kritika" fogalmát. A mai kritika szavunk a görög κρισις- ből jön, melynek jelentései: megkülönböztetés, szétválasztás, nézeteltérés, majd Arisztotelésztől kezdődően: vita. Olyan szavak összefüggésében fogjuk értelmezni, mint a κρηριου a κριτης és a κρητης.

A κριτηριον ítélőképességet, józan belátást (tehát egy képességet, olyasfélét, amivel Timón szerint Xeinophanész rendelkezik) jelent, valamint az igaz és hamis szétválasztására szolgáló szabályt. A κρητης a bíró, illetőleg az álmokat

⁷ T a m á s G á s p á r M i k l ó s: Ha vége a filozófiának törzsi állapotok lesznek, in. *Másvilág, Új mandátum*, Bp., 1994.

megfejtő jós. (Vernant írja, hogy a görög kultúrában a filozófust megelőzte a jós személye; a jós a filozófuson kívül az egyetlen olyan személy, aki - birtokában lévén a múlttól és a jövőről szóló tudásnak - definíció szerint "látja a láthatatlant"; Vernant még azt is elmondja, hogy a jósok istene Mnemoszyné, az emlékezet istennője, ugyanaz, akit Heidegger a filozófusok istenének is tekint; igaz, Heidegger egyben a költők istenének is nevezi.) Legvégül pedig a κριτικη, az ítélezés művészete, vagyis egy techné (mint pl. az építés művészete). Ha mindezt egybevetjük és a filozófus figurájára alkalmazzuk, a következő képet kapjuk: a filozófus a *bíró* (ezt mondja Timón), aki képes az *igazat* a hamistól megkülönböztetni, s akinek ehhez bizonyos *képességekre*, illetve *törvényre* van szüksége. Vagyis a filozófusnak ahhoz, hogy értelmes módon gyakorolja a filozófia célját, s egyben raison-ját képező kritikát, mindenekelőtt elvekre (törvényre) van szüksége, melyek ezt a kritikát megalapozhatják illetve legitimálják.

A preszókratikus filozófia számára egyetlen olyan elv van adva, amely képes ezeket a funkciókat ellátni: a λόγος.

Tekintsük a korai görög valláskritika szempontjából reprezentatív műnek Parmenidész: A természettről c. munkáját. (A választás indokolt, hiszen tudjuk, hogy Parmenidész Xenophanész tanítványa, tehát - feltételezhetően - folytatója a mester által megalapított gondolati hagyománynak, másrészt műve meglehetősen árukkodó mind célját mind elveit illetően.) Mindjárt a - töredékes formában fennmaradt, mégis nagyjából összefüggő - mű elején, a prooimion, illetve néhány - módszertaninak is nevezhető - megfontolást követően utalás történik a logoszra: "κρίναι δε λόγῳ", "dönts ésszel"⁸ - mondja Parmenidész.

A logosz hagyományos fordítása: ész, gondolkodás, beszéd. Ez - a fordítói gyakorlatban megszilárdult hagyomány - annyiban félrevezető, amennyiben a görögöknek az észre és az észképességekre egy másik szavuk is van: a νοῦς illetve a οεσις. A logosz inkább a tárgyiasult gondolkodás, vagyis a beszéd szubsztatntív tartalmát, illetve a beszéd elemeinek "objektív", logikai vagy grammatikai rendjét jelenti. A nousz - melyet először Anaxagorász használ filozófiai érvennyel - eredetileg észrevevést jelent, és számos jel utal arra - írja Steiger Kornél⁹ - hogy a fogalmat eredetileg az érzékelés analógiájára alkották meg. Innen tekintve három fontos jellemzőjét említhetjük meg: 1. A gondolkodás, amennyiben analóg az érzékeléssel;

⁸ P a r m e n i d é s z : A természettről; in. Görög Gondolkodók, id. áiadás (Steiger Kornél fordítása).

⁹ in. A r i s z t o t e l é s z : A lélekről, Európa, Bp., 1988.

tárgyas és aktuális. Heidegger ezért jellemezheti a Parmenidésszel kezdődő ontológiai tradíciót, mint ami a létező presentatio-ján, illetve re-presentatio-ján alapszik¹⁰. 2. A gondolkodás, akárcsak az érzékelés, *nem* mentális vagy lelki funkció, hanem testi, pontosabban szervi állapotváltozás. A preszókratikus filozófiai tradíció nem ismeri a léleknek, mint a mentális funkciók gyűjtőhelyének fogalmát (ezt majd csak Platón vezeti be a filozófiai köztudatba), így kénytelen minden mentális folyamatot a fennmaradó elv szerint, vagyis *testi* állapotváltozásként leírni. Theophrasztosz, aki - jórészt az Arisztotelésztől származó ismeretei alapján - könyvet ír a lélekről, joggal veti ennek a tradíciónak a szemére¹¹, hogy valójában még azt sem képes megokolni, miért csupán az élők érzékelnek, az élettelenek pedig nem. 3. Amennyiben a gondolkodás szervi állapotváltozás (Arisztotelész még ilyen értelemben idézi Homéroszt, aki szerint Hektor, amikor sebesülései következtében magánkívül volt "ott feküdt másképp gondolkodva"¹²), egyfajta érzékelés, úgy principiumaik azonosak. Az Empedoklésszal kezdődő hagyománynak megfelelően, ez a principium nem is lehet más, mint a gondolkodó és a gondolt "dolog" (hiszen ez a gondolkodás - ne felejtsük el - tárgyas, szubsztantív) teljes *azonossága*.

E rövid, fogalmi bevezető után immár érthetővé és értelmezhetővé válik a parmenidészi tanköltemény talán legfontosabb alaptétele (ami egyben az ontológiai azonosságelv legklasszikusabb megfogalmazása is), nevezetesen, hogy "ugyanaz a gondolkodás és a létezés"¹³. (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Noha Parmenidész itt az einai, (lenni, létezés) kifejezést, az *εἶμι* *infinitivus* ige definitivusát használja a lét megjelölésére, feltételezhetjük, hogy a gondolkodás szubsztantív jellegének megfelelően a létnek tárgyi megfelelője is kell legyen. A tétel egy másik megfogalmazása szerint "a létezőn kívül [ἀνεὺ τοῦ ἔοντος], amiben ki van mondva [megmutatkozik], nem találod a gondolatot [νοεῖν]". A lét és gondolkodás adekvát kifejeződése: a létező, τὸ ὄν, Parmenidésznél epikusán: ἔον. A kifejezés kapcsán Szabó Árpád elmondja¹⁴, hogy noha a szó többes számú használata, illetve a dativus-a meglehetősen elterjedt a korabeli görög köznyelvben, az egyes, semleges nominativus-t Parmenidész használja először, s feltehetően a filozófia

¹⁰ vö.: Heidegger: Mit jelent gondolkodni; in: Szöveg és interpretáció, Cserépfalvi, Bp., 1991, továbbá: Heidegger: Schelling Ertekezése a szabadságról, T-Twins, Bp., 1993.

¹¹ lásd: Theophrasztosz: A lélekről, Kossuth, Bp., 1995.

¹² Arisztotelész: Metafizika, 1009b.

¹³ Parmenidész: A természetről, id. mű.

¹⁴ vö.: Szabó Árpád, Az eleai Parmenidész, in.: Existencia, Szeged, 1992/1-4.

első terminus technicus-a. Utólag a szó a Septuaginta nyelvébe is bekerül, némileg megváltozott ortografiával; jelentése: Isten vagy a létező.

A szó utólagos jelentésváltozásai, s főképpen a transzcendens isten megnevezésére való alkalmatossága jelzi, hogy itt nem egyszerűen "a lét szavának" megszületéséről, hanem egyszersmind a transzcendencia antik képzetének a megfogalmazódásáról is szó van. Kérdés azonban: transzcendens-e a parmenidészi létező? Állít-e Istent a megbuktatott istenek helyébe a korai görög filozófia? Annak ellenére, hogy a létező Parmenidész által felsorolt jegyei vagy jelei az ellenkezőjét látszanak bizonyítani, a parmenidészi létező *nem* transzcendens. Nem transzcendens több okból sem. Először is a létező a logosz elsődleges és közvetlen "tárgya", logoszon pedig legtágabb értelmében is immanens lételvet ért a herakleitoszi-parmenidészi hagyomány. Másodszor: a transzcendenciának abban a szűkrefogott jelentésében, amit majd a skolasztikus filozófia definiál, s ami alatt mindenekelőtt az immanencia ellentétpárját érti, (vagyis azt, ami *nem* ismerhető meg, ergo *nem* létezik a létezés köznapi értelmében, pl. Isten), nos, ebben az értelemben a létező márcsak azért sem lehet transzcendens, mert - amint Platón véleménye is megerősít ebből (Állam, V. könyv) - a létező az, ami leginkább megismerhető.

Abban az esetben viszont, ha a létező nem transzcendens, a következő problémával kell számolnunk; nevezzük talán a "kettős immanencia" problémájának: adva van, egyfelől, a létező, melynek létezéseért, illetve immanenciájáért a logosz kezekedik; és adva vannak másfelől a létezők, melyek létezéséért és immanenciájáért az érvényes érzéki tapasztalat kezekedik. Ez pedig minden bizonnyal ellenmondás.

Az első, aki az ellentmondást észleli és szóvá is teszi: Arisztotelész. Metafizikájában (998b) azt állítja, hogy vagy van egy egyetemes létező, és akkor nincsenek létezők, vagyis minden ember minden egyes érzéki tapasztalata semmis, vagy pedig vannak létezők, de akkor nincs egy egyetemes létező, s akkor fel kell hagynunk minden reménnyel, hogy az érzéki tapasztalat sokféleségében valaha is eligazodunk. Vagy pedig - fűzhetnénk hozzá - a filozófiának meg kell találnia az átjárást egyfelől a létező mint alap, másfelől a létezők mint tapasztalatunk elemei között. Ez az a feladat, amivel - a doxa korai kritikáját követően - a korabeli filozófiai hagyomány szembesült, de amit - legalábbis Platónig menően - megnyugtatóan megoldani nem tudott. Innen nézve a dolgot a korai görög filozófia nem bizonyult a doxa életképes alternatívájának.

CONSIDÉRATION SUR LE STATUT ONTOLOGICO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU NOÉMATIQUE

ION COPOERU

ABSTRACT. An investigation concerning the ontological status of the concepts as "noema" or "noemata" is seen as a preliminary for a possible phenomenology of the (onto-)noematic sphere. After introducing the concept of noema as a generalisation *from* the concept of signification, the phenomenological concept of noema as belonging to the phenomenology of the *Erlebnis* is distinguished from the concept of *object* as it appears in the Meinongian *Gegenstandstheorie*. In the final part of the study the opposed visions of Follesdal and A. Gurwisch serve a base for an interpretation of the Husserlian concept of noema which takes into account both the perceptibility and the ideality.

Des concepts comme "noème" ou "noémata" ont une importance capitale dans la phénoménologie husserlienne, surtout dans la période médiane des *Ideen*. Intervenant dans des situations diverses, allant de la phénoménologie de la perception jusqu'au niveau supérieur des objectités idéales, ces termes ont reçu chanques fois des définitions implicites, fonctionnelles. Nous nous proposons en ce qui suit de poursuivre une investigation visant leur statut ontologique, investigation qui se présente également comme un préalable d'une possible phénoménologie de la sphère (onto-)noématique.

Noème et signification

Rechercher le rapport entre noème et signification suppose non seulement une descente dans l'"histoire" et en quelque sorte dans le "laboratoire" de la phénoménologie, mais aussi la mise en relief de la *significabilité* en tant que dimension originaire et propre du noématique. La perspective noématique, dont nous essayons de circonscrire la place dans l'ensemble des analyses phénoménologiques, est liée intimement à l'idéalité et à l'intentionnalité de la signification, envisagée comme une unité opposée aux "fogaces" moments d'actes correspondants. L'*idéalié* se montre ainsi comme l'une des dimensions phénoménologiques du noématique, tout aussi comme le *perceptibilité*.

Une analyse centrée sur les *Recherches logiques* et sur les *Leçons* de 1908 *sur la théorie de la signification* nous mettra en contact avec les principales coordonnées de la phénoménologie husserlienne d'avant les *Ideen*: la médialité du sens, la connaissance en tant que rapport privilégié à la transcendance, l'unité de la signification, le rapport entre formalisation et signitivité et une théorie particulière du jugement qui sert de fil conducteur. Ceux-ci sont également les "ingrédients" d'une conception originale de la signification qui vont se fondre dans la période des *Ideen* en une phénoménologie du noématique.

Les *Recherches logiques* sont orientées décisivement vers les significations idéales autonomisées par rapport aux choses et au langage, vues comme des "en-soi" qui se constitueront dans la nouvelle étape représenté par les *Ideen* comme un squelette invisible pour les noèmes chargés d'une "matière" perceptive - le sens devient ainsi sens de monde. Il s'agit ici d'une certaine *médialité* du sens (Frege en parlait d'un "troisième royaume") - un concept hautement problématique, car il semble renvoyer en ligne droite à une conception métaphysique (pré-phénoménologique donc) d'une "réalité" redoublée, à travers le langage et la pensée, de quelque chose comme un "sens" ou une signification. Une telle interprétation, sans doute dangereuse du point de vue de la phénoménologie, a été rejetée même dans les cadres de la phénoménologie, considérée couramment comme "naïve", de la première *Recherche logique* où Husserl s'oppose à la distinction habituelle entre "expression selon sa face physique (le signe sensible, le complexe phonique, articulé, le signe écrit sur le papier, etc.)" et ce qu'"on désigne comme *sens* <*Sinn*> ou *signification* <*Bedeutung*> de l'expression"¹.

La signification don't Husserl parle est loin d'être "une certaine somme de vécus psychique..."², quoiqu'il parle d'"actes conférant la signification". D'aucune façon les vécus psychiques (plus exactement: les vécus dans une perspective naturelle, psychologique) ne doivent être confondus avec le concept phénoménologique d'acte; l'acte est le vécu *intentionnel* et le traiter comme un en-soi annulerait justement le "hors de soi" qui lui est constitutif. En vertu de ces actes conférant la signification, "l'expression est plus qu'un simple phénomène sonore. Elle *visé* <*meint*> quelque chose, et, en le visant, elle *se rapporte à quelque chose d'objectif* (nous soulignons)"³. Intentionnalité et significativité vont de pair donc dès le début. Le rapport étroit des deux concepts majeurs de la phénoménologie husserlienne (intentionnalité et signification) est clairement explicité par P. Ricoeur, d'après qui le concept logique (frégéen) de signification serait celui qui a permis de contourner une interprétation idéaliste de la réduction et de l'intentionnalité:

"Ainsi, remonter au sens non-idéaliste de la réduction, c'est rester fidèle à la trouvaille majeure des *Recherches logiques*, à savoir que la notion logique de signification - telle que Frege, par exemple, l'avait inâtroduite - se découpe sur une notion plus vaste de signification qui s'étend aussi loin que celle d'intentionnalité"⁴

"Conférer la "signification" ne veut guère dire que celle-ci serait au-delà de l'acte, car ces actes essentiellement des *rappports* à l'objet. A proprement parler, il ne faudrait pas dire que "l'expression exprime sa signification"⁵, car cette dernière ne préexiste pas, elle n'est rien en dehors des actes qui l'expriment. L'acte de signifier, qui est bien plus (ou même autre chose) qu'un simple rapport de deux choses extérieurs l'une à l'autre,

¹ LU, §6, *Hua* XIX/1, p. 38; tr. fr. LRL, RL, ff/f, p. 36-37.

² *Ibidem*.

³ *ILU*, §9, *Hua* XIX/1, p.44; fr. fr. *RL* II/f, p.43, - Husserl souligne.

⁴ P a u l R c o e u r, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p.55.

⁵ *ILU*, p.45, tr.fr. p.44.

"est marqué par une dissymétrie, une 'non-équivalence' fondamentale de ses composantes; pour ainsi dire, tout y est donné du côté objectif de la signification, son pouvoir référentiel de renvoyer à quelque chose qui n'est pas elle, qui la d'termine comme telle. Cela n'a pas de sens de vouloir se tenir dans l'immanence, que cela soit physique ou psychique, de l'expression: celle-ci n'est gouvernée par aucune autre loi que celle de la transcendance..."⁶.

Sur cette base la signification se profile comme une autre modalité essentielle de l'intentionnalité, comme une visée dans laquelle on "oubliait" l'acte et même la signification en faveur de l'objet (du référent). Ce trait fondamental de l'intentionnalité signitive introduit une tension dans la phénoménologie de Husserl, qui continue à penser⁷ que l'idéalité de la signification réside exclusivement dans l'identité de l'effectuation de l'acte, que la signification est toujours le corrélat d'une répétition idéalisante. Quelle que soit la direction de recherche empruntée, il faut toujours souligner la médialité *interne* inscrite dans l'intentionnalité signitive qui exclut toute approche externaliste (et toute métaphysique) et qui prépare ainsi le terrain propre de la phénoménologie.

Le signifier renvoie chez Husserl des *RL* au connaître. Ce qui phénoménalement se présente comme extériorité, comme "objectif", se dévoile phénoménologiquement comme un rapport intrinsèque et, dans le cas de l'intentionnalité signitive, comme un lien interne entre signification (par essence orientée vers un "objet") et l'unité de signification. Connaître un objet, c'est le saisir et le maintenir dans son identité, dans sa "mêmeté". Si l'unité est perdue, l'objet" se "dissout" dans le flux des vécus, en devenant un simple et fugace vécu de conscience. Mais parler de l'unité de l'objet est en quelque sorte incorrect, car l'unité n'appartient pas à vrai dire à l'objet, elle est une unité *idéale* et, en ce sens, une unité d'acte. Cette unité n'est pas factuelle (contingente), mais une unité *de jure*, l'objet étant éminemment objet de la connaissance. Le signifier vise un objet, mais l'objet n'a de sens qu'en tant qu'objet à *connaître*.

L'unité intentionnelle n'est pas obligatoirement l'unité intentionnée - par son idéalité elle s'oppose à celle-ci. Mais, puisque le rapport à l'objet est déterminant pour le mode du signifier et lié au mode du connaître, le "contenu" de l'acte de signifier ne peut et ne doit pas être négligé. Ce contenu est "ce que la psychologie entend par 'contenu', à savoir une partie réelle quelconque ou un aspect du vécu"⁸. Il s'agit en fait du même contenu envisagé d'une autre façon qui met en évidence le **caractère intentionnel** (i-réel) **du signifier**. Ainsi formulé, le signifier détruit toute idée tributaire d'un quelconque "troisième règne" sans qu'on renonce à l'idée du rapport (le cœur même de la signification) et, par cela, à la médialité intrinsèque que celui-ci effectue.

La question de l'objet (Gegenstandstheorie où phénoménologie des vécus de connaissance)

⁶ J o c e l y n B e n o i s t, *Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., coll. <Epiméthée>, p.28-29. L'auteur cité s'appuie ici sur le §10 de la *IRL*.

⁷ "Continuer" se réfère ici principalement à ses travaux qui précèdent les *RL*, sans exclure également une ligne de continuité avec la conception de Bolzano.

⁸ *IRL, ILU*, §30, p. 102, tr. fr. *IRL*, p. 111.

Ce qui a déterminé Husserl à renoncer au programme de sa thèse d'habitation était, comme il le témoigne dans une lettre à Stumpf⁹, le problème des nombres imaginaires ou (dans la terminologie bolzanienne) le problème des "représentation sans objet" <*gegenstandlose Vorstellungen*> - représentations qui ne rendent compte de rien de réel ("carré rond", "Pégase", "l'actuel roi de France", etc.). Pour Husserl – ses textes sur les <*objet intentionnels*> et la recension du livre de Twardowski¹⁰. Le prouvent – les cadres de la description psychologique dans la ligne de Brentano ne suffisent plus. – C'est la période de la genèse d'un nouveau concept d'intentionnalité – celui phénoménologique des *Recherches logiques* – qui se propose de tenir compte aussi de l'objectivité de la signification idéale. Ce qui devait être mis en pleine lumière était la distinction entre le *visé* et le "*contenu*" (psychologique) d'une représentation. Ainsi, le concept de nombre est par essence différent de celui de la simple colligation procurée par la réflexion. Dans son opuscule, Twardowski distinguait entre l'existence au sens propre (syntagme qui à la renvoie à la "représentation propre" de la *Philosophie de l'arithmétique* de Husserl) et l'existence intentionnelle – cette dernière ayant le rôle d'expliquer le statut des représentation sans objet. Husserl se refuse d'admettre deux types d'existence, on ne peut plus soutenir, selon lui, la distinction entre objets réels et objets simplement représentés. Pourtant, il reste dans une ligne quasi-brentanienne – d'où les reproches de "psychologisme" qu'on lui fait parfois – quand il maintient l'idée que la différence structurelle des objets de différents types est à chercher en fin de compte dans la "structure des actes".

Une note de bas de page à sa recension du texte de Twardowski¹¹ anticipe dans ses grandes lignes la conception que Husserl développera ensuite:

"Le fait lui aussi que l'objet loge dans la représentation, n'est pas quelque chose de réel, mais seulement quelque chose de fonctionnel, qui en vient, par la correspondance avec d'autres jugements d'identité, à une compréhension discursive."

Il est tout à fait remarquable que (au moins) dès 1896 Husserl soit arrivé à la pensée de la *non-réalité* (intentionnelle) de l'objet transcendant et de sa prédonation passive "naïve", quoiqu'il se pose, à travers la comparaison des jugements d'identité, le problème de la "*compréhension discursive*" et non celui de l'existence réelle de l'objet.

Husserl propose de distinguer à l'intérieur de chaque re-présentation <*Repräsentation*> (nouveau terme qu'il propose ici à la place de la "représentation" <*Vorstellung*>) entre

I. La *teneur réelle, psychologique*, et en cela a) l'acte re-présentant, b) le contenu re-présentant,

II. La *teneur idéale, logique*, et en cela a) la signification, b) l'objet¹²

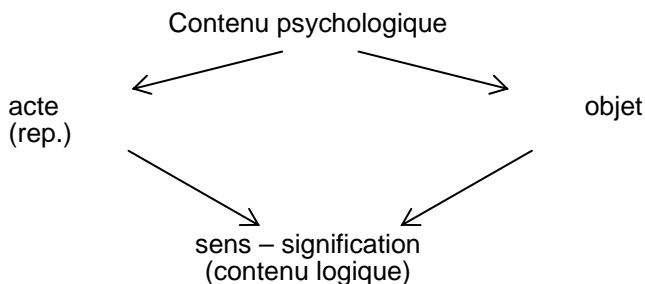
A cette époque, il semble que Husserl tente de combiner l'analyse psychologique et celle logique, comme D. Fisette l'illustre avec le schéma suivant¹³:

⁹ H u a XXI, den Haag, Martinus Nijhoff, 1979.

¹⁰ *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung Eine psychologische Untersuchung*. Se rapporter à Husserl – Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, présentation, traduction, notes, remarques et index par Jaques English, Paris, Vrin, 1993.

¹¹ HT, p.349-350.

¹² HT, p.350.



La confrontation entre la phénoménologie de Husserl et la de Meinong nous semble révélatrice pour la manière pour originale selon laquelle la première élucide la question de la multiplicité inhérente à l'objet ainsi que de son incontournable unité objective.

Husserl approuve le principe de la démarche meinongienne et il ne pourrait pas faire autrement, car Meinong s'est inscrit lui aussi dans la direction de l'extension de l'objectif, de ses formes et ses modes d'être. Tout les deux s'accordent à reprocher à la tradition philosophique l'identification entre "ce qui est et ce qui est réellement <wirklich>"¹⁴ "Dans son *Esquisse d'une "Préface"...*, qui date de la même période que les *Ideen I*, Husserl s'explique – on se situe ici clairement au niveau de ce que nous appelons "auto-compréhension philosophique de la phénoménologie" – avec la tradition philosophique en montrant que

"L'adoption de thème platoniciens et en même temps l'interprétation de la 'vision' dans laquelle les relations entre les idées nous sont données, comme un 'voir', comme une *constance donatrice originale*, a déjà eu très tôt pour conséquence que j'ai attribué à tous les genres d'objectités une essence, et par là un champ de connaissance éidétiques, donc relevant – si l'on veut – d'une théorie de l'objet"¹⁵.

Ce qui sépare Husserl et Meinong au sujet capital d'une "théorie de l'objet" est la manière de concevoir cette théorie. En suivant l'idée d'une forme *générale* de l'objet, l'entreprise meinongienne se lance dans une "collection" hétéroclite des objets-choses, sans trouver ce que Husserl appelle les "démarcations éidétiques"¹⁶. Il manque donc à la *Genestandtheorie* cette distinction fondamentale que Husserl avait mise à découvert dans sa III^{ème} *Recherche logique*, c'est-à-dire la distinction entre l'*a priori* analytique-formel et l'*a priori* synthétique-matériel, sans qu'il s'agisse ici de deux *classes* d'objets,

¹³ D. F i s e t t e, *op.cit.* P. 31, qui continue en montrant que "Twardowski ne reconnaît que la relation illustrée par la partie supérieure du schéma, c'est-à-dire la relation acte – représentation – objet", alors que Frege et Bolzano par exemple, ne reconnaissent que la relation illustrée par la partie inférieure de ce même schéma.

Nous noterions que, même si à un moment donné la démarche husserlienne a pu paraître comme une superposition de deux plans distincts, Husserl rejette fondamentalement toute prolifération des niveaux de l'existence. Le noème, avec sa "grammaire" des modifications intentionnelles du "noyau noématique" constitue précisément la réponse à ce problème.

¹⁴ Ed. H u s s e r l, *Esquisse d'une préface...*, dans *Articles sur la logique (1890-1913)*, P.U.F., Paris, p. 384.

¹⁵ *Op.cit.*, p.386.

¹⁶ *Ibidem*, Ce que Meinong peut au plus faire est une longue classification des objets

mais d'une "distinction fondatrice de l'objectité même, don't on pourrait dire qu'elle apparaît au pli de cette différence"¹⁷.

Husserl préserve l'idée d'un "objet en générale", d'un "X commun" pur support des propriétés analytiques-formelles, mais il ne s'attache plus à la simple prédication, au jugement comme synthèse de deux termes; il met en relief un ensemble de combinaisons formelles, un système de variations guidé par une légalité *a priori*. Ce qu'il essaie de maîtriser est la dissymétrie et l'enchevêtrement essentiels entre la constitution et la manifestation (l'apparaître), entre l'ordre du formel-logique et celui du matériel. En fin de compte, la question est: qu'*apporte* la conscience à l'objet et qu'est-ce lui est propre?" La réponse de Meinong est dirigée vers ce qu'il appelle "*Genenstande hörerer Ordnung*"¹⁸, vers des formes d'objectité qui ne correspondent pkus à la forme de l'objet de perception – de l'objet transcendant donc – prise comme base pour une théorie de l'objet en générale.

a) Le noème en tant que "concept" (la position de Föllesdal)

L'un des principaux stimuli d'un débat qui est encore actif dans le milieu de la philosophie analytique a été le texte, devenu depuis "classique", de Dagfinn Föllesdal sur "la notion husserlienne de noème"¹⁹ – un texte qui suscité une vive controverse et qui, grâce à sa radicalité et à son acuité, est toujours l'objet d'un vif intérêt autour de lui²⁰. Föllesdal remarque dès le début de son étude que, si les objets visés sont considérés comme réels, "l'intentionnalité conduit à des difficultés dans le cas des centaures et des hallucinations" et, si les objets étaient irréels – peut importe ce que cela veut dire -

"elle conduit à des difficultés dans le cas de certains actes, par exemple actes de la perception normale: il semble que, selon cette perspective, ce que nous voyons quand nous voyons un arbre ce n'est pas un arbre réel devant nous, mais quelque chose d'autre, que nous aurions vu également dans une hallucination <*if we have been hllucinating*>"²¹.

La conception de Föllesdal est concentrée en douze thèses, que nous présenterons sommairement dans ce qui suit. Sa *première thèse*, qui est également la principale, dit que

"le noème est une entité intensionnelle, une généralisation <*generalizattion*> de la notion de signification <*meaning*> (Sinn, Bedeutung)"²²,

Il s'appuie ici en spécial sur une affirmation que Husserl fait dans *Ideen III*:

"Le noème n'est rien d'autre que la généralisation de l'idée de signification <*Sinn*> au champ de tous les actes"²³

¹⁷ J. B e n o i s t, *Phénoménologie, sémantique, ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., 1997, p.173.

¹⁸ A l e x i u s M e i n o n g, *Über Genenstande hörerer Ordnung und ihr Verhältnis zur inneren Wahrnehmung*, dans *GA II Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, Leipzig, Verlag von Johann âAmbrosius Barth, 1913, p. 377-480.

¹⁹ D a g f i n n F ö l l e s d a l, *Husserl's Notion of Noema*, dans "Journal of Philosophy", 66 p.680-687; nous citons ce texte d'après sa reprise dans Hubert L. Dreyfus et al. (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Sciences*, Cambridge, M. I.T., Press, 1982, p.73-80.

²⁰ Voir en ce sens D. F i s e t t e, *Lecture frégréenne de la phénoménologie*, Editions de l'Éclat, 1994, surtout p. 10 et s. de l'Introduction et le ch. II *Le noème et son sens*.

²¹ *Idem*, p. 73-74, Dans les analyses auxquelles nous nous livrons dans le 5-ème chapitre nous avons pris très ausérieux les problème que suscite le thème de l'hallucination.

²² *Idem*, p.74.

²³ *Ideen III*, p.89.

La *deuxième* thèse tente d'écartier une ambiguïté concernant l'utilisation du terme "sens" en relation avec celui de "noème":

"Un noème a deux composantes: (1) l'une qui est commune à tout les actes qui ont le même objet... indifféremment du caractère "thétique" de l'acte.... et (2) l'une qui est différente dans les actes qui ont des différents caractères thétique"²⁴

tandis que la *troisième* explique le rôle du sens noématique:

"Le Sinn (en allemand dans l'originale) noématique est ce en vertu du quoi la conscience se relie à <relates to> l'objet"²⁵

Un point crucial de la phénoménologie husserlienne et qui la distingue radicalement de Bretano est que

"Le noème d'un acte n'est pas l'objet de l'acte (par exemple, l'objet envers lequel l'acte est dirigé)"²⁶

ce qui constitue sa *quatrième* thèse.

Les thèses de 5 à 7 essayent de clarifier les rapports (décisifs, d'ailleurs) entre noème et objet. Ainsi, dans la présentation de Føllesdal, il y a un seul objet qui correspond à un seul et unique noème, tandis qu'à un seul objet peuvent correspondre plusieurs sens noématiques, respectivement, plusieurs noemata. Ces derniers

"aident à individualiser les actes, dans lesquels

7. Chaque acte a un et seulement un noème"²⁷

La thèse 8 dérive de la première et elle change le plan de la discussion en assimilant les noemata à des sens linguistiques:

"Les noemata sont des entités abstraites"²⁸,

Cet énoncé ne veut que reformuler l'idée que l'arbre peut brûler, etc. tandis que le sens de cette perception <- l'arbre>, qui lui appartient par essence, ne peut pas brûler, n'a pas des éléments chimiques...²⁹, d'où dérive en ligne droite la thèse numéro 9:

"les noemata ne sont pas perçus par nos sens"³⁰.

Les deux thèses suivantes (10 et 11) répondent à la question "comment... quelqu'un peut savoir quelque chose sur les noemata":

Les noemata sont connues par une réflexion spéciale, la réflexion phénoménologique" qui, selon Husserl, "... peut être réitérée."³¹

La conclusion de cette mise en ordre logique de la théorie husserlienne du noème et de l'intentionnalité est que le noème est un complexe de déterminations

²⁴ *Idem*, p.75.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Idem*, p. 76.

²⁸ *Idem*, p. 77.

²⁹ Voir *Ideen I*, surtout p. 222 et nos analyses du ch. 4 ci-dessous.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Idem*, p.78-79.

en vertu desquelles "la conscience se relie *à un objet*"³² et qui font que la multiplicité des données perceptives devient "des apparences *d'un objet*"³³. Parfois notre expérience n'entre pas dans des structures prédéterminées; nous assistons alors à l'explosion du noème et au surgissement d'un autre, d'un nouveau noème d'un nouvel objet.

"12. Cette structure <*pattent*> des déterminations, ensemble avec les "Gegenbenheitsweise" (en allemand dans l'original), est le noème"³⁴

Après un quart de siècle de débats qui ont produit par ailleurs des centaines de titres bibliographiques il serait trop aisé de réfuter les arguments de Føllesdal; un lecteur attentif des textes husserliens ne peut pas réprimer le sentiment qu'il y a quelque chose qui manque, tout comme celui qu'il y a quelque chose de valable dans la vision (mieux: dans la reconstruction) que Føllesdal propose. Nous ne voudrions pas insister sur la sélection des textes opérée par l'auteur norvégien – il y a d'autres textes qui s'y opposent. Du point de vue de la phénoménologie husserlienne il faut tout de même remarquer que Føllesdal conduit ses analyses dans l'attitude pré-phénoménologique, c'est pour cela qu'il ne mentionne même épisodiquement le rôle que les réductions (phénoménologique-transcendantale et éidétique) ont dans l'émergence du concept husserlien d'intentionnalité et, donc, de celui de noème. Ceci dit, Føllesdal avait raison de se demander si ses thèses sont "bien supportées par le texte husserlien" et à remarquer en conclusion que sa reconstruction n'est que partielle.

Le point de rupture par rapport à la conception originale de Husserl se trouve déjà dans la première thèse et il consiste dans le sens nouveau que le terme "généralisation" reçoit chez Føllesdal. Comme D. Fisette le montre en discutant "la thèse de la généralisation de la signification"³⁵ le sens que Husserl donne à ce mot est précisé dans le §124 des *Ideen I*, où il propose l'élargissement du sens des termes "*bedeuten*" de la sphère linguistique à tous les actes (à la sphère noético-noématique) sans tenir compte du fait qu'ils sont ou non combinés à des actes expressifs. Føllesdal – il est évident – donne à la généralisation un sens strictement logique, ce qui le détermine ensuite à parler des noèmes comme d'"entités abstraites" (thèse 8). Quel sens donne Husserl à la "généralisation" <*Verallgemeinerung*>?

En suivant les repères indiqués par D. Fisette (le §50 de *Formale und transzendentale Logik* et le §65 de *Erfahrung und Urteil*) on se rend compte aisément qu'avec la "généralisation" du signifier nous avons affaire non à une classe de propriétés – comme si le noème était une espèce par rapport aux sens linguistiques singuliers -, mais à une extension du concept de sens à l'ensemble de la sphère positionnelle (d'où axiologie et d'une praxiologie formelles). Ainsi, la distinction acte – "contenu" d'acte (dans ce cas: *Satz*) est à élargir à la sphère toute entière des prises de position: percevoir, se souvenir, s'attendre à..., évaluer etc. Chacun de ces actes admet une réflexion sur son *cognitatum qua cognitatum* – Føllesdal en avait à cet égard raison – et on peut remarquer également une

³² *Idem*, p.79. Nous soulignons.

³³ *Idem*, p.80. Nous soulignons

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ D. Fisette, *op.cit.*, p. 41-42.

"généralisation" de la "réflexion", celle-ci pouvant être "une réflexion doxique, mais éventuellement aussi une réflexion correspondant de l'affectivité et de l'effort tendant vers un but"³⁶. Le sens de la généralisation est encore plus clair dans *Erfahrung und Urteil* où Husserl inclut dans cette extension aussi des objets irréels ou ayant des composantes irréelles (oeuvres d'art, outils, etc.)³⁷.

La question de la généralisation serait bien plus claire si on distinguait, en nous appuyant sur une analyse attentive du texte et du sens général de la pensée de Husserl, entre "Verallgemeinerung *aus*" et "Verallgemeinerung *von*" (généralisation *de* et généralisation *à parti de*). Dans le cas du noème il s'agit d'une généralisation à partir de la signification et décidément pas d'un concept d'un concept d'un degré supérieur³⁸.

D. Fisette s'abstient de conclure, mais pour nous la conclusion s'impose avec évidence: deux "généralisations" très différentes sont en jeu ici: l'une intensionnelle, l'autre extensionnelle, c'est-à-dire: l'une opérée sur le "contenu" et à partir exclusivement de la signification logique (Husserl avait restreint le sens du "Bedeutung" à celle-ci), l'autre faisant un détour par le noétique (étant donc une généralisation des actes et impliquant par conséquent une "essence") pour arriver au "sens élargi" et total – le seul capable de "recouvrir" le monde.

Pourtant, il ne faut pas se laisser emporter par l'élan critique et oublier d'observer que le noème détient une dimension d'idéalité, qu'il peut et, que parfois, il doit être regardé comme un pur objectif et soumis – cette possibilité lui appartient par essence – à des opérations d'idéalisation. Les objectivités *idéales* sont elles aussi des noèmes. Des corrélats d'acte, et elles font également l'objet d'une "vision d'essence". En fin de compte, ce qu'on doit vraiment reprocher à l'interprétation de Føllesdal est l'insuffisance de son analyse du voir³⁹ même s'il mobilise la phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty.

Il est à remarquer les analyses autour des "Abschattungen" peuvent conduire également à une conclusion "idéaliste"; tout dépend de ce qu'on comprend par "invisible". Il est clair que Merleau-Ponty ne le pense pas comme une "entité abstraite"; il essaye de penser la relation moi – monde d'une toute autre façon et évite soigneusement toute interprétation qui pourrait conduire à un type ou à un autre d'idéalisme. Il y a tout de même quelque chose qui les approche: le refus commun du noématique en tant que dimension originelle et cela devrait nous donner à penser le type de rapport à l'objet que Merleau-Ponty nous propose. Mais, comme ce n'est pas la phénoménologie merleau-pontyenne qui est ici

³⁶ *Formale und transzcedental Logik*, p. 183 de la trad. Fr.

³⁷ *Erfahrung und Urteil*, §65, p.318.

³⁸ L.R. Rabanaque, *Passives Noema und die analytische Interpretation*, dans *Husserl Studies*, 10, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p.67-68.

³⁹ D. Føllesdal, *op.cit.*, p.79; "Take seeing as an example. That seeing is intentional, object-directed, means that the near side of the thing we have in front of us is regarded only as a side of a thing, and that the thing we are seeing has other sides and determinations which are co-intended to the extent that the full thing is regarded as something more than one side. This determinations are not perceptually filled; they are more or less vaguely represented, and lead us to further perceptual processes which make the invisible visible. (Merleau-Ponty, *Phen. Of Perception*)"

étudiée⁴⁰, nous voulons seulement noter que le rapport à le rapport à l'objet qui sous-tend la vision de Føllesdal – et cela est valable aussi pour tout rapprochement ou "lecture" de style frégéen – reste toujours un rapport plus ou moins "objectif", quelque soit le statut ontologique de l'objet (objet réel ou idéal), de sorte que nous pourrions dire que, en fin de compte, elle ne dépasse pas la perspective de Brentano.

b) Le noème en tant que "percept" (la position de Gurwitsch)

L'un des plus importants critiques de la position interprétative de Føllesdal a été Aron Gurwitsch, qui conçoit le noème comme un "percept" – pour reprendre (non sans de sérieuses réserves) le syntagme très expressif de Dreyfus. Selon lui,

"le noème ou *Sinn* <en allemand dans original> est l'objet visé *tel* qu'il est visé, l'objet *sous* l'aspect qu'il est présenté, et plus spécifiquement l'objet tel qu'il apparaît perceptuellement; et l'objet lui-même est l'unité de tels *Sinne* qui font partie de l'objet tel qui serait visé par divers autres actes"⁴¹

Dans cette perspective, les noèmes semblent être plutôt des formations proches de ce qu'on appelle des "sense data", ce qui vient en contradiction d'une manière éclatante avec l'affirmation de Husserl que le noème ne brûle pas. Est-ce vraiment là la position de Gurwitsch?

Pour répondre à cette question il faut que nous dirigions notre attention vers ses écrits majeurs concernant "la phénoménologie de la thématique" et surtout "la théorie du champ de la conscience"⁴². Sa thèse principale est que "chaque champ total de conscience est formé de trois domaines qui possèdent chacun un type spécifique d'organisation, ces domaines étant: le *thème*, c'est-à-dire ce sur quoi se concentre à un moment donné l'activité mentale, ce qui se trouve au "au foyer de son attention"; le *champ thématique*, défini comme une *totalité* de données ayant un rapport *intrinsèque* au thème et formant un *horizon* d'où celui-ci émerge; la *marge*, constituée par la totalité des données qui, bien que co-présentes, n'entretiennent pas un rapport intrinsèque au thème. Son but est de dégager "les principes d'organisation qui prévalent dans les différents domaines"⁴³. – C'est pour cela qu'il emploie largement les méthodes de la "psychologie de la forme" et reprend certains concepts forgées dans des théories psychologiques centrées sur l'analyse réflexive et intuitive des processus internes de la conscience (comme celle de W. James)⁴⁴.

⁴⁰ Non parce qu'elle ne le mériterait pleinement, mais simplement à cause de sa complexité qui nous interdit de la soumettre à un traitement expéditif.

⁴¹ D. W. Smith, *Husserl's Philosophy of Mind*, dans *Contemporary Philosophy. A New Survey*, vol.4. the Hague, Martinus Nijhoff, 1981, p. 249.

⁴² Aron Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich*, Dordrecht, Kluwer et *Théorie du champ de la conscience*, Desclée de Brouwer, 1957.

⁴³ A Gurwitsch, *Théorie...*, p. 12.

⁴⁴ Une discussion de la psychologie phénoménologique de Gurwitsch ouvre la question des "greffes méthodologiques" en phénoménologie – pour reprendre l'expression de D. Janicaud. A ce sujet Gurwitsch préfère de parler d'"une certaine *convergence* entre l'orientation générale de la phénoménologie et celle de la théorie de la Forme (nous soulignons)". Plus précisément, il examine les conséquences qui découlent de certains principes méthodologiques de la théorie scientifique constituée (l'"abandon de j" hypothèse de constance" dans ce cas) et tente d'identifier les "possibilités phénoménologiques" qui peuvent conduire à une fondation phénoménologique de cette théorie. (A. Gurwitsch, *Théorie...*, p.15).

Gurwitsch définit le noème perceptif comme la chose perçue, prise exactement et seulement telle qu'elle apparaît au sujet à travers un acte perceptif donné⁴⁵. On trouve dans le noème perceptif non seulement des données de l'expérience sensible directe, mais aussi des renvois à des apparences *possibles* de la chose. Il est important de noter que, selon Gurwitsch, les aspects qui ne sont pas directement donnés doivent être pris compte tel qu'ils figurent dans le perçu et *seulement* dans la mesure où ils y jouent effectivement un rôle⁴⁶. Il ne s'agit pas, dans la perspective phénoménologique, de simples données sensorielles *recevant* une signification, mais d'un perçu global ("sens de perception" plus son horizon interne d'implications possibles) qui se présente comme une *unité de sens*. Ainsi, toutes les composantes du perçu "doivent être considérées comme relevant au même titre de l'expérience perceptive... et le perçu lui-même comme un tout *homogène* dans sa complexité..."⁴⁷. Les recherches de Gurwitsch doivent éclairer ensuite la forme dans laquelle les différentes composantes du perçu s'organisent afin de faire de celui-ci une formation signifiante, un "sens de perception".

Les analyses et les considérations de Husserl concernant l'appréhension perceptive sont bien connues, pourtant, la possibilité d'une interprétation idéaliste – comme celle de F Føllesdal, par exemple – montre qu'elles sont d'être claires, complètes et indubitables et – ce qui est plus grave encore – ce manque de clarté est dû à l'insuffisance de leur "fondation"⁴⁸ phénoménologique. Gurwitsch a le mérite de prolonger et d'approfondir ces analyses. C'est pour cela que nous les reprenons entièrement. Selon lui, les renvois aux faces d'un objet spatial transcendant (il donne l'exemple d'un édifice) qui ne sont pas encore saisies ne doivent pas être interprétés

"comme une somme de renvois partiels, par exemple un renvoi à l'un des côtés, plus un renvoi à l'autre, plus un renvoi à l'arrière, etc. comme si l'horizon intérieur était composé d'éléments plus ou moins indépendants les uns des autres"⁴⁹

Inspiré par la *Gestaltpsychologie*, s'est rendu compte que le renvoi se fait à la "consignation totale" (dans l'exemple donné: à la configuration architecturale). Il remarque aussi que cela est plus prégnant "*quand le sujet est peu familier avec l'édifice perçu*"⁵⁰ - cas dans lequel l'architecture de l'ensemble est déterminée plus ou moins grossièrement dans son *type* et son *style général*, tandis que les détails restent vagues et indistincts. Les côtés qui ne sont pas donnés actuellement figurent dans la perception globale à titre de "constituants architecturaux de la configuration totale, dans le rôle qu'ils y jouent, et dans leur signification fonctionnelle à l'intérieur de cet ensemble"⁵¹.

Gurwitsch conclut que, si une partie a, par rapport à l'ensemble, une signification *fonctionnelle*, les parties ont le même type de signification quand elles

⁴⁵ A. Gurwitsch, *Théorie...*, p. 143-144.

⁴⁶ *Idem*, p.188 et s.

⁴⁷ *Idem*, p.222 (- nous soulignons)

⁴⁸ "Fondation" a ici un sens spécial, différent de celui employé par les "fondationalistes" des sciences ou par la philosophie phénoménologique.

⁴⁹ *Idem*, p.222-223.

⁵⁰ *Idem*, p.223. Nous soulignons.

⁵¹ *Idem*, p.223.

se rapportent les unes aux autres. Les parties se qualifient réciproquement et par rapport à la totalité (peu importe si elles sont données effectivement ou seulement dans un horizon intérieur de la chose). La réciprocité de qualification s'étend donc détails (les aspects, etc.) qui se rapportent mutuellement 'une façon signifiante à travers une "forme" ("l'architecture de ensemble", comme écrit Gurwitsch) semblent se lier *réellement*; on n'a plus affaire à des renvois, mais directement à des liaisons réelles (comme celles entre une paroi et une autre, etc.). Or, les analyses des objets "insuffisamment accomplis" ("vague", "obscur", dit Husserl en faisant prévaloir l'intérêt de connaissance) – analyses *marginales* – mettent en évidence la *distance interne* entre manifestation et constitution, une sorte de dislocation à l'intérieur de l'objet (de la conscience) ainsi que l'*antériorité* de la manifestation en tant que condition de possibilité.

Pourtant, la signification comme *idéalité* n'est pas à rejeter tout simplement. Elle est et reste toujours le corrélat d'un acte possible du signifier au sens d'exprimer, c'est-à-dire d'un acte de degré supérieur, sans qu'elle s'identifie au noème. Nous dirions plutôt qu'elle est une possibilité et une dimension du noème (au sens de noématique). L'unilatéralité de la perception laisse une place pour un "plus, il ne faut pas Pourtant comprendre que ce "plus" est ajouté de l'extérieur, car il est déterminé ensuite comme une série d'anticipations d'autres perceptions possible. En même temps il ne faut pas oublier que ce tout du *noème* (qui n'est pas équivalent au tout de la "chose") contient aussi et par son essence des composantes vides et indéterminées⁵²; l'indétermination n'est pas un trait contingent, car c'est principalement à travers celle-ci que la "chose" devient *phénomène "chose*.

⁵² *Idem*, I, p. 286.

TRANSCENDENTALISM ȘI INTERSUBIECTIVITATE*

VIRGIL CIOMOȘ

RÉSUMÉ. *Transcendentalisme et intersubjectivité.* Nous essayons, dans un premier temps, de situer les principaux thèmes lévinasiens dans le contexte que l'auteur même tient à invoquer - celui de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne... C'est une bonne occasion pour constater, ensuite, l'intention polémique (implicite) de Lévinas par rapport aux propos que Heidegger fait dans *Sein und Zeit*. De ce point de vue, *Totalité et infini* est une réplique tardive à l'ontologie fondamentale heideggérienne, ce qui constitue et sa force et sa faiblesse. Car, après les années '30, Heidegger a abandonné le projet assumé par *Sein und Zeit* pour proposer une critique radicale de l'ego transcendantale, relique d'une philosophie encore "trop" moderne. La cécité de Lévinas concernant le tournant survenu dans la pensée heideggérienne - *die Kehre* - affecte, entre autres, ses propres démarches sur la nature infinie de l'expérience humaine et sur l'intersubjectivité. Elle crée aussi l'illusion d'une intériorité subjective, qui sera d'ailleurs déconstruite ultérieurement. Cette "guerre" que la différence et la dislocation (modification) font au sens même de la vie la plus "intime" relativise beaucoup la vision pacifique, un peu naïve, qu'inspire le tableau final de *Totalité et infini*.

Departa de a practica un stil academic magistral eliberat de erudiția pedantă și de tonul sentențios, autorul acestei singulare cărți¹ - filosof de formație - pare a fi sensibil mai curând la problemele eticii decât la cele ale metafizicii. Lucru oarecum firesc, ba chiar așteptat dacă ne gândim că *topos*-ul în care s-a format și, mai ales, s-a afirmat el a fost și este unul privilegiat - acela al Franței, generoasă patrie a câtorva dintre cei mai mari moraliști ai culturii universale. Dacă vom adăuga la această împrejurare și că între cele mai importante surse ideatice ale sale, autorul însuși numără la loc de cinste multimilenara tradiție rabinică - al cărui strălucit reprezentant era -, vom înțelege, poate mai ușor, rememorând, semnificația unei succesiuni filosofice *sui generis*, care face ca, după o ontologie a flirtării ca cea a lui Descartes - inspiratoare a timpurilor moderne -, să urmeze o etică a persoanei precum cea a lui Spinoza, și, peste timp, după o ontologie formală ca cea a lui Husserl - care a marcat crepusculul modernității -, să urmeze o etică informală precum cea a lui Lévinas. Dar, dacă în primul caz - acela al genialului șlefuitor de lentile -, metoda asumată (edificată aproape!) fusese una "pur" geometrică nu tot pe atât de pur "geometrică" transpare ea și în cazul celui din urmă. Și totuși,

* Note la *Totalité et Infini* de Emmanuel Lévinas

¹ E m. L é v i n a s, *Totalité et Infini*, ed. M. Nijhoff, La Haze, 1961.

despre o anume riguroasă "geometrie" va fi vorba și în *Totalitate și Infinit*, una suficient de coerentă pentru a descuraja din start pe toți aceia care se iluzionează că odată ajunsă la tulburătoarea problemă a persoanei, filosofia - fie ea "etică" sau "morală" - ar trebui să abordeze, să promoveze chiar, tonul cabotin, propriu confesiunilor unui suflet tulburat...

Pentru a o reconstitui (dimpreună cu istoria ei), ar trebui, poate, să ne întrebăm mai întâi de ce anume ediția definitivă a cărții - cea franceză evident - este precedată de o prefață la ediția... germană. Cei familiarizați deja cu gândirea levinasiană vor găsi deîndată răspunsul: împricinata pre-față, uvertură a celei franceze - mult mai consistentă desigur, nu însă și definitivă... -, anunță în fond un definitoriu "față-către-față" cu gândirea germană pentru a nu spune direct (ocolind eufemismul): un "proces" al acesteia. Chipurile invocate (și, într-un fel, convocate) aici sunt în mod explicit cele ale unor maeștri (odinioară): Edmund Husserl și, mai ales, Martin Heidegger. În opinia, sinceră de altfel, a ucenicului lor, *Totalitate și Infinit* este, pe de-o parte, rodul unei meditații de o autentică factură fenomenologică, un mărturisitor altoi francez înmugurit grație infatigabilei "frecventări a textelor husserliene" ca și a unei inlasabile "atenții pentru *Sein und Zeit*". O atare declarație de fidelitate inspirase, însă ne amintim, și dedicația cu caracter (mai mult sau mai puțin) aniversar din debutul lui *Sein und Zeit* - menită a-l omagia pe Husserl (maestrul lui Heidegger) -, ca să nu mai vorbim de faimosul capitol 7 al *Introducerii* aceluiași tratat, în care metoda fenomenologică husserliană era asumată ca singura în măsură să confere consistență unei cercetări ontologice autentice. De aceea, pe de altă parte (și în mod ciudat), nici Husserl și, la rândul lui, nici Heidegger n-au părut a fi foarte încântați de felul "original" în care ucenicii lor (vrăjitori?) au înțeles să le "dezvolte" ideile. Fără a avea intenția de a intra - tocmai aici și acum! - în amănuntele, adesea picante, ale acestei reciproce "reducții fenomenologice", suntem totuși tentați să invocăm, în context, mai degrabă "rodnicia" metodologică a unui paricid decât "altoirea" metodică a unei filiații.

Că există o sensibilă evoluție și, uneori, chiar o revoluție în dezvoltarea tematică a fenomenologiei este, dincolo de orice anecdotică o certitudine. Cele mai importante dintre schimbările care au marcat acest destul de accidentat parcurs filosofic au coincis, în mod natural, cu abandonarea unor teze considerate inițial a fi prea evidente pentru a suporta vreo discuție. Între ele, cea referitoare la statutul enigma și, deci, primordial al *ego*-ului transcendental, teză parcă anume destinată să incite la răsturnarea - *die Kehre* - fundamentelor întregii filosofii moderne². Înfruntarea (dramatică pe alocuri) ce s-a consumat în jurul acestui principiu central al fenomenologiei husserliene - împlinire tardivă a *cogito*-ului cartezian - era menită a pune sub semnul întrebării nu atât autonomia *ego*-ului - sub forma ipseității, aceasta din urmă mai făcea încă obiectul unei speciale analitici chiar și în *Ființă și*

² Cf. M. Heidegger, *Timpul imaginii lumii*, ed. "Paideia", București, 1998.

*Timp*³ - cât mai degrabă caracterul "transcendental" al experienței sale, fapt care explică și radicala metamorfoză a interesului lui Heidegger pentru kantianism. Principalul ei rezultat l-a constituit, cum se știe, abandonarea definitivă a viziunii fundaționiste moderne și, ca atare, a ontologiei fundamentale, eveniment consumat odată cu cercetările cunoscute ulterior sub titlul generic de *Beiträge zur Philosophie*⁴. Dar anii '30 au fost destinali nu numai pentru evoluția lui Heidegger că pentru întreaga devenire a filosofiei occidentale, obligată acum să accepte că eul "care sîntem noi înșine" nu are totuși un caracter "pur" transcendental și că invers, transcendentalul nu se află nicidecum în "posesia" noastră. Este, așadar, de înțeles că principala țintă a mai sus pomenitelor atacuri "paricide" avea să devină foarte curând, transcendentalul însuși, mai precis (și mai ales), prezumata sa "descripție", fie ea fenomenologică. Urmare directă a acestei noi orientări tematice, "despărțirea" de Husserl avea să determine, în mod practic, nu numai trecerea de la fenomenologia transcendentală la cea hermeneutică ci și abandonarea tradiției onto-teo-logice a filosofiei occidentale.

Iminența acestei "despărțiri" era previzibilă (de nu chiar predestinată) dacă ne gândim la caracterul mai mult decât ambiguu al definiției transcendentalului din *Critica rațiunii pure*. Într-adevăr, dacă în *Deduția* conceptelor pure ale intelectului Kant demonstrase imposibilitatea de principiu a unei "experiențe" categoriale și, prin urmare, transcendente "pure" (adică: nemijlocit sensibile), în dezvoltările sale consacrate schematismului imaginației⁵, el insinua, dimpotrivă, că reprezentările se constituie ca efect al actualizării unor scheme totuși... transcendente. *Hiatus*-ul inițial - de netrecut după Kant - dintre categoriile intelectului și, respectiv, categoriile sensibilității părea astfel a fi surmontat prin chiar aceste scheme, de unde și interesul simptomatic al filosofiei germane pentru imaginația zisă "transcendentală". De la Hegel până la (primul) Heidegger... se insinua treptat iluzia - care ține de un "platonism" devenit generic - după care transcendentalul ar putea fi cumva "proiectat" sub forma unor imagini sau sub aparența unor re-prezentări. O iluzie pe care se construiseră întreaga ontologie și gnoseologie a timpurilor moderne - atrase irezistibil de obsedanta problemă a datului "absolut" -, o utopie în același timp, ale cărei vagi contururi ghidaseră istoria filosofiei înspre o previzibilă, de altfel, deplasare de sens a "datului" de la modernul *Gegenstand* la postmodernul *Gestell*. Spectrul acestor ultime tentații l-a convins pe Heidegger să renunțe la interpretarea sa inițială la schematismul imaginației transcendente (formulată în *Kant și*

³ Idem, *Sein und zeit*, ed. Max Niemeyer, Tübingen, 1984, Cap. Sorge und Selbstheit, pp. 316-323.

⁴ Idem, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, Bd. 65, ed. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

⁵ I m. K a n t, *Critica rațiunii pure*, Editura științifică București, 1969, Cap. *Doctrina transcendentală a judecății*, pp. 169-180.

problema metafizicii) - singurul subiect asupra căruia, în mod paradoxal, convenise totuși cu Cassirer (în timpul unei celebre dispute publice, la Davos⁶) -, pentru a porni apoi o veritabilă cruciadă împotriva gândirii obiectivante, începând cu Platon și sfârșind cu Husserl... Efectele acestei neobișnuite (prin anvergura ei istorială) campanii împotriva tentației auto-întemeierii discursului metafizic⁷ - a cărei aparentă clemență pentru meditația presocratică nu relevă nicidecum de o anacronică slăbiciune pentru "protoistorie" ci de un interes, mereu actual, pentru Origine - explică și insistența cu care ne cere Lévinas să abolim aparența orgolioasă a imaginii - ținută invariabil între polul agitației intelectului și acela al depresiei sentimentului - în favoarea inaparenței smerite a cuvântului.

Acceptarea posibilității unei auto-întemeieri "transcendentale" a *ego*-ului oferă până la urmă suficiente argumente "metafizice" pentru (auto-)legitimarea oricărei instanțe... empirice. Auto-afectarea de sine a eului - fie ea expusă în termenii unei temporalități "originante", nu mai puțin egolatre - nu poate scăpa pericolului de a degenera în solipsism. O consecință de care, mai târziu, și anume în *Meditațiile carteziene*⁸, avea să devină conștient și Husserl. Este motivul pentru care miza centrală a demersului din *Ființă și Timp* avea să fie una dublă. Ea trebuia să conducă mai întâi, la deconstruirea "realității" oricărui subiect subzistent - formă pură a sintezelor sau, dimpotrivă a reducățiilor fenomenologice posibile -, iar, apoi, la deconstruirea "realității" oricărui obiect subzistent - materie pură a acelorași sinteze sau, dimpotrivă reducății fenomenologice posibile. De aici înainte, ipseitatea lui *Dasein* - și, prin urmare, "întemeierea" metodei fenomenologice (dacă mai poate fi vorba de așa ceva) - nu mai putea fi asigurată de unitatea unui "ce" ci doar de aceea a unui "cum". În fond, "identitatea" lui *Dasein* nu relevă de un "interior" ontic închis - cum se întâmplase în cazul metafizicii moderne a subiectului - ci de un "exterior" ontologic deschis. Orizontul acestei deschideri - care coincide cu "propria" dezvoltare a lui *Dasein* (ceea ce, evident, nu înseamnă că ipseitatea ar avea cumva "proprietatea" de a se deschide, de vreme ce *Dasein*-ul este deschiderea însăși⁹ - nu mai putea fi redus la dimensiunile unui simplu "obiect în genere". Dezvoltarea aici vizată relevă de o deschidere maximă - aceea a lumii... Tocmai de aceea, ipseitatea coincide, în cele din urmă cu *in-der-Welt-sein*.

⁶ E. C a s s i e r, M. Heidegger, *Débat sur le Kantianisme et la Philosophie*, et. Beauchesne, Paris, 1972, pp. 59-77.

⁷ Cf. M. H e i d e g g e r, *Despre esența temeiului*, în *Rupere pe drumul gândirii*(Wegmarken), Editura Politică, București, 1988.

⁸ E d. H u s s e r l, *Meditații carteziene*, ed. "Humanitas", București, 1994, Cap. 42, *Expunerea problemei referitoare la experiența alterității contra obiecției de solipsism*, pp. 122-125.

⁹ M. H e i d e g g e r, *Sein und Zeit*, p. 318.

Magistrala demonstrație a identității dintre "interiorul" lui *Dasein* și "exteriorul" propriei sale lumi - consecință directă, în *Ființă și Timp*, a caracterului ek-static al oricărui subiect (presupus până atunci a fi subzistent) - anulează practic prejudecata (insinuată de *Critica rațiunii pure*) după care criteriul diferenței dintre interior și exterior ar avea o funcțiune transcendențială¹⁰. *Dasein*-ul care sintem este, de fapt, un fel de interioritate a exteriorității sau, totuna, o exterioritate a interiorității și la limită... limita însăși, pliul ontico-ontologic menit, el abia, să facă posibilă diferența (empirică) dintre interior și exterior. Din punctul de vedere al învățării și, deci, al extensiunii unei conștiințe, totul este în interior (inclusiv lucrurile "noastre"), din punctul de vedere al învățutului și, deci, al intensiunii conștiinței, totul este în exterior (inclusiv ideile "noastre"). De aici urmează că, într-o viziune fenomenologică apropiată (asumată într-un mod liber de Heidegger în *Ființă și Timp*), descripția lui *Dasein* revine la actualizarea și, așadar, la fenomenalizarea lui. Fenomenologia este "descriptivă" nu pentru că "obiectul" ei ar fi cumva "dat" în prealabil și, ca atare, "pre-existent". Pre-existența vizează aici doar comprehensiunea, astfel încât descripția "obiectului" coincide nu numai cu actualizarea comprehensiunii "sale" mundane ci, în mod implicit, și cu actualizarea obiectului însuși (care, în calitatea lui de ceva, nu poate ek-sista în el însuși ci doar în alt-ceva, adică în lume). Prin descripție¹¹, noi nu interpretăm ceva care s-a constituit deja în trecut ci explicităm "ceva" care se instituie ca prezent. Și penbu că nu există nici un interior subzistent care să nu fi intrat deja în extază (un interior care ek-sistă nu mai este un interior propriu-zis) rezultă că "în spatele" fenomenelor fenomenologiei - subliniază *Ființă și Timp* - nu mai ek-sistă esențialmente nimic de văzut (adică nici un fel de vizibil... ascuns¹²). Altfel spus, maximei ek-staze a lumii îi corespunde minima in-stază a nimicului...

Abandonarea de către Heidegger a orizontului obiectual - caracteristic încă pentru primul Husserl (influențat de tradiția kantiană) - în favoarea celui mundan a determinat o adevărată turnură în filosofia modernă căci dacă până atunci ținta acesteia din urmă fusese definirea și, mai ales, redefinirea... in-definită a eului - ca subiect, voință, intelect, reprezentare, sensibilitate etc. -, nedeterminarea orizontului său mundan (care cuprinde toate determinațiile obiectuale, fără a avea el însuși vreuna) face imposibilă orice "definiție" a lui *Dasein*. Era pentru prima oară când realitatea ființei umane și, în consecință denomația care îi este proprie erau situate "undeva" deasupra tuturor categoriilor determinate, motiv pentru Heidegger de a schimba terminologia categorială de tradiție aristotelică cu cea existențială

¹⁰ I m . K a n t , *Critica rațiunii pure*, p.67.

¹¹ M H e i d e g g e r , *Sein und Zeit*, p.37.

¹² *Ibidem*, p.36.

proprie. Odată eliberat de constrângerile fundaționiste, *Dasein*-ul putea regăsi, prin analogie, libertatea de determinării a lui *Sein* însuși. Altfel spus, acategorialitatea lui *Sein* își găsea, după îndelungi peripeții, analogonul potrivit în acategorialitatea lui *Dasein*. Dacă un obiect determinat "cade" sub ceva determinat (așa cum o floare, de pildă "cade" sub conceptul de "floare"), atunci o lume nedeterminată (precum a florilor, desigur, dar și a pământului și cerului (a apelor și văzduhului) cade sub un "nimic" nedeterminat (de nici un element, luat în parte).

Mai mult chiar. Dacă *Dasein*-ul ek-sistă, pentru a spune astfel, în calitate de ek-stază, atunci urmează că natura nedeterminată a propriei sale ek-staze trebuie să "determine" și propria lui ek-sistență. Concluzie care rezultă din principiul fundamental al fenomenologiei - acela de a nu accepta niciodată o realitate posibilă care să nu fi lăsat deja vreo urmă actuală. (Sau, cum s-a mai spus, "poarta" invizibilului trebuie să fie vizibilă.) Dar ek-sistența (adică pro-iecția) lui *Dasein* presupune aici carnea și oasele - dimpreună cu simțurile, toate -, adică, într-un cuvânt, întruparea sa. O întrupare, paradoxală a nimicului nedeterminat în chiar corpul "determinat" - care este trupul nostru -, un corp devenit astfel universal, corp al tuturor corpurilor. (La fel ca lumea - macrocosmosul -, al cărei analogon este, trupul care suntem noi înșine - microcosmosul - este făcut și el din pământ și din cer, din ape și din văzduh...) Nu este locul aici să insistăm în detaliu asupra felului cu totul special în care finitudinea trupească (temporală) a lui *Dasein* - *sein-zum-Tode* - determină în mod direct finitudinea comprehensiunii sale mundane. (A cunoaște înseamnă într-un fel, a muri puțin - experiență adamică.) Tinem, totuși, să subliniem că prin Heidegger (și, apoi, prin "al doilea" Husserl și Merleau-Ponty) tema trupului ca și aceea a dispozițiilor afective - considerate a fi odinioară niște cenușărese ale filosofiei transcendente -, aveau să intre în centrul atenției fenomenologilor. Fapt care a deschis cale liberă inclusiv meditațiilor levinasiene dedicate unor importante probleme ale fenomenologiei corporeității (și derivatelor sale): nașterea și moartea, iubirea și suferința, Același și Altul, paternitatea și paricidul, săracul și îndestulatul, pelerinul și sedentarul etc. (Inutil să mai spunem că toate aceste meditații nu reprezintă efectele unei simple reverii sentimentale ci, dimpotrivă consecințele unei îndelungi familiarizări cu rigorile, de netrecut, ale metodei fenomenologice.)

Nedeterminarea comprehensiunii mundane a lui *Dasein* - "delimit" ca... nimic - și, în consecință, amfibolia - simultan apofatică și katafatică - a existenței sale se vor extinde, într-un mod aproape natural (de neimaginat într-o "suspendată" perspectivă transcendentalistă), asupra naturii extazelor sale mundane, fie ele "fizio-logice" sau "psiho-logice". În acest delicat și straniu domeniu al proiecțiilor sensibile ale nimicului, Heidegger pare să fi impus în mod definitiv mai vechea, dar uitată contribuție a lui Kierkegaard la analitica angoasei,

demonstrând, clar și decisiv (într-un limbaj și într-o cadență conceptuale adaptate, de astă dată, nivelului atins de o filosofie hermeneutică matură) că sensibilitatea poate fi afectată chiar și de... nimic. O consecință extremă - cu atât mai prețioasă pentru noi - a criticii pe care *Ființă și Timp* o făcuse deja, prin intermediul ineditei analitici a lui *Befindlichkeit*, caracterului obiectivant ci, în consecință, obiectualist al filosofiei moderne. De aceea, contrar criticilor (ingrate ale) lui Lévinas, pro-iecția și, implicit, descripția lui *Dasein* în calitate de ek-stază corporală și, așadar, sensibilă - fie ea naturală sau artificială - se situează nu numai foarte departe de principiile unui "materialism rușinos" ci chiar la antipodul acestuia din urmă. În general vorbind și ținând îndeosebi cont de filiația sa intelectuală directă, Lévinas are o atitudine cel puțin curioasă față de Heidegger. Fiindcă, atunci când se reține totuși să fie de-a dreptul ostil, este cel puțin "critic". Până într-atât încât *Totalitate și Infinit* pare a fi scrisă cu gândul ascuns al unei replici la *Ființă și Timp*. Gest prezumpțios, care nu ținea seama de faptul că, între timp, Heidegger însuși concepusese mai multe asemenea "replici".

Cea mai insistentă întâmpinare adusă ontologiei fundamentale era cea privitoare la statutul finit al lui *Dasein*, statut afirmat deja în *Kant și problema metafizicii*. Nu era, în fond, decât o reluare - deloc întâmplătoare - a unei mai vechi obiecții formulate de Cassirer. Contextul nu părea (nici el) prea nou căci Lévinas nu face aici decât să reitereze o variantă carteziană actualizată a argumentului ontologic (tocmai el, care obiectase insistent împotriva ontologiei...): dacă omul se situează chiar în proximitatea infinitului, înseamnă că, într-un anume fel, el se și bucură deja de aceasta. Or, deși Heidegger însuși definise finitudinea temporală a lui *Dasein* ca *sein-zum-Tode*, asta nu înseamnă că ființa umană se bucură deja, de un fel de "viață de după moarte"... Esențialul contribuției heideggeriene la tema finitudinii - și, implicit, la aceea a morții - rezidă în faptul că limita finală a vieții - adică moartea însăși - este asumată de *Dasein* doar în potență nu și în act! (În mod analog, atunci când încercăm să angajăm transcendentalul, noi o facem doar în potență. Sau, ca să folosim terminologia lui Maldiney¹³, contemporan cu Lévinas: față de posibilul pe care îl angajăm prin inteliecție, transcendentalul este un trans-posibil.) Putem, evident, oricând vorbi din exterior despre moarte (despre moartea celorlalți, bunăoară), dar asta nu înseamnă că noi înșine am și murit deja. Se vedește, din nou, că finitudinea lui *Dasein* nu ține atât de actualitatea unui "ce" subzistent limitat - delimitat la limita infinitului - ci de inactualitatea unui "cum" non-subzistent sau, mai precis, de caracterul doar potențial al limitei prin care finitul și infinitul (ne) sunt "date" simultan. Dacă noi am ști cu adevărat, adică în act, care

¹³ H. M a l d i n e y, *De la transpassibilité*, în *Penser l'homme et la folie, A la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, ed. J. Milton, Grenoble, 1991.

anume este limita finitudinii noastre, am realiza, simultan, și limita infinitului de care limita finitudinii însuși ne desparte. Atunci abia, limita finitudinii va coincide cu cea a infinitului, iar *Dasein*-ul care suntem noi înșine va intra într-o specială trecere ("Paște") - trecerea la limită. O asemenea clipă-limită însă, avertizează Heidegger - care nu relevă de omogenitatea unui *Jetzt* (reiterabil și în consecință intratemporal) ci de eterogenitatea unui *Augenblick*¹⁴ -, constituite o ocurență "temporală" cu totul singulară (și, de aceea, originară și, încă, originantă), care n-are nimic de-a face cu *train-train*-ul vieții noastre cotidiene. Orizontul kairotic al mării tradiții filosofice occidentale - de la Platon și Aristotel, până la Kierkegaard și Nietzsche - era astfel recuperat.

Portretul pe care îl face Lévinas filosofiei lui Heidegger - pornind de la *Ființă și Timp* - este puțin "îngroșat": liberalismul decizional al lui *vorlaufende Entschlossenheit* conduce la etatism, ontologia fundamentală a lui *Sein des Seienden*, la totalitarism, anterioritatea lui *Vorgriff* la voluntarism politic... Toate acestea sunt posibile, credem noi, tocmai pentru că tematizarea se confundă încă pentru Lévinas cu obiectivarea, iar Ființa, cu exterioritatea. Or, în perspectiva consumării și, apoi a depășirii experienței intelectuale prilejuite de *Sein und Zeit*, Ființa ființării nu va mai fi (pentru Heidegger cel puțin) - "un cuvânt al nimănu" ci, dimpotrivă cuvântul Cuvântului: *die Sprache spricht*... Deși originea cuvântului este, într-adevăr, un nimeni, să nu uităm totuși că, în limba franceză (idiom pe care Lévinas l-a mânuit ca nimeni altul) cuvântul "nimeni" - *personne* - este (formal omonim, dar) informal sinonim tocmai cu... "persoana". Dacă din punct de vedere antic, persoana este un nimic, atunci Ființa presupune, la rândul ei Nimicul. Altfel spus, Ființa este Persoana doar pentru că amândouă acestea angajează, din punct de vedere antic, Nihilismul (un cuvânt, o "realitate" chiar, de care n-ar trebui, în fond, să ne temem). Ceea ce, în fapt, Cuvântul însuși proferase deja în vremea exodului: "Eu sînt Cel ce sînt", adică, inversând, "Ființa este Persoana". Or, în mod paradoxal, tocmai acest repudiat Chip (filial) al Nimicului (patern) îl obsedează pe Lévinas...

De aceea, dacă *Totalitate și Infinit* este o carte cu adevărat originală în peisajul filosofic contemporan, aceasta (ni se pare) se datorează în primul rând analiticii levinasiene a chipului, a feței Celuilalt și, mai ales, a "raportului" față-către-față dintre Cineva și (cu totul) Alt-cineva. (Ceea ce constituie o satisfacție pe care autorul o acordă - fără s-o știe - vederii, declinată la un moment prin comparație cu auzul.) Fidel, în această privință, aceluiași deja invocat demers... heideggerian (care descoperise prezența sensibilă a urmelor Nimicului în însăși facticitatea ființei umane), Lévinas insistă asupra diferenței fundamentale dintre omogenul Același și eterogenul Celălalt. Câtă vreme ne vom uita la semenul nostru ca la un "ce" subzistent, vom vedea în el doar aparența generică a unei gregare asemănări cu

¹⁴ M. Heidegger, *Sein unde Zeit*, p.338.

oricare altul. Or, acest Celălalt relevă de "cum"-ul unei deschideri în care Nimicul însuși (acela al transcendentului) transpare în toată... strălucirea sa. Pentru că într-adevăr, chipului Celuilalt nu poate să releve de strălucirea unui "cum" deschis în mod autentic (katafatic) dacă originea (izvorul) acestei străluciri însăși nu s-ar revela, în mod simultan, prin adâncimea întunecată (apofatică) a ochilor lui. Fără acest Nimic - *personne* - care privește, nici un chip - *personne* - n-ar mai fi cu putință. Și cu cât mai adânc este întunericul Nimicului, cu atât mai strălucitor este Chipului său. Încât, la limită înțelegerea întunericului cel mai adânc al Nimicului produce, datorită strălucirii maxime a Chipului său, tocmai cecitatea vederii (ca în cazul lui Saul). O cecitate atipică, una a luminii (despre care, din păcate, Merleau-Ponty n-a mai apucat să vorbească¹⁵. Prin urmare, a sta cu adevărat față-către-față revine la a sta persoană-către-persoană și, ca atare, nimic-către-mimic. Ceea ce este mai important însă aici este, credem noi faptul că înțelegerea Nimicului coincide cu însăși dis-locarea lui între un nimeni - *personne* - și un alt nimeni - *personne*. Sau, încercând o inter-mediare (deloc riscată) între Heidegger și Lévinas (și regăsindu-l, neașteptat, pe "ultimul" Husserl, cel din a V-a *Meditație carteziană*¹⁶, dezvăluirea lui *Sein* coincide cu propria lui dis-locare... Or, de vreme ce Chipul Ființei se revelă față-către-față înseamnă că deschiderea lui *Sein* coincide cu între-deschiderea presupusă de *Dasein-către-Dasein*. Orice analogon presupune deja diferența și, invers, abia diferența angajează analogatul, (Descoperirea de către Husserl a faptului că survenirea sensului coincide cu însăși dislocarea lui "fenomenală" va avea ca efect o adevărată turnură în fenomenologia franceză. Ea va conduce în final la reevaluarea radicală a semnificației unor termeni consacrați ai lexicului husserliar, care, de aici înainte, vor interveni în două registre cu totul diferite: primul, acela al instituirilor simbolice - la care, prin ocurența repetată a lui *Sinngebung*, face trimitere și Lévinas -, al doilea, al instituirilor originare - pentru care același Lévinas pregătise într-un fel terenul. Dezvoltarea acestei importante linii tematice avea să fie consacrată prin cercetările de excepție ale lui Marc Richir¹⁷.)

Dar dacă momentul survenirii sensului Ființei coincide cu acela al dislocării sale, atunci dezvăluirea Ființei însăși nu mai are de-a face nici cu interioritatea primului *Dasein*, nici cu interioritatea celui de-al doilea. Inter-subiectivitatea nu mai are de-a face nici cu interioritatea primului *Dasein*, nici cu interioritatea celui de-al doilea. Intersubiectivitatea nu relevă, cumva, de o "altă" interioritate. Dimpotrivă, între-deschisul Ființei presupune dislocarea interiorității fiecărui *Dasein* în parte... (Din acest motiv, marcate de "mitul interiorității", câteva importante meditații levinasiene vor fi, ulterior, "deconstruite"). Același lucru se poate spune și despre dislocarea temporală a interiorității lui *Dasein*. Căci, memorarea trecutului "ca trecut"

¹⁵ Ph. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, ed. Gallimard, Paris, 1984, p.300.

¹⁶ E. d. Husserl, *Meditații carteziene*, Cap. 52, *Aprezentarea ca mod de experiență cu un stil propriu de confirmare*, pp. 149-152.

¹⁷ M. Richir, *L'expérience du penser*, ed. J. Milton, Grenoble, 1996.

nu coincide cu constituirea unei interiorități prezente ci, mai degrabă cu instituirea unei "exteriorități" (nu numai atopice ci și anacronice) care cuprinde atât interioritatea mea trecută cât și interioritatea mea prezentă... După cum amintirea trupului meu trecut transcendent inclusiv trupul meu prezent, instituind o corporalitate cu totul "specială", alta decât cea vizibilă (într-un trecut sau într-un prezent, luate separat). Nu timpul pierdut – adică trecutul – trebuie căutat aici ci ceea ce căutarea însăși face cu puțință să survină. De fapt, memorarea se vedește a fi întotdeauna o re-memorare. Tocmai de aceea, atât timp cât muzeele prezente ale suferințelor "noastre" trecute ne va lega (prizonieri) de memoria unei interiorități (topice și cronice), semnificația re-memorării timpului ne va scăpa. Căci, prin dislocarea memoriei în re-memorare, suferința încetează să mai rămână (prizonieră) în posesia "noastră"; ea trece în "patrimoniul" umanității. Așadar, nu "am suferit ca om", ar trebui să spunem, ci "s-a suferit în numele Omului". Neantul suferinței merită un Chip pe potrivă... Doar astfel, suferința însăși va putea, cândva, străluci.

În ciuda diferenței de principiu pe care chiar Lévinas o face între etică și morală, ceea ce se poate totuși constata în *Totalitate și Infinit* este un ton pe alocuri prea... moralist. Discursul despre cei săraci și fără adăpost, despre suferință și violență pare uneori să ignore că dislocarea – de care autorul ne vorbește atât de inspirat când este vorba despre Celălalt – presupune toate astea, la un loc. "Războiul este Tatăl tuturor lucrurilor", avertizase deja Heraklit. (Ce-i drept, nu despre un război "văzut" vorbea el.) Nu pare, așadar, deloc exclus ca, tocmai atunci când vom fi mai bogați și la adăpost, când nimeni nu va mai suferi și va fi pace peste tot, Războiul Nimicului să izbucnească – atunci abia și împotriva tuturor năzuințelor noastre mic burgheze, "omenești prea omenești" – cu intensitatea lui maximă. Din acest punct de vedere, completarea lecturii acestei cărți de excepție cu cea a principalelor texte heideggeriene despre coincidența dintre împlinirea modernității târzii și cea a nihilismului (antrenat de ea) poate fi, nu ne îndoim, o experiență intelectuală profitabilă. Între altele, multe, ea ar putea restitui iubirii, care inspiră și finalul meditațiilor din *Totalitate și Infinit*, aparența și, prin urmare, strălucirea sa autentică – cea a unei compasiuni cu adevărat infinite...

STATUTUL ONTIC AL OPERATORILOR LOGICI BINARI*

GÁL LÁSZLÓ

ABSTRACT. *The Ontological Status of Logic Operators.* The paper presents the results of study about the logicity. The material what the author analyse are the proverbs in two very different languages, Rumanian and Hungarian. Here he uses the instruments of logic of proposition between the logicity involved in these two languages leads to a very strong similarity. Than the logicity in the traditional society spiritual product is very similar because the similarity of way of life.

1. Introducere

Această lucrare dorește să ofere anumite clarificări în ceea ce privește logicitatea, să identifice aria existențială ce o determină și o întreține. În această ordine de idei se impune circumscrierea conceptului de logicitate.

A te referi la logicitate înseamnă implicit a te referi la modalitatea în care oamenii sunt logici. Cu alte cuvinte logicitatea este în strânsă legătură cu o oarecare ordine mentală caracteristică oricărui individ uman rațional. Situarea caracterului logic în interiorul rațiunii umane este o teză ce nu poate fi substituită cu altceva. Astfel nu se poate vorbi nici de o "logică obiectuală" (J. Piaget, Méré L.), nici de "logica sentimentelor" (T. Ribot) și nici de "logica viului" (F. Jacob) în adevăratul sens al cuvântelor.

"Logica obiectuală" din punct de vedere ontic nu se justifică din moment ce în acest caz nu poate fi vorba decât de modalități diferite de-a concepe ordinea esențială, determinate de asumții diferite. Așa că o "logică a obiectelor" nu poate determina o logică mentală, deoarece în acest caz am asista la o nepermisă extindere a sferei raționalului în întreaga existență. Iar cât privește conceptele de "logica sentimentelor" și "logica viului" credem că este vorba doar de simple metafire ce stau în locul ordinii și regularității în zona existențială a sentimentelor, respectiv al ființelor vii.

Revenind acum la logicitatea inherentă mentalului se impune discutarea eventualei intervenții psihologizante în logică. Știința logicii a avut întotdeauna dificultăți în discutarea problemei inferențelor rupte de mental, deci de factorii psihologici. Aceasta datorită faptului că studiul inferențelor din punct de vedere formal impune ignorarea conținutului lor, dar, în mod paradoxal, enunțarea inferențelor este imposibilă fără a recurge la un conținut oarecare determinat sau abstract. Așa că dependența inferenței de cel care l-a formulat aduce cu sine implicit elemente psihologice. Acestea însă doar în specificitatea lor cognitivă, fără a recurge la alte determinații de natură psihologică. Așa că logicianul ce studiază

* Această lucrare a fost prezentată la Conferința internațională "Logică și ontologie" în mai 1998 la Timișoara.

inferențele sub aspect formal, nu poate face acest lucru decât în măsura în care este la rândul-i înzestrat cu o ordine mentală, numită ordine logică, ce "funcționează" supus unor mecanisme de natură psihologică. Drept urmare ruperea totală a logicului de psihologic ar echivala cu ruperea totală a aspectului formal al inferențelor de aspectul lor de conținut. Printr-o comparație am putea spune că ruperea în cauză seamănă cu studiul oricărei sintexe fără nici o referire la semantică. În consecință separarea totală a logicului de psihologic nu ni se pare o idee fecundă.

2. Sursele logicității

Dacă a fi logic este un atribut al unei zone privilegiate a existenței, cu alte cuvinte, dacă logicitatea nu se află "diluată" în întreaga existență, atunci ea nu este un dat universal al existenței. Zona sa privilegiată se situează în mentalitate. Dar aici nu este prezent începând cu momentul nașterii indivizilor. În consecință logicitatea se dobândește.

Sursele posibile ale logicității se pot identifica deci, în formele nementale ale existenței. Acestea determină devenirea logică. Ce este însă identificabil ca zonă nementală a existenței?

Pe de o parte ceea ce putem denumi drept zona existenței obiectuale. Este vorba de infinitatea spațio-temporală a lucrurilor, caracterizată de o anumită ordine și regularitate. Ordinea și regularitatea prezentă aici diferă de ordinea și regularitatea mentală descriptibilă. Din această cauză putem privi spre această zonă ca o sursă posibilă a logicității. Însă diversitatea infinită a acestei zone face ca să fie imposibil de imaginat o logicitate universală rezultantă drept urmare a intervenției obiectului asupra mentalului în devenire. Diversitatea infinită nu poate genera decât o universalitate ininită. Aceasta însă nu mai este universalitate, ci un șir infinit de singularități, or logicitatea umană se caracterizează tocmai prin universalitatea sa. Din aceste considerente trebuie să afirmăm că punctul de vedere al lui J. Piaget cu privire la sursa logicității, și localizarea sa în "logica lucrurilor" este nesustenibilă. O astfel de sursă nu poate fi decât accidentală.

Pe de altă parte dacă logica mentală reconstruiește ordinea și regularitatea obiectuală prin mijloace proprii, atunci trebuie să identificăm zona existențială de unde aceasta provine. Ea se situează în zona privilegiată a intermentalităților. Aici mijlocul esențial este cel al limbii. Ne aflăm deci în social. Mijlocul crucial de socializare îl constituie limba. Așa că cea de-a doua sursă identificabilă a logicității se află în limbă. Nu putem neaccepta această idee quineiană (W.O. Quine, 1960). Învățarea limbii, și implicit însușirea coordonatelor fundamentale ale logicii mentale universale este un proces extrem de complex, dar și neclar. O sursă a neclarității se află în existența unui "recensământ" al acelor forme logice care sunt oferite de zonă a intermentalității prin limbă. Considerabile drept date din punctul de vedere al individului uman singular ele au un statut ontic.

Să încercăm în continuare să identificăm tocmai acele oferte sociale de forme logice care determină devenirea mentalității descriptibilă logic. Un astfel de recensământ integral este peste puterile unui singur individ. Cele ce urmează pot fi înțelese prin metafora oceanului și a picăturii de apă din ocean. Mai putem afla despre ocean cercetând doar picătura.

3. Distribuția socială a formelor logice

Prin forme logice înțelegem aici forme inferențiale care sunt descrise prin intermediul funcțiilor de adevăr. Așa că analizele ce urmează vor încerca inventarierea acelor oferte sociale care fac ca indivizii să-și însușească logicitatea umană, recurgând la mijloacele puse la dispoziție de logica propozițiilor.

Întâmpinăm însă dificultăți în ceea ce privește alegerea acelor expresii lingvistice purtătoare de logicitate care să constituie obiectul analizei. Aceasta deoarece am putea apela la orice text lingvistic scris sau oral. Analiza logică a textelor ridică însă anumite probleme. O atare analiză presupune transcrierea propozițiilor formulate în limbajul natural și limbajul logicii propozițiilor prin intermediul simbolizării. Or, într-un text este prezent un număr mare de propoziții, ceea ce ar determina un foarte mare număr de variabile propoziționale. Apoi este destul de greu de identificat acel operator logic care se ascunde între punctele care despart propozițiile. Și în final logica nu dispune deocamdată de o unanimitate acceptată modalitate de tratare a contextului lingvistic și cultural al textului. Așa că ne aflăm în situația de-a crea situații lingvistice acontextuale în mod artificial, ori să găsim acele expresii lingvistice naturale care sunt saturate socio-cultural, dar în același timp nu au un context lingvistic. Situația ideală este ce-a de-a doua, deoarece ea este purtătoarea amintitei oferte sociale de logicitate cu statut ontic. Și iatăcă ne aflăm într-o situație fericită. Cerințele noastre sunt satisfăcute pe deplin de proverbe, care sunt formulate în puține propoziții, nu au un context lingvistic și sunt puternic saturate socio-cultural, astfel că au un oarecare rol în devenirea logică individuală. Așa că ne vom ocupa de analiza logică a proverbelor. Ce sunt însă ele?

Proverbele, de la o primă aproximare, pot fi luate în considerare în legătură cu istoria cunoașterii umane. Purtătoare de experiență umană sedimentată în formă lingvistică nu s-au bucurat însă aproape de nici o atenție. Abia după ce producerea cunoștințelor, modul de stocare și organizare au început să intereseze, la aceasta adăugându-se interesele științifice multiple față de limbă și prin aceasta interesul față de răspândirea socială a cunoștințelor, s-au conturat anumite puncte de vedere, mai ales sociologice și mai apoi antropologice, cu privire la proverbe.

Astfel a luat naștere acea orientare de sociologia cunoașterii care, studiind cotidianul, acorda un loc aparte proverbelor. De sorginte fenomenologică și în consecință interpretativă această sociologie a cunoașterii o putem numi comună, sau cotidiană. Reprezentanții ei iluștri ca A. Schütz, P. Berger, T. Luckmann, H. Garfinkel și A. Cicourel (Karácsony S., 1995, Stănculescu E., 1996) au acordat un rol proverbelor în calitatea lor de "instrumente" de comunicare și interpretare în locul privilegiat al lor, în cotidianul socio-uman.

Nu vom analiza aici în detaliu orientarea fenomenologică în sociologia cunoașterii cu toate variantele ei. Parcurgerea ei însă impune o concluzie clară. Cunoștințele distribuite social, la orice nivel de teoretizare s-ar afla (la nivelul simplei însușiri a limbajului, la nivelul cunoștințelor comune sau cotidiene, sau la nivelul teoriilor științifice, Cf. Stănculescu, 1996) sunt luate în considerare în exclusivitate din punctul de vedere al conținutului lor, a corenței și consistenței lor, al adecvării față de realitate, a rolului lor în construcția socială a acestei realități. Lipssește cu desăvârșire apropierea de *cunoștințe din punctul de vedere al formei lor logice de organizare*. În această lucrare concluziile le vom trage tocmai pornind de la un astfel de punct de vedere.

Vom considera deci proverbele drept expresii lingvistice în care s-au cristalizat experiențele umane legate de natură și societate. Această afirmație globală poate fi concretizată. Vom analiza în această lucrare proverbele cuprinse în **Dicționarul de proverbe român-maghiar** a cărui autor este *István Vöö*. De ce tocmai un dicționar de proverbe? Deoarece prin intermediul lui vom putea face analize comparative în ceea ce privește logicitatea prezentă în cele două limbi atât de diferite. Folosind drept criteriu cuvintele cheie prin care se identifică ele în dicționarul amintit și în jurul căruia se tematizează experiența asupra cărora se afirmă ceva, cel care crează situația de validare a afirmației, observăm un evantai foarte larg ce curpinde adevărul, timpul, vecinul, mâna, iepurele, copiii, femeia, muierea, băutura, Dumnezeu, învățătura, capul, vorba ș.a.m.d. De fapt toate proverbele se situează în cotidianul societății tradiționale (Gál L., 1994), unde cel ce le știe și le aplică dobândește un plus de înțelegere și înțelepciune, are cu el un "ghid", care îl ajută să se descurce, îi oferă un suport moral, îi atrage atenția asupra unor fenomene, fapte, caracteristici, atitudini. Și poate cel mai important lucru că proverbele oferă soluții și poate resemnare. Soluții și nu eficiență. Doar societatea posttradițională are nevoie de acest concept pentru a-și surprinde esența.

Odată cu dispariția societății tradiționale importanța proverbelor scade extrem de mult. Alte forme de tematizare îi iau locul, iar mijloacele de comunicare a experienței se schimbă radical. Experiența omului modern și postmodern are în fundamentul său generalizări succesive și un concept foarte abstract al individualului, care se supun unor criterii de științificitate sau unor criterii de validare sociale macrogrupale.

Iată acum rezultatele! Dat fiind faptul că simbolizarea tuturor proverbelor din **Dicționarul de proverbe român-maghiar**, pe de o parte ar fi necesitat un volum de muncă foarte mare, iar pe de altă parte nu credem că ar fi adus ceva semnificativ diferit față de rezultatele obținute, am recurs la delimitarea unui *eșantion de proverbe*. Criteriile formării eșantionului au fost ca despre cuvântul cheie al proverbului să fie prezente în dicționar cel puțin 5, iar dintre acelea care au satisfăcut primul criteriu ne-am ocupat doar de acelea care au fost formate din cel puțin două propoziții. În cazul în care, deși legat de cuvântul cheie al proverbului, în limba română el era format doar dintr-o singură propoziție, atunci am luat în considerare și am simbolizat traducerea în limba maghiară, formată evident din două propoziții. În mod similar am procedat și atunci când proverbului format din două propoziții în limba română i-a corespuns un proverb format dintr-o singură propoziție în limba maghiară.

Eșantionul rezultat conține 576 de proverbe în limba română, cărora le corespund 711 proverbe în limba maghiară. Un total deci de 1287 proverbe în ambele limbi. Diferența se datorează și faptului că autorul dicționarului deseori oferă mai multe variante în limba maghiară pentru proverbul în limba română cu scopul clar de-a asigura o cât mai fidelă traducere. În măsura în care nu a găsit corespondent maghiar proverbului din limba română a formulat o traducere proprie.

O primă observație care se impune este legată de raritatea formulării proverbelor în propoziții formate din trei sau mai multe propoziții elementare. În limba română nu am găsit decât 19 (3,2%), iar în limba maghiară 11 (1,5%). Aceasta

datorită faptului că atunci când afirmăm implicit și fără nici un dubiu adevărat. Iar adevărul afirmat în acest caz, având un caracter sentențios nu are nevoie de un context lingvistic al proverbului în cauză. Contextul se situează în afara lui undeva în locul și în situația în care a fost rostit.

Iată acum care sunt frecvențele de apariție ale operatorilor logici în toate cele 1287 de proverbe analizate.

Din tabelul nr.1 reiese că cea mai mare pondere în operarea informației conținute în proverbe o au conjuncțiile (&). Această considerare este valabilă pentru ambele calcule făcute, raportând la un total cu și fără negație. Pe locul doi se situează implicația (\leftarrow) și implicația conversă (\rightarrow), care își au un loc au o pondere de 29,39% raportat la un total fără negație și o pondere de 21,85% raportat la un total împreună cu negația. Pe locul trei se situează negația (\sim). Ponderea ei este de 25,64%. Pe locul patru se situează postpendența (\lceil) și prependența (\lfloor). Ponderea lor cumulată este de 7,25% fără negație și 5,39% cu negație. Pe locul următor se situează echivalența (\acute{a}) cu ponderea de 3,90% fără negație și 2,90% cu negație. În final excluzia (+) și rejecția (\downarrow) au apariții de sub 1% în ambele modalități de calcul.

Tabel nr.1.

Frecvența apariției operatorilor logici în toate cele 1287 de proverbe simbolizate

Nr crt.	Operatori fără negație			Operatori cu negație (1482)
1.	&	649	58,89%	43,72%
2.	\rightarrow	228	20,68%	15,38%
3.	\leftarrow	96	8,71%	6,47%
4.	\lceil q (postpendență)	17	1,54%	1,14%
5.	p \lfloor (prependență)	63	5,71%	4,25%
6.	\acute{a}	43	3,90%	2,90%
7.	+	4	0,36%	0,26%
8.	\downarrow	2	0,18%	0,13%
Total		1102	99,97%	
9.	\sim	380		25,64%
Total		1482		99,89%

Din tabelul de mai sus rezultă că în proverbe sunt utilizați 4-5 operatori logici. Cum se explică acest fapt? Ideea noastră este că în această situație, situația lumii cotidiene, dacă dorim să utilizăm un concept folosit de A. Schütz este *suficientă utilizarea acestor operatori, iar nuanțarea lor are loc în cadrele, în "interiorul" utilizării acestora*. Există probabil o tipologie a acestor operatori în funcție de anumite proverbe, iar proverbele sunt tipice în legătură cu o situație oarecare comprehensivă-acțională.

Să urmărim acum cum se distribuie operatorii logici în limba română comparativ cu limba maghiară.

Tabel nr.2.*Frecvența apariției operatorilor logici în proverbele în limba română*

Nr crt	Operatori fără negație			Operatori cu negație
1.	&	320	58,04%	43,76%
2.	→	124	22,87%	16,95%
3.	←	34	6,27%	4,64%
4.	q (postpendență)	13	2,39%	1,76%
5.	p (prependență)	28	5,16%	3,82%
6.	á	20	3,69%	2,72%
7.	+	1	0,18%	0,13%
8.	↓	2	0,36%	0,27%
Total (fără negație)		542	99,96%	
9.	~	189		25,85%
Total (fără negație)		731		100,00%

Tabel nr.3.*Frecvența apariției operatorilor logici în proverbele în limba maghiară*

Nr crt	Operatori fără negație			Operatori cu negație
1.	&	329	58,73%	43,80%
2.	→	104	18,57%	13,84%
3.	←	62	11,05%	8,25%
4.	q (postpendență)	4	0,71%	0,53%
5.	p (prependență)	35	6,25%	4,66%
6.	á	23	4,07%	3,06%
7.	+	3	0,53%	0,39%
8.	↓	-	-	-
Total (fără negație)		560	100,00%	
9.	~	191		25,43%
Total (fără negație)		751		99,96%

Prima constatare care se impune este legată de *similitudinea izbitoare a distribuției operatorilor logici în cele două limbi*. Diferențele dintre structurile logice ale proverbelor în cele două limbi, stabilite statistic sunt neglijabile. Aceasta înseamnă că sensul logic al proverbelor în cele două limbi, privite global sunt practic identice. Într-o altă formulare putem afirma că *legat de distribuția socială a cunoștințelor, într-un mediu relativ omogen cum e cel cotidian structurile logice utilizate, sau, cu alte cuvinte sensurile logice se distribuie în mod identic*. Constatarea aceasta este valabilă chiar și în cazul a două limbi atât de diferite ca cea română și cea maghiară. Dar din moment ce cotidianul este similar, atunci este necesar ca și teoretizarea sub forma proverbelor să fie similară din punctul de vedere al sensului logic.

Știm însă că a alcătui un dicționar de proverbe nu înseamnă nicidecum traducerea lor dintr-o limbă în alta, ci trebuie să găsim echivalenți culturali care fac ca unui proverb în limba română să-i corespundă una sau eventuale mai multe în limba maghiară. Cu alte cuvinte Vöö István atunci când a alcătuit acest dicționar s-a trăduit să pună în corespondență o afirmație cu un univers oarecare al discursului în limba română cu una similară în limba maghiară. Astfel dicționarul rezultat n-a avut în spatele ei o intenție de traducere. Din această cauză dicționarul se caracterizează cu un fel de spontaneitate și reflectă ceea ce este dat din punctul de vedere social. Există însă și câteva excepții. Acestea sunt legate de cele 83 de proverbe din eșantionul nostru pentru care autorul n-a găsit corespondent în limba maghiară. Rezultatul a fost că Vöö István le-a tradus. În acest caz însă a fost prezentă intenția explicită de-a traduce. Iată cum se distribuie operatorii logici în cazul acestor proverbe traduse.

Tabel nr.4.

Frecvența apariției operatorilor logici în proverbele traduse de Vöö István

Nr. crt.	Operatori logici	Frecvența absolută lb.română	Frecvența absolută lb.română	Frecvența absolută lb.maghiară	Frecvența absolută lb.maghiară
1	&	54	47,78%	49	45,37%
2	→	20	17,76%	22	20,37%
3	←	4	3,53%	4	3,70%
4	┌ q(postpendență)	5	4,42%	4	3,70%
	p ┘ (prependență)	4	3,53%	6	5,55%
	á	1	0,88%	1	0,92%
	~	25	22,12%	22	20,37%
	Total	113	99,99%	108	99,98%

Constatarea ce se impune pe baza tabelului 4 este că în acest caz apar anumite diferențe în ceea ce privește similitudinea de sens logic între proverbele în limba română și limba maghiară. Putem fi însă și mai exacti. Dacă luăm în considerare diferențele de sens logic între proverbele în limba română și corespondențele lor în limba maghiară pe baza tabelelor 2 și 3, atunci găsim o diferență cumulată de numai 3,03%. Făcând aceleași calcule pe baza tabelului 4 găsim însă o diferență cumulată de 9,68% între proverbele în limba română și traducerile lor în limba maghiară de către Vöö István. Rezultă deci o diferență de peste trei ori mai mare. Acesta înseamnă că intervenția traducătorului a modificat în cu mult mai mare măsură similaritatea de sens logic decât simpla găsire a corespondențelor dintre cele două limbi.

4. Tipologia conjuncției și a implicațiilor

Primul nivel de teoretizare, caracteristic cotidianului în concepția lui A. Schütz îl reprezintă însușirea limbajului. La al doilea nivel al acestuia se situează proverbele și zicătorile. Proverbele în ansamblul lor, ca teoretizări, oferă o imagine a lumii, în speță cea cotidiană, mai mult chiar, fac parte din ea. Elementele care populează această lume sunt foarte diverse. Proverbele, în forma lor de expresii lingvistice pot fi concentrate, unificate în jurul a câtorva constituenți comuni.

Ne ajută la această analiză rezultatele pe care le-am obținut deja prin aplicarea metalimbajului logicii propozițiilor asupra limbajului obiect natural al

proverbelor. Dorind însă să depășim apropierea de pământ acum, pe care am pute-o denumi "atomară", ne vom situa de data aceasta la nivelul unei analize "moleculare", în care ne vom concentra nu neapărat doar asupra legăturilor constante dintre propozițiile componente ale proverbelor, ci și asupra propozițiilor care intră într-o anumită structură logică. Vom încerca totodată să identificăm sensul comun, la un nivel mai general al conținuturilor care intră în componența proverbelor. Vom face această analiză luând în considerare conjuncția (&) și implicațiile (\rightarrow, \leftarrow), fiind cei mai frecvenți operatori logici.

Trebuie precizat din capul locului că oricărui proverb, mai exact spus oricărei afirmații conținute în propozițiile componente ale proverbului nu i se poate atașa decât valoarea logică de *adevărat*. Oriunde și oricând ar fi fost formulat sau enunțat proverbul, acesta niciodată nu a avut loc cu intenția de-a afirma falsul. Există însă situații în care ei se contrazic, adică termenii logicii, nu respectă principiul terțului exclus și a noncontradicției. Făcând abstracție de acest fapt, incontestabil că enunțarea unui proverb în oricare dintre situațiile comprehensiv-acționale, atrage după sine adevărul și numai adevărul. Din această cauză oricare proverb, indiferent că afirmă sau neagă ceva el are drept valoare de adevăr adevărul.

Nu există oare proverbe false? În formulările lingvistice de noi nu am constatat așa ceva. Lumea cotidiană însă nu este lipsită de fals, deoarece fără valoarea logică de fals nici cel adevărat nu ar avea sens. Așa că singura soluție pe care o putem preconiza pentru această situație este că o afirmație falsă nici nu merită a fi formulată, exprimată lingvistic, și nicidecum cu statutul indubitabil al adevărului formulat în proverbe. Deși logica proverbelor este bivalentă, totuși operațional în situațiile comprehensiv-acționale adiacente nu este decât adevărul.

Prin aceasta se explică lipsa, aproape totală dintre proverbele analizate de noi din dicționarul de care ne-am ocupat, a expresiilor care ar necesita ieșirea din cadrele unei logici bivalente, fie chiar și sub forma unei expresii modale. Am găsit o singură excepție de la bivalență. Iată proverbele.

1191. A mânca și din barbă a nu mișca, nu se poate; simbolic: $\sim M(p \& \sim q)$
 Orrot fújni, levest is hörpinteni lehetetlen. simbolic: $\sim M(p \& q)$

(Simbolul $\sim M$ este utilizat în logica modală pentru imposibil.)

Dar chiar și în acest caz, deși o primă interpretare a expresiei "nu se poate" ar merge către imposibil, și deci spre o logică trivalentă, totuși credem că aceasta este eronată. Interpretarea pe care o considerăm mai aproape de realitate a expresiei este acela de fals. Cu alte cuvinte nu este vorba de faptul că este imposibil "a mânca și a nu mișca din barbă", ci este vorba de faptul că este falsă propoziția conjunctivă obținută prin alăturarea "mâncării" și a celei cu privire la "nemișcarea bărbii". *Falsul* se atribuie aici afirmației conjunctive cu alternativă unică la *adevărul* omniatribuit proverbelor, și nicidecum nu este vorba de *imposibilul* atribuit afirmației cu alternativă la *adevărat* și *fals*.

4.1. *Tipologia conjuncției*. Două lucruri ne interesează deci, structurile logice cconjunctive tipice și legat de conținutul propozițiilor o sinteză a lor.

Structura logică cea mai frecventă este aceea a alăturării simple conjunctive a două propoziții. Simbolic: $p \& q$. Dar cotidianul se folosește din plin și de posibilitățile de expresie oferite de negație. Astfel regăsim toate structurile

logice negate, adică acele posibilități în care alături de afirmație este prezentă negația ($p \& \sim q$, $\sim p \% q$), respectiv ambii termeni ai conjuncției să fie negate ($\sim p \& \sim q$). Nesemnificativ de rare sunt conjuncțiile formate din trei propoziții, apărând doar de câteva ori. Este extrem de rară și negarea în proverb a propoziției conjunctive în ansamblu. Am întâlnit doar trei astfel de situații: 545. Nincs olyan hosszú nap, hogy estéje ne vona, 946. Nincs senki akinek tanulnia ne kellene és senki akitől tanulni ne lehetne, 1409. Halat száka nélkül, embert hiba nélkül nem lehet találni, toate în limba maghiară. Structurile logice adiacente au fost:

$$\sim(p \& \sim q) \text{ pentru proverbul 545 și}$$

$$\sim(\sim p \% \sim q) \text{ pentru proverbele 946 și 1409.}$$

Proverbul 545 este legat de următoarea lege a logicii propozițiilor:

$$\sim(p \& \sim q) \Leftrightarrow (p \rightarrow q).$$

Dacă am reformula proverbul în limbajul natural conform sensului logic din dreapta echivalenței, atunci am ajunge la o exprimare naturală falimiară.

Celelalte două proverbe sunt legate de legile De Morgan ale logicii propozițiilor:

$$\sim(p \& \sim q) \Leftrightarrow (\sim p \vee q)$$

Reformularea lor în limbajul natural conform acestui sens logic însă ar fi foarte neobișnuit.

În ceea ce privește cel de-a doilea aspect care ne interesează, anume sintetizarea conținuturilor propozițiilor problema de care ne-am lovit a fost aceea a extremei lor diversității. Așa că nu am putut recurge decât la grilă de concepte ad hoc. Astfel au rezultat următoarele categorii.

a). Proverbele în care asistăm la o *simplă alăturare* a două afirmații. Spre exemplu: 394. *Câinii* latră, caravana trece. A kutya ugat, a karaván hahad sau 731. Din afară *frumos* și înlăuntru găunos. Kívül fényes belül férges. Proverbul 394 este poate cel mai semnificativ în acest sens. Alăturarea afirmației despre lătratul câilor cu cea a trecerii caravanei sunt irelevante una în raport cu cealaltă. De aici se naște semnificația naturală a inutilității, a imposibilității intervenției cuiva într-un mers oarecare a lucrurilor, exprimat printr-o alăturare conjunctivă. Irelevanța nu este atât de expresă în cazul proverbului 731. Ea se bazează pe perechea "înauntru-înafară", deci pe raportul "interior-exterior". Dar raportul dintre acestea este cel puțin îndoielnic, deoarece interiorul este ascuns.

Formulările acestor două proverbe în limba română și maghiară au aceeași structură logică și naturală și sunt deci aproape identice.

b). Alte proverbe exprimă de asemenea conjunctiv anumite *situații*. Spre exemplu: 560. Au scăpat de *dracu*, au dat peste tată-său. A kakastól elfut, oroslánra talál sau 1388. Cine nu deschidee *ochii*, deschide punga. Aki nem vigyáz, ráfizet. Aceste situații fiind conjuncturale deseori se introduc cu pronumele "cine". Rolul lui este tocmai de a ne introduce în situație, de a crea conjunctura în care este valid adevărul afirmațiilor. Substituind "cine" cu orice numele de persoană obținem forma și mai clară a proverbului: Ion nu deschide ochii, deschide punga. Astfel am obținut concretizarea situației, sau am mutat un adevăr din supraindividual în conjunctura comprehensivă acțională dată.

c). O altă categorie de proverbe ia naștere prin *reliefarea unei trăsături a stării*. Spre exemplu: 1370. Tunde *oai*a, dar nu-i lua și pielea. Juhot nyírní, nem nyúzní kell, sau 1166: *Cap* mare, minte puțină, Feje mint egy hordó, esze mint egy dió. În aceste proverbe, un element al stării (tunsul oii - pielea ei, cap - minte)

constituie baza afirmării adevărului. Trăsătura aleasă este semnificativă în raport cu starea și negarea ei atrage atenția asupra posibilității provocării unor daune iremediabile.

d). Unele dintre proverbele vizează *spațiul*. Spre exemplu: 1162, *Minciuna umbă prin lume, iar dreptatea stă pe loc*, *A hazugság világot kerül, az igazság egy helyben ül*, sau 2000: *Vorba de rău se duce ca glonțul, iar cea de bine înămolește*, *A rossz hír szárnyon jár, a jó hír alig kullor*. În unele din aceste proverbe se exprimă parcurgerea spațiului.

e). Temporalitatea se exprimă în proverbele analizate fie ca *simultaneitate*, fie ca *succesiue*. Spre exemplu: 1079, *Vorbește de lup, și lupul la ușă*, *Garkast emlegettünk, a kert alatt jár*, sau 2037: *sA bei vinul, dar să nu te bea, Ki a bort meissza, ura legyen*.

Mult mai frecvente sunt însă proverbele care vizează succesiuni, deci timpul în dinamica sa. Este interesant de văzut care sunt dimensiunile temporale la care se referă. Putem astfel identifica proverbe care se referă la cicluri temporale fizice ca: dimineața - seara, ziuă - noapte, vară - iarnă, ieri - azi. Altă categorie se referă la om în raport cu timpul fizic: culcat - dormit, trăit - murit, lucrat - mâncat, arat - secerat, tatăl - fiul, tinerețe - bătrânețe. Și în final cicluri temporale legate de anumite activități, le-am putea spune, eminentemente sociale: cumpăra - vinde, dai - iei, făgădui - îndeplini, dragoste - căsătorie, odată - niciodată. Toate aceste cicluri ne arată că orizontul temporal exprimat în cotidian este închis, repetabil și constant. Într-o astfel de lume nu se fac proiecte de anvergură, care au în vedere ani și resurse formidabile. Resursele cotidianului se limitează la individ și la capacitățile lui de-a acționa și înțelege. Este societatea tradițională cea care transpare aici. În această lume nu-și are locul raționalitatea modernă, nu sunt posibile războaie mondiale sau crize economice atotcuprinzătoare. Din punctul de vedere al sensului logic însă, posedă toate acele instrumente care utilizate în alt context, doar printr-o mutare a accentelor pe diferenții operatori logici, fac posibilă evoluția spre societatea modernă.

4.2. *Tipologia implicațiilor* (\rightarrow, \leftarrow). Vom analiza în funcție de cele două criterii enunțate deja tocmai implicațiile, deoarece din punctul de vedere al ponderii ele ocupă locul doi (Tabel nr.1).

Observația cu privire la utilizarea posibilităților de expresie oferite de structurile logice care cuprind negații, făcute cu privire la conjuncție este valabilă și în cazul implicațiilor. Astfel am reîntâlnit ambele implicații cu toate combinațiile posibile ale negării membrilor ei. Așa că sensul logic se distribuie pe următoarea structuri: $p \rightarrow \sim q$, $\sim p \rightarrow q$, $p \rightarrow \sim q$, $p \leftarrow \sim q$, $\sim p \leftarrow q$, $\sim p \leftarrow \sim q$. Această distribuție nu înseamnă că implicațiile fără negații n-ar fi prezente. Din contră am dori să identificăm printre toate structurile logice implicative vreuna privilegiată, atunci ne-am oprit asupra următoarelor trei: $p \rightarrow q$, $p \leftarrow q$, $\sim p \leftarrow q$, $\sim p \rightarrow \sim q$.

În ceea ce privește categoriile în care se încadrează proverbele se pot identifica următoarele:

a). Proverbele care exprimă *cauzalitatea*. Spre exemplu: 26, *Apa când se umflă și pe munți îi scufundă*. *Özönvíz ha tombol, hegyeket lerombol*, sau 269: *Capul până nu se sparge, creierii nu se văd*, *Míg a fő be nem török, az agy ki nem látszik*.

b). Proverbe care se referă la *loc*. Spre exemplu: 1203. Unde *mânâncă* doi, mai poate mânca și al treilea. Ahol ketten jóllaknak, ott a harmadik sem marad éhen, sau 1516: Când ai o *pisică* blândă, șoarecii-n casă fac stână. Ha nincs otthon a macska, táncolnak az egerek.

c). Deși ne-am așteptat ca cele mai multe proverbe referitoare la *temporalitate* să fie formulate printr-o structură logică implicativă, lucrurile stau altfel. Primordială în exprimarea temporalității este conjuncția. Faptului nu-i putem da altă explicație decât că proverbele fiind teoretizări legate de cotidianul tradițional, prin sensul logic al conjuncției, ca cea mai frecventă, se exprimă și dimensiunea esențială a temporalității.

d). O foarte mare parte a proverbelor cu structură implicativă exprimă un evantai larg al *circumstanțelor*. Spre exemplu: 119. *Bărbatul* zice din fluier, muierea plâmge de foame. Hol az ember egész nap csak furulyál, ott az asszony csak éhesen sírdogál, sau 404. Nu-i vinovat *câinele*, el intră unde vede ușa deschisă. Nem jön be a kutya a pitvarba, ha beteszik az ajtót. Rolul cuvântului "dacă", care introduce antecedentul implicației, chiar și neexplicit, este de-a ne introduce în circumstanțele care validează rostirea proverbului. Dată fiind circumstanțialitatea lor, aceste proverbe nu oferă descrieri, ci mai ales acțiuni.

5. Concluzii

1. Operatorii logici luați atomar, precum și structurile logice moleculare se distribuie diferit. Neomogenitatea distribuției sociale sensului logic justifică o atare analiză în sociologia cunoașterii. Această distribuție o considerăm drept dată, cu alte cuvinte ea constituie oferta socială de logicitate.

2. Am putut constata că diferențele de sens logic privite global între limba română și limba maghiară în mediul de manifestare, cea a lumii cotidiene, sunt minime. Constatare valabilă în ceea ce privește găsirea corespondențelor culturale ai proverbelor. Intervenția traducătorului a modificat și sensurile logice, dealtfel foarte similare.

3. Negația joacă un rol însemnat în proverbe, însă niciodată acela de a afirma falsul. Proverbele nu sunt ale lumii care dă naștere paradoxelor de tipul paradoxului mincinosului.

4. Valoarea logică de adevărat este unic omniprezent. Falsul este acceptat ca valoare logică, numai că nu merită exprimat.

Note:

1. Numerele de la începutul proverbelor sunt numerele lor de identificare din dicționarul de proverbe român-maghiar a lui István Vöö.

BIBLIOGRAFIE

1. B a l a i ș, M., (1978), *Logică simbolică*, Cluj-Napoca.
2. G á l, L., (1994), *Ways of Thinking*, in Gál L, *Dimensiunea europeană* (ed.) Cluj-Napoca.
3. K a r á c s o n y, S., (1995), *Bevezetés a tudásszociológiába*, Osiris-Századvég, Budapest.
4. M é r ő L. (1989), *Észjárások*, Akadémiai Optimum Kiadó, Budapest.
5. I n h e l d e r, B., P i a g e t, J., (1967), *A gyermek logikájától a az ifjú logikájáig*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
6. P ó l o s., L., R u z s a (1988), *Bevezetés a logikába*, Tankönyvkiadó, Budapest.
7. Q u i n e, W., O., (1960), *World and Object* The M.I.T. press Cambridge, Massachusetts.
8. S t ă n c i u l e s c u, E., V ő ő, I., (1978), *Dicționar de proverbe român-maghiar*, Editura științifică și didactică, București.

PLURALIZMUS ÉS IDENTITÁS*

UNGVÁRI Z. IMRE

ABSTRACT. *Pluralism and Identity. Political Pluralism and the Diversity of Life Strategies.* The study examines the theoretical background of political pluralism in relation with the different social identities.

In European (and North-Atlantic) area during the centuries the idea of pluralism and individuality became widely accepted. Today these ideas embedded in various forms of liberal and communitarian political and moral theories reclaim their rights as the legal practice of collective cultural rights and the politics of recognition, multiculturalism etc. All these theories have in common a pluralistic view of values, a new model of thinking social and cultural realities; a view desirable to become an element of the real self-image of contemporary societies.

A pluralizmus és életstratégiák viszonyának kérdéseit vizsgálni csakis olyan történelmi-kulturális környezetben érdemes, amelynek hagyományában a sokféleség társadalomalapító, kultúrateremtő, identitás megalapozó tényező. Ilyen környezet az európai-észak-atlanti kultúrkör, amely évszázadok óta népek, nyelvek, etnikumok, vallások és államok sokféleségét integrálva létezik.

Európát, mint sajátos egységet és sokféleségre nyitott kultúrkört kiválóan jellemezhetjük két, egymástól édeklődési kör és gondolkodásmód tekintetében igen távolálló gondolkodó (Zbigniew Brzezinski és Hans-Georg Gadamer) szavaival. Zbigniew Brzezinski politológus, a washingtoni John Hopkins Egyetem professzora, a Carter-kormányzat nemzetbiztonsági tanácsadója szerint "Európa nem földrajzi valóság, hanem sokkal inkább filozófiai és kulturális realitás, olyan realitás, amely az egyén és a társadalom, illetve a társadalom és az állam viszonyában bizonyos jól meghatározott értékekhez kapcsolódik. Ezek az értékek összeegyeztethetetlenek a keleti despotizmus fogalmával, a társadalomnak az állam általi, vagy az egyénnek a társadalom általi alárendelésével"¹. A hermeneutikai tapasztalat oldaláról megközelítve a kérdést Gadamer mindenekelőtt a másságnak önmagunk megértésében játszott szerepét hangsúlyozza. Szavai magukban hordozzák a sokféleség öntudatának plasztikus, bensőséges kifejeződését. Eszerint "Európában a Másik másságában egészen közelre került. Minden másságuk ellenére másoknak e szomszédsága egyúttal általunk is közvetítődik. A szomszédok mássága nemcsak bátortalanul gondolandó másság. Ez bizony

* A dolgozat az 1997 június 19-20.-án Szegeden megrendezett "Útban az EU felé: Konfliktus és kooperáció" című Szakmai Konferenciára készült

¹ Zbigniew Brzezinski: *Europa în schimbare - atitudini americane și sovietice* (Változó Európa-amerikai és szovjet attitűdök), a Szovjetunió Külügyminisztériumának Diplomáciai Akadémiáján 1989 októberében tartott előadás szövege, forrás: Sinteza, 84/1990, U.S. Information Agency

felszólító és önmagunkkal való szembesülésre készítő másság. Mindannyian mi Mások, s valamennyien önmagunk vagyunk. Úgy tűnik ez az a feladat, amelyet helyzetünkben meg kell valósítanunk².

Mindkét megfogalmazásból kiérezhető az a meggyőződés, hogy az európai (ill. észak-atlanti) kultúrkör mindenekelőtt kultúrájának jellege, alapértékei, illetve ezeket kifejező politikai és jogi intézményei révén tekinthető önálló alakzatnak. E kultúrkörön belül fokozatosan a sokféleség és az egyéniség gondolata került előtérbe, mint olyan alapvető kulturális-politikai érték, amely egyjelentésű a szabadsággal, és amely semmilyen más értéknek alá nem rendelhető.

1. A pluralizmus általános elméleti problémája

Az élet-, társadalom-, tudás- és művészi kifejezésformák sokféleségének elismerése korunk egyik meghatározó jelensége. Az egyetemesség elvét kisajátító nagyszabású emancipációs törekvések kudarca után a heterogenitás, ill. az egység és sokféleség hagyományos filozófiai problémája is új megvilágításba került. Az egyetemes szemlélet imperializmusát elutasító gondolkodás számára a sokféleség már nem pusztán alárendelt jelenség, az egység kibontakozási formája, hanem kiindulópont, az adekvát megközelítés normatív feltétele. "Eztuán - írja Wolfgang Welsch - minden ábrázolás, minden stratégia, minden megoldás csak a sokféleség talajáról indulhat ki"³. Legáltalánosabb értelemben a pluralizmus a dogmáktól és előítéletektől megszabadult gondolkodás nélkülözhetetlen előfeltétele, amely szerint egyetlen felfogás sem alkalmas a valóság mindenoldalú megragadására, vagy az összes értékszempontok együttes képviselésére, s ennél fogva egyetlen elmélet sem képes magát legitim módon egyetemesként feltüntetni. A különböző elméleti alapállások, kulturális azonosság-minták, vagy a különféle gyakorlati-politikai törekvések, saját létfeltételeikből kiindulva, csakis korlátozott évenyességgel élhetnek a maguk partikuláris igazsága, illetve választott értékszempontjaik mellett.

A sokféleség elismerésének követelménye nemcsak episztemológiai vagy tudományódszertani alapokon nyugszik, hanem mélyrenyúló gyökerei vannak az elnyomás minden fajtáját elutasító erkölcsi és politikai meggyőzésekben is. Demokratikus hagyományok világában nevelkedett emberek számára a politika csakis a vélemények, érdekek, eszmék sokféleségéből kiindulva képzelhető el. Éppen azon mérhető le bármely politikai gyakorlat eredményessége, hogy képes-e a mai társadalmat jellemző összetettség, szakosodás és sokféleség konstruktív kezelésére. Ugyanakkor az emberek méltóságának, integritásának tiszteletét, egyéniségük és kulturális másságuk elismerését, érdekeik figyelembevételét megkövetelő erkölcsi-politikai elvek ismeretelméleti-módszertani és axiológiai szempontból egyaránt helytállóak.

² Hans-Georg Gadamer: *Európa sokrétűsége, öröksége és jövője*, ford. Nagy Attila, In: *Symposion* 1995/1., 9.o.

³ Wolfgang Welsch: *Intenzív és extenzív*, In: *A posztmodern*, szerk. Pethő Bertalan, Budapest, Gondolat, 1992, 256.o.

Figyelembe véve a politikai pluralizmus értelmezésének különböző elméleti és gyakorlati vonatkozásait, a valóságos társadalmi problémák, összetettségéből, különböző (etikai, pragmatikai, morális) oldalaiak összetartozásából kell kiindulnunk.⁴ A társadalmi folyamatok és jelenségek komplexitásának adott foka nem csak annak lehetőségeit tartalmazza, hogy adott helyzetben milyen típusú cselekedetek célszerűek, bizonyos korábbi értékválasztások alapján, hanem egyrészt azt is, hogy az értékválasztás valójában mennyire tág körben mozoghat, másrészt pedig, hogy milyen "játékszabályok" szerint rendezhetjük viszonyainkat az ugyanazon közegben cselekvőkkel. Pluralista gondolkozásmód és pluralista magatartás csakis ott képzelhető el, ahol egyáltalán tere van az értékválasztások sokféleségének. A pluralizmus ugyanis nem csupán emberi képesség (demokratikus gondolkodás vagy a morális és politikai szándék) és nem is egy univerzális technika vagy ilyen technika alkalmazásának eredménye, hanem mindezek mellett a társadalmi adottságoknak olyan gazdagságát és széttagoltságát feltételezi, amelyek hatékony és minden résztvevő számára gyümölcsöző összekapcsolása, fenntartása másként nem, vagy csupán kedvező módon lehetséges.

2. Erkölcsi-politikai szemléletmódok immanens pluralizmusa

A pluralizmus, az itt jelzett keretek között, nem metafizikai problémaként érdekel bennünket, és nem csak úgy mint a demokratikus politikai rendszerek egyik (számos vonatkozásában még nem eléggé artikulált) jellemzője, hanem sokkal inkább az értékorientációk és önazonosságok sokféleségét elismerő erkölcsi-politikai kérdésfeltevések formájában.

Az erkölcsi-politikai szemléletmódok bonyolult társadalmi-kulturális képződmények, amelyek sajátos normatív kereteikben igyekeznek megjeleníteni az emberek, közösségek és társadalmi-politikai rendszerek önértelmezését, e komplex jelenségek tanulmányozása kénytelen szem előtt tartani mind az egyéneket, mind pedig a közösségek sajátos érdekeit, perspektíváit; és bennük levő általánosításra irányuló szándékot össze kell hangolnia az életmódok lokális adottságaihoz igazodó partikuláris érzékenységgel.

Aszerint, hogy tárgyalásmódjuk az egyéni választást vagy inkább a közösség létevel összeforrott értékeket hangsúlyozza, az egyes elméletek vagy morálfilozófiai indíttatásúak, vagy alapvetően etikai megfontolásokhoz kötődök. Az előbbiek az igazságosság különféle oldalait helyezik előtérbe, míg az utóbbiak az igazságosságnak a szolidaritás különböző formáival fennálló belső összefüggései mellett érvelnek. Az így adódó megközelítések nem vezethetők le pusztán gyakorlati politikai szempontokból, ugyanis a két alapvető irányzat háttérben az európai filozófia történetének egész korszakot meghatározó, jelentős egyéniségei, eszméi, hagyományai találhatók. A pluralizmus elemeinek felkutatását célzó vizsgálódások ily módon nemcsak különféle erkölcsi-politikai elméletek

⁴ v.ö. Jürgen Habermas: *A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról*, ford. Felkai Gábor, In: Symposion, 1995/2.

állásfoglalásainak jellegét igyekeznek megállapítani, hanem számos kérdésben (mint pl. az önazonosság és célok, az igazságosság és jóra vonatkozó elképzelések, illetve az erények és szabályok viszonya⁵) kimutatják az említett elméleteknek az eszmetörténeti hagyományokkal fenntartott kapcsolatát.

a.) A liberalizmus immanens pluralizmusa

A liberális polgári demokráciák pluralista politikai rendszerei a társadalom és a közszféra fokozódó fragmentálódásának folyamatában jöttek létre, a polgári szabadságjogok, a politikai részvétel, valamint a szociális és kulturális jogosultságok kiterjesztésének eredményeképpen⁶. Ilyen körülmények között joggal tűnhetett úgy, és tűnhet ma is, hogy az értékszempontok sokféleségének és egyre inkább magántermészetűvé válásának a demokratikus követelményeknek síkján csak a köz- és magánszféra szigorú szétválasztása felelhet meg, illetve a pusztán magánérdekek mentén szerveződő társadalmi viszonyok legfenntebb elvont és formális elveknek (ún. procedurális szabályoknak) rendelhetők alá. Ezek a feltételek alapozzák meg a liberalizmus erkölcsi-politikai szemléletét.

Függetlenül attól, hogy minek tekintjük a liberalizmust: az igazságosság politikai elméletének⁷ (John Rawis), az emberi jólét és méltóság átfogó látomásának⁸ (Ronald Dworkin) vagy a morális autonómia és pluralizmus politikai elméletének⁹ (Joseph Raz), mindenképpen el kell ismernünk, hogy e felfogások mögött olyan társadalomkép húzódik meg, amelyben az etikai individualizmus elve érvényesül. Eszerint az alpev szerint az egyén jogai, mindenekelőtt azok, amelyek autonómiáját biztosítják az életének sikerét befolyásoló alternatívák megválasztásában, erősebbek bármely más politikai célnál, beleértve a közösség mint egész érdekeit is.¹⁰ Ez az átfogó megállapítás látszólag arra engedne következtetni, hogy a liberalizmus elméletei radikálisan pluralisták, mégpedig a legalapvetőbb szinten: az egyének jogainak szintjén. Úgy tűnik, hogy ezekben az elméletekben az emberek (egyének) potenciális különbözőségének a feltételezéséből és fenntartásából indul ki minden erkölcsi és politikai következtetés. E feltevés mellett szól az is, hogy ezek az elméletek az emberek

⁵ E gondolatok megfogalmazásánál figyelembe vettük Bíróné Kaszás Éva *Kommunitarizmus* című tanulmányának idevágó fejtegetéseit. v.ö.: Világosság, 1996/12.

⁶ v.ö. Adam B. Seligmann: *A civil társadalom eszméje*, Budapest, Kávé Kiadó, 1997, 132-138.o.

⁷ John Rawis: *A helyes elsődlegessége és a jó eszméi*, ford. Bánki Dezső, In: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, szerk. Ludassy Mária, Budapest, Atlantisz, 1992.

⁸ v.ö. Ronald Dworkin: *Szabadság, egyenlőség, közösség*, ford. Pap Mária, In: 2000, 1993/3.

⁹ v.ö. Stephen Mulhall, Adam Swift: *Raz: the politics of perfection*, In: Mulhall-Swift: *Liberals and Communitarians*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1993.

¹⁰ v.ö. Ronald Dworkin: i.m.

közötti különbségek néhány konkrét szempontját is kiemelik, mint amilyenek például az egyéni képességek, a jóról alkotott felfogások, társadalmi pozíció, életmód stb.

Az emberek közötti különbségképző tényezők azonban, a liberalizmus legtöbb képviselője számára, nem tartoznak az egyének politikai együttműködését meghatározó szempontok közé, azaz e szempontok véletlenszerűek. Ennek ellenére a tisztességes együttműködés feltételeinek a meghatározásakor néhányat ezek közül mégis elismernek, sőt, támogatásra vagy korlátozásra alapot adott tényezővé nyilvánítanak. Ilyen például Rawlsnál a leghátrányosabb helyzetűek megkülönböztetett támogatása, vagy a szabadon választható életformáknak a helyes elsődlegessége nevében megengedett korlátozása. Dworkin ennél jóval tovább megy és a pusztán statisztikai demokráciától megkülönböztetett közösségi demokrácia nevében, garanciákat követel a kisebbségi álláspontnak a többségi akarattal szemben. Mindezek ellenére az elkülönülés különböző módzatai mögött sem Rawls, sem pedig Dworkin nem keres elvi, azaz erkölcsi-politikai azonosságteremtő köteléket, s ily módon számukra a politikai közösség alapja mindvégig az igazságosság procedurális felfogása marad.

A sokféleség elismerésének liberális feltételrendszerét jelentős mértékben kibővíti Joseph Raz, aki az értékes választási lehetőségek szubsztantív elvének bevezetésével, a hatalom semlegességét megkövetelő (antiperfekcionista) álláspont feladásával és morális pluralizmusával közel kerül egy rugalmasabb, a feltételeket nagyobb mértékben beszámító szemléletmód elfogadásához. *The Morality of Freedom* című művében Raz az egyén autonómiáját nem csupán abban látja, hogy szabadon, külső kényszertől mentesen dönthet, hanem abban is, hogy értékes választási lehetőségek sokasága legyen hozzáférhető számára. Az így adott választási lehetőségek nagyszámú különböző életvezetést tesznek lehetővé, s ennél fogva egy olyan erkölcsi elmélet, amely elismeri az autonómia értékét, eleve pluralista szemléletmódot követel.¹¹ Hasonlóképpen az életmódok sokféleségével számol Robert Nozick, a szabadságelvű (libertárius) liberalizmus képviselője is, aki szerint mindenki számára létezik valamely (objektíve) a legjobban megfelelő élet, de ez egyénileg különböző. Nem véletlen, hogy a másság elismerése Nozick elméleti alapállásának, a libertárius ethosznak megfelelően nem válik közösségképző, kollektív önazonosság-teremtő tényezővé. Ahogy nincs egy mindenki számára megfelelő életmód, ugyanúgy nincs egyetlen olyan közösség sem, amely mindenki számára a legjobb lenne, azaz a legjobb életvitelt valósítaná meg. A közjó eszerint a szemlélet szerint üres fogalom, amelyet az igazolhatatlan egyéni áldozatokat elfogadtatni próbáló politikai retorika hozott létre.¹²

A különböző liberális elméletek mögöttes pluralizmus-felfogását összegezve elmondható, hogy a liberalizmus elméletei az emberek (természetadta) sokféleségét, illetve érdekeik, célkitűzéseik, életfelfogásaik változatosságát megkerülhetetlen

¹¹ Joseph Raz: *Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986, 381.o., idézi Mulhall és Swift; i.m.

¹² Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*. Harvard University Press, Cambridge, Mas. 1974, 310-312.o.

alapelveként fogadják el. Éppen ezzel az alapfeltételenként kezelt különféleséggel szemben fogalmazódnak meg az esélyegyenlőség egyes koncepciói. E koncepciók elvontságára és kantiánus normativizmusára jellemző módon ennek a fordítottja is megfogalmazható, miszerint az illető elméletek éppen az igazságos ("jól rendezett") társadalom normatív státusának a megerősítése végett (mintegy módszertani követelményként) kénytelenek a normával szembenálló sokféleséget feltételezni.¹³ Ez egyszerre azt is jelenti, hogy az így tételezett sokféleség tartalma közömbös. Mivel épp az igazságosság, esélyegyenlőség, értelmes autonómia stb. normája lép elő közösségteremtő feltétellé, a vele szemben álló sokféleség, akár egyéni, akár közösségi formákban értelmeznénk, nem tartozhat a közélet köréhez, hanem közélet-előttiként, azaz magánéleti jelleg/ként tételeződik. A liberális normativizmus további lényeges vonása, hogy a közösségi szabályok az emberi észre épülnek, amelynek követelményeihez mindenkinek alkalmazkodnia kell.

Az emberi sokféleség liberális megközelítésben tehát egyszerre jelent feloldhatatlanul általános adottságot, amellyel az elméletnek (és erkölcsi-politikai gyakorlatnak) számolnia kell, és visszavonhatatlanul egyedi, partikuláris, elválasztó elvet, amely mégsem válhat számottevővé az emberek közötti "tisztességes" viszonyok kialakításában. Ezen a beállítottságon csupán a (később tárgyalandó) multikulturalista elméletek próbálnak változtatni, anélkül, hogy lényegesen újragondolják a kérdésfeltevés elméleti kereteit. A sokféleség tételezése ellenére a liberalizmus visszavonhatatlanul az emberi egyetemesség bűvkörében megfogalmazódó erkölcs- és politika-elmélet marad. E beállítottság alól csak a magát hegelianus posztmodern liberálisnak nevező Richard Rorty képez kivételt, aki tudatosan vállalja a maga partikuláris elkötelezettségét. Rorty szerint az "emberi nem" fogalmához hasonló "szuper közösség" nem létezik; az egyének a valóságos vagy lehetséges történelmi közösségeken kívül senkinek sem tartoznak felelősséggel: a lojalitás elegendő az erkölcsösséghez és nem igényel történelem feletti támaszt.¹⁴

b.) A kommunitarizmus immanens pluralizmusa

A kommunitarizmus sajátos gyűjtőfogalom; a közösséget központi értéként tételező arisztotelianus, illetve a liberalizmus kanti hagyományától sokkal inkább Hegel, majd a kortárs gondolkodók közül Heidegger és Wittgenstein eszméi felé forduló, vagy marxizáló gondolkodásmód átfogó megnevezése. Ez a társadalmi, történelmi, kulturális, nyelvi meghatározottságokat aktivizáló szemlélet a sokféleség elismerésében a liberalizmusétól eltérő, azt számos ponton tagadó, másrészt pedig sok vonatkozásban éppen kiegészítő elméleti konstrukciókat hozott magával. A komunitariánus gondolkodók (Michael Sandel, Michael Walzer, "közömbös viszony

¹³ Rawls, Dworkin, és Raz egyaránt hangsúlyozzák pluralizmusuk normatív jellegét, vagyis azt, hogy az igazságosság megvonja a megengedhető életformák határát.

¹⁴ Richard Rorty, *Posztmodern buzsoá liberalizmus*, ford. Bujalos István, In: *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*, a kötetet összeállította Bujalos István, Budapest, Századvég, 1993.

mindig partikuláris kultúrák körülményeinek terméke.¹⁵ Alisdair MacIntyre, Charles Taylor) a közösségek életmódjának erkölcsi és politikai feltételezettségét, illetve ennek következményeit vizsgálva, egyre inkább arra a meggyőződésre jutottak, hogy az "én", a "jó" és a "társadalom

A magukat kommunitáriánusoknak tekintő gondolkodók a liberális társadalom- és emberszemléletet a társadalmi kötelek elhanyagolásával, elvont és egyetemességre törekvő individualizmussal vádolják, és kifogásolják, hogy a liberalizmus, az általa meghirdetett antiperfekcionista semlegesség ellenére a jó egy meghatározott formáját (az egyéni élet autonómiáját) állítja előtérbe. A kommunitáriánus kritikák egyik központi motívuma a liberális elméletek személyfogalma, amely szerintük nem teszi lehetővé, hogy az egyének partikuláris elkötelezettsége (pl. választott céljaikhoz, értékeikhez, jóról kialakított felfogásukhoz, közösségeikhez való kötődésai) erkölcsi-politikai önazonosságuk részeként szerepeljen. Ebből adódóan, állítják az említett kritikusok, a liberalizmus nem törekszik az emberi preferenciák racionális indoklására, meghagyva őket az önkényesség látszatában.¹⁶ Maguk a kommunitáriánus elméletek éppen az itt említett alapvető kérdésekre adott saját válaszaik szerint sorolhatók a szociális-politikai kommunitarizmus, az erény- kommunitarizmus vagy az identitás- kommunitarizmus kategóriájába.¹⁷ Mindhárom perspektíva egy-egy sajátos vonással járul hozzá a társadalmi és kulturális pluralizmus alapjainak a megrajzolásához.

A szociális-politikai kommunitarizmus szemléletmódjának egyik jellegzetes példája Michael Walzer igazságosság-elméletének partikularista módszertana.¹⁸ Eszerint a filozófusnak (különösképpen pedig az erkölcsi-politikai elméletalkotónak) nem szabad túllépnie a kulturális sajátosságok kontextusán. Walzer igazságosság-elmélete nemcsak az elosztandó javak sajátosságait veszi figyelembe, hanem az elosztás közösségi értelmezésének jellegzetességeit is, ugyanis szerinte e két tényező bármelyikének figyelmen kívül hagyása nem egyéb zsarnokságnál. Az így adódó partikularista értelmezés két vonatkozásban is túlmutat az emített liberális elméletek formális pluralizmusán: egyrészt az elosztandó javak jellegének megfelelően különböző elosztási szférákat feltételez, amelyeken belül az igazságosság érvényesülésének más-más szabályai vannak, másrészt pedig elismeri, hogy az elosztandó javak csakis egy adott közösség által felhalmozott társadalmi jelentések kontextusában értelmezhetők. Az igazságosság tehát Walzer szerint nem egyetemes elv, hanem partikuláris társadalmi jelentésekhez viszonyított; és egyszersmind ezek a jelentések jelölik ki a különböző életvitel, kultúrák, vallások önálló identitását¹⁹. Külön erénye ennek a

¹⁵ v. Bíróné Kaszás Éva: *A kommunitarizmus*, In: Világosság, 1996/12.

¹⁶ v.ö. Mulhall-Swift, i.m.

¹⁷ A kommunitarizmus e három kategóriájának elhatárolásával Bíróné Kaszás Éva írásában találkozunk.

¹⁸ Michael Walzer: *Spheres of justice*, Basic Books, 1983.

¹⁹ Walzer i.m., 312-313.o, idézi Mulhall és Swift.

megközeítésnek, hogy nem csak tudatosítja a társadalmi jelentések közösségi önazonosság-megalapozó szerepét, hanem elismeri jelentőségüket az erkölcsi és politikai viszonyok alakításában is. A partikuláris jelentések egységbe rendezése, rangsorolása, amelynek során figyelmen kívül hagyják a nekik megfelelő értelmezések sokféleségét, az egyenlőtlenséget, az elnyomást szolgálja.

A legtöbb komunitariánus számára, a személyek önazonosságának a társadalmi jelentésekkel összefüggő értelmezése csakis a közösségi cselekvésmódok és hagyományok rendszerében képzelhető el. E viszonyrendszer vizsgálata képezi Alisdair MacIntyre-nél is a morális magatartás értelmezésének kiindulópontját. Az embernek saját erőfeszítése révén folyamatosan tökéletesedő, erényes közösségi lényként (*zoon politikon*-ként) való felfogása azonban nem illeszthető be a modern polgári társadalom keretei közé. MacIntyre éppen a modernitás szellemiségének és társadalmi gyakorlatának felülvizsgálatát tekinti, saját hagyományokra és közösségi önazonosságra épülő erkölcsfelfogása feladatának. Az általa elképzelt neoarisztoteliánus erkölcstan szerint a személy éppen a közösség tagjaként, vallási, erkölcsi, politikai, esztétikai és egyéb hagyományok résztvevőjeként tehet szert erényekre és ugyanezen kontextusban tanulja meg azok értelmezését. Az erények közösségi gyakorlatokban bennerejlő javak megszerzését lehetővé tevő személyi képességek.²⁰ A javaknak és képességeknek a közösségi gyakorlattal való összekapcsolása MacIntyre-nél egyrészt a társadalom atomizáltsága, másrészt pedig az egyéni értékítéletek emotivisztikus értelmezése ellen irányul. A közösség hagyományai behatárolják ugyan az egyéni értékválasztások és életmódok lehetőségeit, de ez egyazon közösségen belül nem szünteti meg a gyakorlatok, javak és erények sokféleségét, változatosságát.²¹ Ugyanakkor a közösségközpontú szemlélet implicit módon felszínre hozza a különböző közösségek, hagyományok, kultúrák közötti eltéréseket, és ezáltal hozzájárul a pluralista látásmód megalapozásához.

A kultúrák közötti különbségek nem önmagukban számottevőek, hanem mindenekelőtt azért, hogy megalapozzák az egyazon közösségen belüli egyének önazonosságát. Éppen ezért a társadalmi-politikai és erény- komunitarizmus szükségképpen vezet az identitás- komunitarizmushoz. A legjelentősebb komunitariánus elméletek, pl. MacIntyre és Charles Taylor m/vei különös hangsúlyt fektetnek az önazonosság kérdésére.

Az identitásprobléma összetevőinek feltárása, mind az elméleti értelmezés, mind pedig az erkölcsi és politikai gyakorlat elveinek a kidolgozása szempontjából lényeges kötöttségekre hívta fel a figyelmet. E kötöttségeknek az elméletalkotás középpontjába állítása megteremtette az "aszociális" és "kultúrán kívüli" egyén²² életvilágbeli lehorgonyozásának elméleti feltételeit. A pluralizmusnak ez

²⁰ Alisdair MacIntyre: *After Virtue. A study in moral theory*. London, Duckworth, 1981, 178.o.

²¹ V.ö.: Muhall-Swift; i.m., 85.o.

²² a komunitariánusok a rawlsi liberalizmus társadalmi szerződést megelőzően létező egyéneit tekintik ilyeneknek

a fordulata azért igazán számottevő, mert a sokféleség közömbös, elvont tételezését módszertani elvből, a történelmi hagyományok, nyelvközösségek, lokális kultúrák illetve az alternatív életmódok, eleven, önérvényesítő valóságát kiindulóponttá változtatta.

A sokrétű közösségi elkötelezettségeknek követelményekké, morális partikularitássá válását plasztikusan írja le MacIntyre *After Virtue* című művében: "... nemcsak arról van szó, hogy különböző egyének, különböző társadalmi körülmények között élnek; hanem arról is, hogy mindannyian úgy közelítjük meg körülményeinket mint sajátos társadalmi önazonosságok hordozói. Valakinek a fia vagy lánya vagyok, valaki másnak az unokatestvére vagy a nagybátyja; ennek vagy annak a városnak a polgára, ennek vagy annak a céhnek illetve szakmának a képviselője; ehhez vagy ahhoz a törzshöz, nemzetséghez vagy nemzethez tartozom. Ennélfogva ami jó számomra az az kell legyen, ami jó egy olyan valaki számára, aki e szerepeket betölti. Ahogy családom múltjából öröklöm városomat, törzsemet, nemzetemet, éppen úgy öröklök különféle adósságokat, örökségeket, jogos elvárásokat és kötelezéseket. Ezek képezik életem adottságait, az én morális kiindulópontomat. Részben ez az ami megadja életem partikularitását.²³ Természetesen itt nem térhetünk ki MacIntyre narratív én-felfogásának részletes kifejtésére, amely az ember történetmondó képességéből és a közösség más tagjainak elbeszéléseivel fenntartott kapcsolataiból vezeti le az egyén önértelmezésének támpontjait, de mindenképpen ki kell emelnünk, hogy egy ilyen elméleti keretben a közösségi partikularizmus említett tényezői mellett különleges szerephez jut a nyelv és a különféle nyelvhasználati módokkal kapcsolatos hagyományok.

A nyelvi közösségekhez kötött önértelmezések partikularizmusa sajátos formában jelentkezik Charles Taylor identitás-elméletében. *Sources of the Self* című művében Taylor az embert "önértelmező lénynek" (self interpreting animal) tekinti, akinek személyi önazonossága olyan értékorientációkból és elkötelezettségekből származik, amelyek közösségének nyelvi adottságaihoz kapcsolódnak. Az így értelmezett önazonosság legfontosabb ismérve egy (beszéd) közösségen belüli (beszédpartnerként elfoglalt) helyünk tudatosítása. Voltaképpen ilyen beilleszkedésre teszünk kísérletet valahányszor az önazonosságunkat firtató kérdés hatókörében nevünkre, másokhoz fűződő viszonyainkra, társadalmi szerepeinkre, elkötelezettségeinkre stb. utalunk. Taylor szemléletmódjának közösségi irányultsága végletes; a beszédhelyzetek hálózatában értelmezett egyén egyszerűen nem lehet önmaga (Self) egyedül. A közösségi azonosulások és elkötelezettségek erkölcsi vonatkozásban meghatározók, amennyiben ők szolgáltatják azt a horizontot amelyen belül esetről-esetre eldönthető, mi az amit értékes, jó vagy érdemes megtenni.²⁴ A közösségi önazonosság és az erkölcsi

²³ MacIntyre: i.m. 204-205.o.

²⁴ V.ö.: Mulhall-Swift: i.m., 105.o.

elkötelezettség kapcsolatát illetően hasonló álláspontot képvisel Richard Rorty említett rendhagyó liberalizmusa, amely szerint a legtöbb morális dilemma abból származik, hogy az emberek többsége számos különböző közösséggel azonosul, és egyformán vonakodik bármelyiküktől is lényegesen eltávolodni.²⁵

A liberális és komunitáriánus elméletek, a köztük levő nézeteltérések és viták ellenére, számos kérdésben nem kizárják, hanem kiegészítik egymást. A jó különböző felfogásaitól egyenlő távolságtartást hirdető, toleráns liberális demokrácia elveinek érvényesülése elengedhetetlen feltétele annak, hogy a különféle közösségi partikularizmusok egyáltalán létezhesenek. A kortárs társadalmak rendkívül sokrétű szociális és kulturális tagoltsága azonban megköveteli nemcsak az egyéneket, hanem a társadalmat alkotó közösségek közötti meghatározó és időben tartósan fennmaradó különbségek fokozottabb figyelembevételét. Éppen az identitáshordozó különbségek közösségi alapjai iránti fogékonyság megerősítése, és a kulturális kontextusokra nyitott gondolkodásnak az erkölcs és politikaelmélet számára való újrafelfedezése képezi a komunitáriánus elméletek legjelentősebb hozzájárulását a pluralizmus korszerű szemléletmódjának kialakításához. Végül soron a két szemléletmód képviselői, különböző hangsúlyokkal bár, de egyaránt elfogadják a pluralizmus szubsztantív és procedurális formáinak a szerepét mind az egyének, mind pedig a közösségek életében.

3. A pluralizmus korszerű erkölcsi-politikai fogalma felé

A pluralista gondolkodás alapkövetelményé válásában, amint arra korábban rámutattunk, mindenekelőtt a modern társadalmak kialakulása, differenciálódása, kulturális összetettsége, a kollektív létforma és a közös tudat széthullása játszott meghatározó szerepet. Az itt felsorolt tényezők hatására kialakult társadalmi-kulturális képződmény a maga rendkívül sokrétű személytelen viszonyrendszerével a legkülönfélébb származású, tevékenység/ és kulturális önazonosságú egyének számára biztosította az elkülönülést, illetve a politikai jogok, a szolgáltatások és a javak megszerzésének egyéni feltételeit. A "névtelenségnek" ez a "városi kultúrája", ahogy Joseph Raz nevezi a jelenséget, a tolerancia és a meg-nem-különböztetés szintjén kitermelte ugyan a pluralizmus rá jellemző sajátos változatát, de ez nem ismerte el az egyes kisebbségi kultúráknak önazonosságuk fenntartásához f/ződő sajátos érdekelttségét. Éppen ezért mai feltételek között, amikor a világ államainak többségében életerős kulturális csoportok konfliktusoktól sem mentes együttélésére,²⁶ illetve a társadalom intézményrendszerétől elidengenedett szubkultúrák jelenlétére kell megoldást találni, szükség van a pluralizmus más, korszerűbb formáinak a kialakítására.

²⁵ V.ö.: Rorty: i.m.

²⁶ Charles Taylor ezt úgy fogalmazza meg, hogy a társadalmak "mindinkább multikulturálisakká, és ugyanakkor egyre porózusabbakká" válnak. Ez szerinte azt jelenti, hogy nyitottabbak a multinacionális migrációra, és saját tagjaik közül is sokan élnek diaszpórában, a központtól távol. (Charles Taylor: Az elismerés politikája, In: Café Babel, 1996/3.)

A demokratikus együttélés és esélyegyenlőség biztosítása terén a fejlett polgári demokráciák jogrendszerében és társadalmi gyakorlatában ma már számos formában tetten érhető az identitásbeli és csoport-pluralizmusra való törekvés. Leginkább szembetűnő ez a nyilvános elismerés és megkülönböztetett támogatás olyan eseteiben, amelyek kedvezményezettjei egészségi, szociális vagy társadalmi elismertség szempontjából hátrányos helyzetű csoportok (mozgáskorlátozottak, színes bőr/ek, nők, homoszexuálisok, stb.). E kezdeményezések jelentős módon kitérítik az egyéni jogok rendszerére felépített politika horizontját, nem utolsósorban éppen az által, hogy lehetővé tették a közösségi-kulturális identitások jogi státusának, erkölcsi tekintélyének és a politikai gyakorlat számára iránymutató értékének elismerését sürgető elméletek kidolgozását. Ilyen elméletek a kollektív kulturális jogok elmélete (Will Kimlicka), a kulturális különbözőség elismerésének politikai elmélete (Charles Taylor) és a multikulturalizmus politikájának elmélete (Joseph Raz).

A kollektív kulturális jogok Will Kimlicka által megfogalmazott liberális elmélete²⁷ a hagyományos liberális értékek (mint pl. valamely életmód és a hozzá tartozó célok és köteleességek szabad, egyéni megválasztása) és a kisebbségi életformák adottságának összekapcsolására épül. Ez a megközelítés alkalmat ad az egyéni és közösségi szempontok összekapcsolására anélkül, hogy feladná az egyén autonómiáját: "... az individuumot, aki a liberális morálonológia kiindulópontja - írja Kimlicka -, aképp tekinthetjük, mint meghatározott kulturális közösség individuális tagját, aki számára e kulturális közösséghez való tartozás fontos jónak számít.²⁸ Valamely közösség kulturális értékei itt nemcsak az illető közösség tagjai számára fontos identitásképző tényezőként jönnek számításba, hanem olyan lehetőségekként, amelyek elvileg bárki számára nyitva állnak. Ily módon egy különös életformával összefüggő kulturális értékek az egyenlő állampolgári joghoz hasonló alapértékké lépnek elő, és az egyén-állam, illetve egyén-közösség viszonyának alapvető kérdései mellett helyet kapnak a kisebbségi kultúra viszonyának jogvédelmi szempontjai is.

A kulturális különbözőség elismerésének politikája²⁹ a modern demokráciák által biztosított egyenlő elismerés elvéből származtatja a nemek és kultúrák egyenlő státusa iránti igényt. A különbözőség elismerésének igénye Charles Taylor felfogásában a XVIII. századi individualizált identitás-fogalomra vezethető vissza. Az identitás e sajátos felfogása az egyén önmagához és saját különös létmódjához fűződő ragaszkodására épül. Figyelembe véve az önazonosságnak Taylornál már korábban is említett dialogikus, közösségi természetét, az identitás egyetemes jelenségének az elismerése (mindenki

²⁷ Will Kimlicka: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

²⁸ Kimlicka: i.m., (idézi Ludassy Mária *Liberalizmus, közösség és kultúra*, című tanulmányában in *"Demokrácia, Pluralizmus, Tolerancia"* Nyári Egyetem előadásai, Miskolc, 1996.)

²⁹ Charles Taylor: *Az elismerés politikája*, In: *Café Babel*, 1996/3.

rendelkezik valamilyen identitással), egyben annak elismerését jelenti, ami mindenkién különös. A különösségek közös alapja az egyes egyéneknek és kultúráknak saját identitásuk megformálására és meghatározására való képessége, illetve jogosultsága. Ez a közös alap szolgáltatja a különböző kultúrák egyenlő értéke és méltósága melletti legfontosabb érvet, és egyszersmind ez legitimálja azokat a különféle törekvéseket, amelyek az egyes kultúrák túlélését és integritását szorgalmazzák.

A másság (saját kulturális önazonosság) iránti igény elfogadása nem jelenti az egyenlő jogok liberalizmusának a feladását, ugyanis az említett elv az alapvető alkotmányos jogok terén továbbra is érvényesül. A jogok általános körét azonban itt kiegészítik a törvényhozás bírói felülvizsgálatának lehetőségéből adódó mentességek, valamint az önkormányzati jogosultságok széleskörű autonómiája, ami lehetővé teszi a kormányzat és a helyi hatóságok számára, hogy az egyes kultúrák túlélésének és integritásának védelmében esetenként súlyozzák az egyenlő bánásmód különböző lehetőségeit.³⁰

A multikulturalizmus politikája több, viszonylag nagyméretű, önálló és önfenntartásban érdekelt kulturális közösség együttélésének tényéből indul ki. A liberális multikulturalizmus Joseph Raz megfogalmazása szerint³¹ olyan politikai beállítottság, amely a szabadság és az emberi méltóság alapvető értékét elismerve támogatja a különböző csoportok kulturális és anyagi virágzását és tiszteletben tartja identitásukat. Politikaelméleti-morálfilozófiai álláspontként a multikulturalizmus a különböző kultúrák együttélésével kapcsolatos liberális politika legfejlettebb változata, amely felülemelkedik a pusztá tolerancián, a meg-nem-különböztetésen, vagy a kisebbség többséggel szembeni védelmének az álláspontján, és a társadalmat egyszerűen egymás mellett élő csoportok sokaságának tekinti. E szemléletből fakadó alapkövetelmény értelmében, a különböző közösségeknek tisztességesen meg kell osztaniuk egymás között a forrásokat és lehetőségeket, becsülniük és értékelnük kell társadalmuk más kultúráit, ugyanakkor azonban tiszteletben kell tartaniuk tagjaiknak a kilépéshez és a saját kultúra elutasításához való jogát. Egy ilyen politika távlati célkitűzése a nem elnyomó és toleráns közösségek viszonylag harmonikus együttélése, egy új, kölcsönös tiszteleten alapuló közös kultúra lehetőségének a megteremtése.

Az itt ismertetett három álláspont az értékpluralizmus három különböző változatát képviseli, mégpedig aszerint, hogy milyen mértékben, milyen feltételek között és milyen indítékokból hajlandó elfogadni a különböző kultúrák egyenrangúságát. Az első, alapvetően jogi szemléletű megközelítés nem hordoz magában a különböző kultúrák alapját képező értékek sokféleségére vonatkozó átfogóbb elképzelést, s ennél fogva közelebb áll a klasszikus liberális elméletek

³⁰ Taylor e kérdésben a Kanadai Jogok Chartája a Québec-i önkormányzat korlátozó (azaz a Chartával ellentétes) nyelvi törvényeinek viszonyára utal, illetve a Meech Lake-i alkotmánykiegészítő javaslat azon törekvéseire, hogy Québec-et mint "különálló társadalmat" ismertesse el.

³¹ Joseph Raz: *Multikulturalizmus - liberális szempontjából*, In: Café Babel, 1996/3.

formális vagy "módszertani" pluralizmusához. Ezt a felfogást érezhetően nem az egyes kulturális csoportok értékeinek sajátosságai, egymáshoz való viszonyuk, összemérhetőségük, vagy összemérhetetlenségük kérdései foglalkoztatják, és ugyanígy az sem, hogy hogyan képesek az emberek egyáltalán megragadni, felismerni más kultúrák által tételezett értékeket.

A kollektív kulturális jogok liberális elméletének szemléletmódjától némiképp eltérően, a kulturális különbözőség elismerésének erkölcsi-politikai elmélete megvizsgálja az egyes kultúrák elismerésének feltételeit, illetve, a különböző kultúrák közötti fogalmi közvetítés lehetőségét, új támpontokkal gazdagítva ezáltal a pluralista gondolkodás jellegzetességeinek a körvonalazását. Az összehasonlításra alapuló azonosulás, alapvetően önmagára orientált, perspektívája helyett ez a megközelítés következetesen érvényesíti a saját kulturális szempontok meghaladásának a követelményét. A másik kultúra adekvát megközelítésének a feltétele Taylor szerint a gadameri hermeneutika által ajánlott módszer, a "horizontok összeolvadása". E módszer megköveteli, hogy az értelmező képes legyen egy szélesebb horizontban mozogni, amelyben mindaz ami saját értékítéleteinek a háttérben áll, és amit ily módon korábban egyszer/len adottnak tekintett, csupán egy lehetőségként jelenjen meg a korábban idegen kultúra más háttérlehetőségei mellett. Ily módon a horizontok összeolvadása elvezethet új szótárak kialakításához, amelyek segítségével megfogalmazható a két kultúra viszonya.³²

A másik kultúra "saját" értékeinek adekvát megragadása, a kulturálisan meghatározott egyéni horizontok összeolvadását célzó attitűd kialakításának előzetes feltétele az a pozitív várakozással teli "előítélet", hogy a különböző kultúrák hagyományai egyaránt értékhordozók. A multikulturalizmus alapvető elméleti feltevése éppen az itt igényelt értékpluralizmus, a különböző társadalmak gyakorlataiban megtestesülő értékek érvényességének elfogadása. Elméleti síkon a következetes értékpluralizmus nem csupán számos különböző érték érvényességét feltételezi, hanem egyszersmind azt is, hogy az alapvető értékválasztások egymással összeegyeztethetetlenek, és lehetetlen valamennyi értéket egy közös értékformára visszavezetni. Joseph Raz szerint a különböző értékek összeegyeztethetlenségének gyakorlati következménye a szembenálló tevékenységek, illetve konkurens életmódok közötti összeütközés, ami mind az ellentétes értékek, és kulturális hagyományok "hordozói" között, mind pedig a következetesen tolenrancióra és pluralizmusra törekvő egyes egyének tudatán belüli feszültség, disszonancia formájában fennáll. Ily módon, a multikulturális társadalmak feloldhatatlanul antinómikus szerkezetét figyelembe véve számtalan kérdés merül fel: lehet-e egy multikulturálisan pluralista társadalomnak vagy akár egy pluralizmust tudatosan elfogadó egyénnek e választást alátámasztó, a kulturális partikularizmusokon felülemelkedő öntudata? Van-e, megfogalmazható-e egyáltalán olyan koherens nézetrendszer vagy elvek együttese, amely

³² Taylor itt Gadamer *Igazság és módszer* című művére hivatkozik

alátámaszthat egy következetesen pluralista gyakorlatot? Mire irányulhat egy multikulturilizmust támogató politika programja és gyakorlata?

4. Egy plurális értéktudat körvonalai

Amennyiben meg próbálnánk körvonalmazni egy kulturális partikularizmusokat meghaladó öntudat szerkezetét, minden bizonnyal arra a következtetésre jutnánk, hogy annak alapelemét a más kultúrákhoz való elfogulatlan, sőt, mint korábban jeleztük, jóindulatú, optimista viszonyulás kell hogy képezze. Egy ilyen viszonyulás természetesen nem épülhet csupán eszményi elvárásokra, vagy az értékesség feltétlen posztulátumára, hanem ahhoz, hogy valóban elfogadhatóvá váljék, ésszerűen megindokolható kell legyen. Ilyen indoklást nyújt Charles Taylor, aki szerint "... jó okunk van feltenni, hogy kultúrák, amelyek számos különböző jellemű és temperamentumú embernek biztosították a jelentés horizontját - más szavakkal, segítettek megfogalmazni a jóval, a szenttel, a csodálatra méltóval kapcsolatos intuíciókat, majdnem biztos, hogy nekünk is tudnak olyat mondani, ami akkor is méltó csodálatunkra és megbecsülésünkre, ha sok olyasmi kíséri őket, amiktől visszaborzadunk vagy amit el kell utasítanunk".³³ Taylor megfogalmazása előtérbe helyezi a kultúrák különbözőségének a fenntartását, és ezen az alapon feltételezi a bennük fellelhető értékek komplementaritását, anélkül, hogy megpróbálná őket valamiféle közös nevezőre hozni, vagy tényleges értékfokozati egyenlőséget tenni közöttük. Ez az eljárás véleményünk szerint azért rendkívül fontos, mert a következetes pluralizmusnak kerülni kell minden homogenizáló tendenciát, még az előfeltevések szintjén is. Ennélfogva úgy gondoljuk, hogy a kulturális pluralizmus öntudtát nem az egység (azonosság, hasonlóság), hanem a *sokféleség* (különbözőség, szétszortság) jellemzi, mondhatni valóságos többközpontú mozaiktudat.

A pluralista gondolkodás- és magatartásmód belső horizontját alakító követelményrendszer alapelemeit John Kekes foglalta össze *The Morality of Pluralism* című művében. Kekes hat tételbe sorított pluralista éthosza egyrészt eleget tesz egy koherens szemléletmód követelményeinek, másrészt pedig sikeresen elkerüli mind a monista elméletek agresszív redukcionizmusát, mind pedig a relativista nézetek kezelhetetlen esetlegességeit. Az említett hat tétel a következő: 1. az értékek sokfélesége és feltételelessége; 2. a konfliktusok elkerülhetetlensége; 3. ésszerű konfliktus-megoldó megközelítés; 4. az élet lehetőségei; 5. a határok (korlátozások) szükségessége; 6. a morális haladás távlata.

A pluralizmus az értékek sokféleségének az elismerésénél nemcsak eredetük, emberi vonatkozásuk, általános vagy sajátos jellegük különbségeire van tekintettel, hanem azon indítékok változatosságára is, amelyek miatt az emberek

³³ Taylor: i.m., 74.o.

elérni vagy elkerülni törekszenek őket. Kekes szerint, a monizmus szemléletével ellentétben, az értékek sokfélesége elkerülhetetlenül maga után vonja azok feltételelességét is. Ez egyrészt azt jelenti, hogy az értékek nem összegező-felhalmozó jellegűek hanem alternatív viszonyban állnak egymással, másrészt viszont tagadja, hogy volna olyan érték, amely az értékösszeütközések során mindig elsőbbséget élvezne a többi értékkel szemben. Az értékkonfliktusok kikerülhetetlensége a pluralizmus e koncepciója szerint módszertanilag is lehetetlen. Az ellentétek nem rendelhetők alá sem valamely magasabbrendű értéknek (ugyanis mint láttuk itt eleve magasabbrendű értékek nincsenek), sem értékek kombinációjának, sem elvnek vagy elveknek, sem pedig az értékhierarchiák sajátos eseteinek. Természetesen nem elképzelhetetlen, hogy esetenként az adott kontextus és az értékek által védeltetett életlehetőségek követelményeinek a figyelembevételével, az emberek sokkal inkább egyik, mint a másik érték mellett döntenek, de az alternatívák szembenállása még ezután sem szűnik meg.

A multikulturalizmus által megkövetelt értékpluralizmus kontextusában Joseph Raz is elkerülhetetlennek tartja a veszteségeket. Ha az értékek összevonhatatlanok és felcserélhetetlenek, a nem-választott érték mindig veszteségként lesz beszámítható, függetlenül attól, hogy választásukat sikeresnek tekintjük vagy sem.³⁴ Ebből a saját értékválasztásokra vonatkozó, rendkívül mély meglátásból fontos tanulságok adódnak a különböző kulturális hagyományok közötti érték-összeütközések természetének megértésére és kezelésére vonatkozóan is. Eszerint az érték-konfliktusok elismerése az erkölcsiség és a politika bármely adekvát megértésének előfeltétele, ami ugyanakkor ráirányítja figyelmüket a konfliktusmegoldás szükségességére, és egyben érthetőbbé is teszi számunkra a szembenállások jellegét, összetettségét.

A pluralista azért közelít nagyobb eséllyel a konfliktusok ésszerű megoldásához, mert felfogásmódjából adódóan az érték-összeütközés mögött nem «butaságot, gonoszságot vagy perverziót keres, hanem a jó élet különböző koncepcióit, különböző értékrendszereket, érdekeltségeket, tradíciókat».³⁵ A konfliktus megoldása szempontjából sorsdöntő jelentőségűvé válhat, hogy a szembenálló felek ne csupán a szóbanforgó partikuláris értékek pillanatnyi összeütközésére összpontosítsanak, hanem az egyedi értékeiket integráló szélesebbkörű összefüggésekben jelentkező hosszútávú érdekeikre is tekintettel legyenek.

A jó életre való törekvések illetve az értékek sokféleségének pluralista elismerése gyökeresen megváltoztatja az ember és az emberi élet hagyományos felfogását. Az emberek ebből a perspektívából nézve nem egy elvont közös embereszmény különböző formákban való konkretizációi, és nem is valamiféle közös rendeltetést valósítanak meg a maguk különböző módján, hanem számtalan

³⁴ Raz, i.m., 82.o.

különböző értékes életlehetőség közül választják ki azt, amelyik a jó életről alkotott saját elképzelésüknek a leginkább megfelel. Távolról sem állítjuk azt ezáltal, hogy minden érték csak szubjektív diszpozíciók, hangulatok vagy összemérhetetlen tradíciók és előreláthatatlan körülmények függvénye lenne, ahogy azt a relativisták feltételezik. A pluralizmus e feltételezésekkel szemben elismeri bizonyos, kontextusoktól független, általános emberi értékek (ún. "elsődleges értékek") létezését. Elsőleges értékek azok, amelyek alapvető fiziológiai és pszichológiai szükségletek kielégítéséhez, illetve stabil és az egyének törekvéseit tiszteletben tartó társadalmi rend fennállásához kapcsolódnak. Az ilyen értékek biztosítják bármely jó élet minimális feltételeit, s minden erkölcsileg elfogadható hagyományban alapvetőnek elismert, ún. "*mély konvenciók*", átléphetetlen határok védelmezik őket. Mindazonáltal, bármennyire is általános tendenciákat jelölnek, az elsődleges értékek maguk is kultúránként különféle módozatokban jelentkeznek, és e módozatok maguk is kulturális értékek, ún. "másodlagos értékek", amelyeket "*változó konvenciók*" védelmezik.³⁶

A pluralizmus tehát kész elismerni a jó élet bizonyos általános feltételeit, anélkül, azonban, hogy ezáltal bármiféle egyöntet/séget megkövetelne. Hasonlóképpen, nem zárkozik el az erkölcsi és politikai cselekvés által megkívánt távlat vagy eszmény felvázolásától sem, de ez az eszmény nem valamely konkretizált értékrendszer vagy társadalmi forma előtérbe állítását jelenti, hanem mindössze egy olyan társadalmi keret, vagy hagyomány elképzelését, amely annyira fogékony a jó életről kialakított felfogások sokféleségére, amennyire az egyáltalán összeegyeztethető egy ilyen hagyomány fenntartása által megkívánt határokkal. Az egyén életére nézve pedig pluralista szempontból eszményinek az az életforma tekinthető, amely a sajátos értékek lehető legszélesebb választékának az elérhetőségét biztosítja.³⁷

5. A pluralizmus mint kialakítandó alternatíva

A következőzetes pluralizmus elfogadása és minden demokratikus politika alapkövetelményévé tétele napjaink erkölcsstanának és politikai filozófiájának legégetőbb feladata. Nemcsak a fájdalmas történelmi, vagy egyes múltba illő mai tapasztalatokból, "a lealacsonyítottak és megalázottak, a megsebzettek és agyonverték soha jóvá nem tehető szenvedéseiből"³⁸ kell tanulnunk, hanem a világ mai realitásaiból, a szociális komplexitás és a társadalmak kulturális porózusságának a tényéből is. Már nem elég csupán tudni azt, hogy semmiféle morális univerzalizmus, vagy elvakult partikularizmus nevében "senkit sem szabad kirekeszteni - sem az

³⁵ John Kekes: *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, 1993.

³⁶ I.m.: 33.o.

³⁷ I.m.: 36.o.

³⁸ Habermas: i.m., 50.o.

alulprivilegizált osztályokat, sem a kiszákmányolt nemzeteket, sem a domesztikált nőket, sem a marginalizált kisebbségeket"³⁹, hanem gyökeresen meg kell változtatni az ilyen következményeket megengedő gondolkodásmódot, illetve a törvénykezés, a döntéshozatal és a végrehajtás formáit alá kell vetni a felelősség, a felelősségrevonás és a felülvizsgálat kontrolljának.

Egyszer/en tudomásul kell vennünk, hogy különböző kulturális és tapasztalati háttér feltételei mellett, azonos gondolkodási folyamatok különböző világképeket eredményeznek. Ahogy Karl Mannheim a századelőn a modern világ tapasztalati struktúrájának gyökeres megváltozásáról beszélt, többek között arról, hogy egy és ugyanazon individuum egyre több és egyre átfogóbb szociális és időbeli perspektívát kénytelen integrálni, hogy mindennapi cselekvőképességét megőrizze, ugyanúgy ma is, a cselekvők pluralitásának a körülményei közepette, egyre inkább tekintettel kell lennünk a kulturálisan meghatározott értékperspektívák különbözőségére.

Amennyiben figyelembe veszi a társadalmak kulturális sokszínűségét, illetve elfogadja a pluralizmust támogató erkölcsi-politikai értékek és tudásszociológiai érvek érvényességét, a századvég embere sem tehet egyebet, mint amit Mannheim helyezett kilátásba a századelő embere számára: újra megtanul gondolkodni. Az emberi kapcsolatok rendszerének jelentős átalakulása nyomán, az egyes egyének társadalomszemléletének megváltozásával és a közvélemény hosszútávú pozitív befolyásolásával talán elérhető, hogy megváltozzon, valóban multikulturálissá váljon a társadalmak önképe.

³⁹u.o.

TEORIA SEMANTICĂ A ADEVĂRULUI - DIRECȚII DE INTERPRETARE -

ȘTEFAN MINICĂ

ABSTRACT. *The Semantic Theory of Truth - Directions of Interpretation.*

The semantic theory of truth, first developed by Alfred Tarski, is an approach that offer a definition of the concept of truth. Such a definition, as Tarski claimed, must be formally correct and materially adequate. These two conditions have different further consequences concerning the applicability of the theory to the semantics of natural languages. In the following paper, I shall try to summarize and compare some recent interpretations of the theory, as well as the directions for further inquiries suggested by each perspective. For doing this, I shall refer to several major accounts of the theme, proposed by contemporary analytical philosophers like Michael Dummett, Hartry Field or Donald Davidson.

Fie enunțul:

- (1) "Zăpada este albă" este adevărat dacă și numai dacă zăpada este albă.

Un enunț de forma (1) este o consecință a construcției formale pe care Tarski o oferă pentru definirea adevărului într-un limbaj particular. O astfel de definiție trebuie să satisfacă două condiții: corectitudinea formală și adecvarea materială. Condiția corectitudinii formale pretinde unei definiții a adevărului să evite orice fel de inconsistență. Primul tip de inconsistență este cel prezent în propozițiile autoreferențiale. Posibilitatea ca o expresie să se refere la ea însăși conduce la paradoxuri de tipul "paradoxului mincinosului". Acest tip de inconsistență este eliminat prin distincția limbaj-obiect/metalimbaj. Prin această distincție se impune limbajului pentru care se construiește teoria interdicția de a se referi la propriile sale expresii. referirea la expresiile limbajului se poate face doar din interiorul unui limbaj de ordin superior, numit metalimbaj. Astfel sunt eliminate enunțurile de forma:

- (2) Această propoziție este falsă.

Un alt avantaj pe care această distincție îl introduce este cel dat de posibilitatea *menționării* unei expresii adică posibilitatea lecturării sale *opace*, fără referire la proprietățile ei semantice. Metalimbajul permite referirea la expresiile limbajului obiect, făcând abstracție de înțelesul acestora, doar în calitatea lor de suporturi fizice ale unui conținut semantic indiferent. Pe de altă parte, metalimbajul în care este construită definiția adevărului permite și *folosirea* expresiilor limbajului

obiect, deci o lectură *transparentă* a lor. Lectura transparentă a unei expresii ține cont de caracteristicile semantice ale expresiilor. De pildă expresia "zăpadă" atunci când este lecturată opac, funcționează doar ca un nume care se referă la ocurențele cuvântului "zăpadă", la fel se întâmplă și pentru cazul expresiei "zăpada este albă" cu singura diferență că se referă la ocurențele unei propoziții, care are o funcție semantică diferită de cea a unui nume. Spre deosebire de cazurile menționării expresiilor, folosirea lor permite accesul la proprietățile lor semantice. Expresia "zăpadă", când este folosită, denotă obiectul zăpadă; expresia "zăpada este albă" prin folosire asertează că zăpada este albă. Aceeași expresie poate fi folosită în interiorul limbajului obiect sau în metalimbaj. Deoarece acestea sunt niveluri diferite ale limbajului vom avea de-a face cu două tipuri diferite de folosire ale aceleiași expresii, una lingvistică cealaltă metalingvistică. Spre deosebire de limbajul obiect metalimbajul dispune și de posibilitatea menționării expresiilor.

Un alt tip de incorectitudine formală este dat de expresiile cu un sens ambiguu determinat. De pildă expresia "bancă" poate să fie folosită în înțelesuri diferite. Într-o folosire ea se referă la o oarecare instituție financiară, în altă folosire denotă un obiect destinat odihnei. În acest caz o expresie cu aceleași proprietăți formale, cele date de o lectură opacă, poate fi asociată prin folosire unor conținuturi intensionale diferite. O lectură transparentă a acestei expresii este ambiguă deoarece poate asocia aceluiși suport fizic proprietăți semantice diferite. Dacă se definește adevărul expresiei "banca este albă" așa cum este folosită în limbajul obiect, prin formula

(3) "Banca este albă" este adevărat dacă și numai dacă *banca* este albă.

și dacă în cazul folosirii metalingvistice a expresiei "bancă" (subliniată prin italice) aplicăm o lectură transparentă diferită de cea aplicată folosirii lingvistice, definiția va fi formal inconsistentă.

O situație similară poate fi observată pentru termenii indiciali sau demonstrativi. Cum sunt cei folosiți în enunțurile:

(4) "Eu sunt aici în acest moment" este adevărat dacă și numai dacă *eu* sunt *aici* în *acest* moment.

(5) "Acel obiect este al lui" este adevărat dacă și numai dacă *acel* obiect este *al lui*.

Această posibilitate este înlăturată de Tarski prin condiția minimă ca sensul expresiilor limbajului studiat să fie precis determinat prin forma lor. În acest fel se elimină posibilitatea unei lecturi transparente diferite a oricărei expresii care este individualizată opac. Așadar orice diferență în conținutul semantic al unei expresii va trebui să se regăsească în proprietățile sale structurale.

Condiția adecvării materiale impune unei definiții generale a adevărului pentru un anumit limbaj cerința ca ea să implice toate definițiile particulare ale adevărului unei expresii. Așadar Tarski construiește o teorie a adevărului cu ajutorul căreia va reconstrui clasa enunțurilor adevărate ale unui limbaj. Demersul

său intenționează să fie o reconstrucție și nu o simplă construcție deoarece scopul său era să definească adevărul fără a utiliza concepte semantice. O abordare "constructivă" este mult mai simplă, ea constă în enumerarea tuturor enunțurilor adevărate ale unui limbaj. Dar o astfel de abordare nu elimină noțiunile semantice. Enunțurile adevărate ale unui limbaj au această calitate în virtutea corespondenței dintre acel limbaj și faptele din realitate pe care expresiile sale le descriu. Ori această adecvare este o relație semantică. Prin opoziție, un procedeu reconstructiv va folosi o cale care va fi special aleasă pentru a evita folosirea termenilor semantici. Această cale, pentru a fi corectă, va trebui să conducă la o clasă de enunțuri adevărate cu aceeași extensiune ca și a celei formate direct prin enumerarea tuturor enunțurilor care se constată că sunt adevărate. Condiția adecvării materiale se referă tocmai la această convergență.

Mecanismul teoretic pe care Tarski îl elaborează pentru a defini clasa enunțurilor adevărate se folosește de constructe ale logicii formale cum ar fi denotarea numelor proprii sau a variabilelor (transformate, prin intermediul asignării de obiecte, în nume provizorii), aplicarea predicatelor, satisfacerea funcțiilor, tabelele de adevăr ale conectivelor propoziționale, traducerea expresiilor din limbaj în metalimbaj. Dispunând de un asemenea agregat teoretic adevărul tuturor expresiilor limbajului respectiv va fi exprimat în alți termeni decât cei semantici. Un astfel de aparat teoretic intenționează să furnizeze o descriere generală a expresiilor adevărate pentru un anumit limbaj, să evite inconsistențele și să exprime termenul semantic de adevăr într-un limbaj nonsemantic.

Teoria lui Tarski a fost încadrată în interpretări diferite și criticată din mai multe puncte de vedere. În continuare dorim să oferim o sinteză a direcțiilor în care demersul clasic al lui Tarski a fost interpretat și criticat sau dezvoltat.

1. Interpretarea "chimică".

O primă critică se construiește în jurul felului în care Tarski reconstruiește definiția adevărului. Conform unei astfel de definiții adevărul enunțului "zăpada este albă" se va reformula în felul următor: dacă obiectului denotat de expresia "zăpada" i se aplică predicatul denotat de expresia "este albă" - atunci enunțul este adevărat. Pentru cazuri mai complicate cum ar fi formulele cu variabile, termenii singulari complecși, propozițiile compuse sau expresiile cuantificate se oferă definiții generale care folosesc același mecanism. Dar se constată că o astfel de caracterizare folosește conceptul de denotare a expresiilor și de aplicare a predicatelor. Ori acestea sunt tot concepte semantice. Pentru a le înlătura Tarski folosește conceptul de traducere. Astfel, notând traducerea în metalimbaj a termenului "zăpadă", folosit în limbajul obiect, prin "zăpadă"_M, denotarea termenului "zăpada" va fi definită astfel: e este o expresie care denotă un obiect a dacă și numai dacă e este "zăpadă" (menționat în metalimbaj) și a este "zăpadă"_M. O definiție generală a conceptului semantic de denotare a numelor va lua forma:

(D) $(\forall e) (\forall a) [e \text{ este un nume care denotă } a = (e \text{ este "n1" și } a \text{ este } n1_M) \text{ sau } (e \text{ este "n2" și } a \text{ este } n2_M) \text{ sau } \dots\dots]$

în care sunt cuprinse prin toate expresiile limbajului. Pentru cazul general al aplicării predicatelor și al satisfacerii funcțiilor se oferă tot o definiție prin enumerare. Neajunsul unui astfel de procedeu este că face teoria valabilă numai pentru un fragment încremenit al limbii, stabilit prin enumerarea tuturor numelor, predicatelor, etc. Prin urmare acest fel de definire a adevărului nu permite aplicarea sa pentru cazul unei expresii noi pe care lista nu o conține.

Tonurile pe care acest tip de critică îi este adresat teoriei lui Tarski diferă. Pentru unii ea dovedește eșecul lui Tarski de a defini conceptul de adevăr așa cum este el folosit în limbajul natural. Și prin urmare teoria sa nu se încadrează în ceea ce ar trebui să fie o semantică serioasă a limbilor naturale. Pentru alții ea se referă la un neajuns care, dacă este înlăturat, demonstrează suficiența unei teorii cum este cea a lui Tarski pentru lămurirea conceptului de adevăr. O astfel de corecție este oferită de Hartry Field.¹

Definiția recursivă a expresiilor adevărate conține o definiție a termenilor semantici elementari (denotare, aplicare, satisfacere) deoarece Tarski a dorit o eliminare completă a termenilor semantici din caracterizarea generală a adevărului. Acest lucru se realizează prin apelul la traducerea expresiilor din limbaj în metalimbaj. Pentru a elimina inconsistențele care pot interveni în cazul traducerii expresiilor cu sens ambiguu, Tarski impune limbajului său condiția determinării precise a sensului pe baza formei expresiilor. Astfel o traducere se va face ținând cont doar de trăsăturile structurale ale expresiilor și va fi adecvată și în ceea ce privește conținutul. Dar o astfel de constrângere face teoria inaplicabilă limbajelor naturale, care abundă de termeni ale căror sensuri nu sunt strict determinate de forma lor. Scopul lui Tarski era să ofere o definiție a adevărului pentru limbajele formalizate, deci faptul că ea nu se aplică direct limbajelor naturale nu poate fi o critică a teoriei sale. O primă modificare a sa trebuie să fie cea care permite teoriei să funcționeze și pentru cazul expresiilor ambiguu determinate. Dar acest lucru permite apariția inconsistențelor datorate traducerii diferite ale aceleași expresii din limbajul obiect în metalimbaj. Dacă se renunță la eliminarea completă a noțiunilor semantice din definiție, apelul la traducerea termenilor nu mai este necesară. Se poate accepta că o teorie ca cea dezvoltată de Tarski, cu modificarea propusă de Field, are avantajul că nu impune limbajului căreia îi este aplicată condițiile formalității. Prin urmare sensul expresiilor limbajului studiat poate să fie dat de felul în care vorbitorii limbii utilizează expresiile. Această condiție este necesară pentru aplicarea teoriei la limbajele naturale, dar în același timp, pentru satisfacerea ei, caracterizarea generală a adevărului pentru acel limbaj va conține termeni semantici.

Alternativa este să se considere acești termeni ca termeni semantici primitivi. În acest caz vom spune că expresia "zăpadă" denotă ceea ce denotă atunci când este folosită de către utilizatorii limbajului căruia îi aparține. Această

¹ Field, H. 1972: "Tarski's Theory of Truth", *Journal of Philosophy*, 69, 347-375.

definiție este imună la evoluția limbii, ea nu va trebui să fie modificată pentru cazul adăugării unei expresii noi limbajului despre care tratează, sau reinvestirii, de către utilizatori, a aceleiași expresii cu sensuri diferite. În acest caz teoria se aplică și propoziției "banca este albă", dar de data aceasta într-un fel diferit. Ea va spune:

(B) "Banca este albă" este adevărat dacă și numai dacă obiectului denotat de "bancă" în această folosire i se aplică predicatul desemnat prin expresia "este albă" în această folosire.

Dar în acest caz teoria nu va mai putea vorbi de enunțuri în general ci va trebui să țină cont de rosturile particulare și felul concret în care expresiile enunțului sunt folosite. Pentru o astfel de formulare chiar dacă înțelesul cuvântului "bancă" este ambiguu, ambiguitatea este suspendată prin faptul că partea explicativă a definiției atribuie expresiei același înțeles în care utilizatorul îl folosește. Dacă aceeași expresie este folosită în cazuri particulare de folosire în sensuri diferite, atâta timp cât teoria ține cont de fiecare dată în parte de cazul concret al folosirii valabilitatea explicației nu va fi afectată. Dar pentru ca cel ce formulează teoria să poată reda înțelesul expresiilor limbajului la care se referă acesta trebuie să fie un limbaj interpretat, adică teoreticianul să aibă acces la sensurile pe care utilizatorii le atribuie expresiilor.

Pe de altă parte, faptul ca această definiție face apel la proprietățile semantice ale limbajului studiat poate fi resimțit ca un neajuns din punctul de vedere al unui program fizicalist. Neajuns care pare să fie evitat de o variantă ce apelează la traducere. Field demonstrează că acest lucru este doar aparent, deoarece o condiție suplimentară care ar trebui să însoțească traducerea unei expresii simple pentru ca ea să fie corectă este:

(R) e_1 este coreferențial cu e_2

unde e_2 este traducerea adecvată a termenului e_1 . Ori această condiție suplimentară demonstrează că eliminarea termenilor semantici se realizează printr-un artificiu. Acest artificiu constă în considerarea termenului de traducere ca neanalizat și oprirea demersului de clarificare a condițiilor în care o traducere este adecvată, demers ce nu este posibil fără apel la concepte semantice. Continuarea demersului explicativ poate fi pusă pe seama unei teorii a traducerii distinctă de o teorie a adevărului și de care aceasta din urmă face abstracție. Dar acest procedeu nu rezolvă ci doar expediază problema termenilor semantici primitivi (denotarea numelor, aplicarea predicatelor, satisfacerea funcțiilor). Pentru că o astfel de strategie conduce la definirea conceptelor semantice primitive prin enumerarea tuturor cazurilor particulare de relații semantice primitive. Deci ea va furniza ca definiție pentru relațiile semantice primitive câte o enumerare de forma (D) pentru denotarea numelor, aplicarea predicatelor și satisfacerea funcțiilor. Field compară acest tip de definiție cu o definiție a valenței chimice de forma:

(V) $(\forall E)(\forall n)$ [E are valența $n = E$ este potasiu și n este $+1$, sau, sau E este sulf și n este -2]

Dar o definiție de acest gen, care furnizează extensiunea conceptului de "valență" nu este o explicație propriu-zisă și prin urmare nu realizează realmente o eliminare a "valenței" ca termen chimic. Ea este desigur foarte utilă în cazul în care avem de-a face cu combinații foarte complexe de elemente care, odată reduse la

elementele lor simple, vor putea fi descrise prin apelul la această enumerare. O adevărată explicație a conceptului chimic de "valență" a fost oferită abia atunci când s-a ajuns la o descriere structurală a elementelor chimice care exprimă valența în limbajul fizicii. Dacă se dorește o eliminare genuină a termenilor semantici - și nu doar una artificială - o explicație similară va trebui să se ofere și în cazul lor. O reducere adecvată a termenilor semantici primitivi va trebui să explice de ce un nume denotă un obiect și de ce un predicat se aplică unei clase de obiecte prin indicarea unei rețele cauzale ce se stabilește între obiectele la care termenii se referă și utilizatorii termenilor. Relațiile cauzale vor avea un caracter social pentru a explica conservarea funcției denotative de la o generație sau clasă de utilizatori la alta, sau vor fi de ordin fizic sau fiziologic și vor explica conexiunea ce se realizează, într-un anumit moment al utilizării unui limbaj, între expresii și complexul de stimuli cu care sunt asociați. În acest caz o teorie a adevărului este o etapă parțială a unui program de cercetare mai vast. Ea este suficientă, în varianta Tarskiană cu modificările amintite, pentru caracterizarea conceptului de "adevăr". Iar aspectele rămase nelămurite în urma unei astfel de teorii a adevărului vor fi preluate de un demers complementar, o teorie a denotării primitive, dar care rămâne distinctă de teoria adevărului.

2. Interpretarea "matematică"

Într-o altă interpretare, parțialitatea unei teorii a adevărului în varianta Tarskiană este resimțită de unii comentatori ca o dovadă a lipsei de valabilitate a teoriei. De această dată analogiile privesc nu aspectele "chimice" ale teoriei Tarskiene ci mai degrabă virtualitățile "matematice" prezente în teoria sa. În funcție de lectura dată bicondiționalului din interiorul enunțului (1) criticile vor privi diferite aspecte ale definiției adevărului.

Dacă echivalența exprimată prin "dacă și numai dacă" este considerată una de tip analitic, atunci ceea ce realizează definițiile parțiale ale adevărului este ilustrarea faptului că înțelesul unei expresii formate prin aplicarea predicatului de adevăr unui enunț menționat este identic cu înțelesul pe care îl are enunțul atunci când este folosit. Rolul acestui predicat nefiind altul decât cel specificat prin mecanismul scoaterii ghilimelelor. Dar această interpretare ignoră o mulțime de alte trăsături ale conceptului de "adevăr". Explicația pe care o oferă constă în indicarea unei metode de eliminare a predicatului "adevărat" din toate contextele în care este folosit. Dat fiind un enunț căruia îi este aplicat predicatul adevărului se poate trece la eliminarea predicatului prin indicarea condițiilor de adevăr ale enunțului, care sunt exprimate printr-o asertare a enunțului. Este o explicație similară utilizării semnului "+" în matematică, se oferă un algoritm prin care se trece de la o expresie în care semnul "+" este alăturat unei expresii numerice la o expresie numerică care nu conține semnul "+". Și în urma acestei proceduri se stabilește semnificația pe care o are semnul "+".² Dar această definiție a operației de adunare este limitată la cazurile când semnul "+" este combinat cu formule

² Dummett, M. 1958: "Truth", *Philosophical Logic*, (Strawson ed.), Oxford, 49-59. (p.52)

numerice, ea nu se aplică cazurilor în care este folosit alături de expresii non-numerice. De pildă pentru formula:

(N) Primul număr par +1.

nu se poate elimina semnul "+" în urma algoritmului prin care este stabilită semnificația sa.

O situație similară se obține în ceea ce privește adevărul pentru enunțurile de forma:

(P) Prima propoziție scrisă de Platon este adevărată.

pentru care condițiile de adevăr nu pot fi precizate deoarece semnificația enunțului nu este specificată prin simpla menționare a sa. Altfel spus nu se poate limita semnificația termenului "adevărat" la cazurile în care menționarea enunțului permite trecerea la folosirea sa. Nu întotdeauna simpla menționare permite trecerea, prin aplicarea mecanismului scoaterii ghilimelelor, la folosirea enunțului și deci la condițiile de adevăr ale enunțului. Acest lucru este posibil numai pentru cazurile în care menționarea se face prin punerea enunțului între ghilimele o condiție suplimentară fiind ca limbajul obiect și metalimbajul să nu fie diferite. Dacă această condiție nu este satisfăcută aplicarea procedurii formale în cazul enunțului

(S) "Snow is white" este adevărat (în engleză).

nu furnizează condițiile de adevăr ale enunțului.

Michael Dummett compară definiția adevărului prin reconstrucție formală a enunțurilor unui limbaj cu definirea conceptului de "victorie" relativ la un anumit joc. În cazul unui joc care constă în combinații matematice ale pozițiilor pieselor putem explica ce înseamnă a câștiga acel joc prin indicarea pozițiilor care, conform regulilor jocului, reprezintă totalitatea situațiilor în care adversarul este învins.

Dar o astfel de definiție este relativă la configurațiile finale ale tablei de joc, și constă în enumerarea unui șir de poziții. Ori o astfel de definiție a conceptului de "victorie" este o definiție stipulativă prin care este introdusă o semnificație restrictivă în funcție de regulile stabilite ale jocului. Dacă regulile jocului se inversează, sau se schimbă în mici amănunte, jucătorii vor folosi cuvântul "victorie" independent de șirul configurațiilor finale stipulate anterior. Altfel spus, ceea ce constituie înțelesul noțiunii de "victorie" pentru partenerii de joc este diferit de definiția stipulativă a victoriei oferite prin enumerarea pozițiilor finale favorabile. La fel ca în cazul definirii stipulative a operației adunării, definirea victoriei la un anumit joc este o definiție artificială care nu redă în mod adecvat înțelesul asociat acestor noțiuni. Din moment ce semnificația semnului "+" este evidentă pentru oricine și în situațiile în care este folosit ca în enunțul (N) este evident că o definiție stipulativă nu surprinde toate aspectele noțiunii de adunare. Și pentru că înțelegem ce înseamnă victorie pentru cazurile jocurilor cu reguli combinatorice diferite decât cele pentru care a fost oferită definiția prin enumerare, trebuie că noțiunea de victorie are trăsături pe care acest tip de definiție nu le surprinde.

Situația definiției adevărului este similară, atâta timp cât putem furniza situații de folosire a termenului adevărat pentru limbaje neinterpretate, sau pentru acele variante de menționare care nu folosesc ghilimelele, vom considera că noțiunea de adevăr are o mulțime de determinații pe care definiția formală oferită de Tarski nu le surprinde. Atunci când ne raportăm la enunțurile unui limbaj ale cărui înțelesuri nu ne sunt accesibile, definiția adevărului ca mecanism formal de trecere de la menționare la folosire, nu este de nici un folos; pentru a putea aplica conceptul de adevăr unui astfel de limbaj este necesară introducerea unei cunoașteri suplimentare, deci există cel puțin o trăsătură a conceptului de adevăr neexplicitată de definiția Tarskiană.

Pe de altă parte, chiar în cazurile în care adevărul funcționează ca mecanism formal al scoaterii ghilimelelor, nu întotdeauna acest procedeu este sinonim cu furnizarea condițiilor de adevăr ale enunțului. Altfel spus nu orice folosire a unui enunț este sinonimă cu exprimarea condițiilor de adevăr ale enunțului. Dummett oferă pentru această situație exemplul următor:

(O) În acest loc nu se va construi niciodată un oraș.

Atunci când acest enunț este folosit el nu oferă defel stabilirea condițiilor de adevăr ale enunțului deoarece nu există o strategie finită prin care să putem determina semnificația factuală a enunțului. Acest tip de enunțuri arată că nici un alt tip de lectură al bicondiționalului din interiorul enunțului (1) nu este lipsită de dificultăți. Dacă ea este considerată o echivalență materială (dependentă doar de cinciderea condițiilor de adevăr) se ajunge la posibilitatea formulărilor de tipul

(I) "Zăpada este albă" este adevărat dacă și numai dacă iarba este verde.

caz în care este violată intuiția corespondenței. Chiar dacă se apelează la o lectură în care echivalența valorilor de adevăr ale extremelor formulei (I) să nu fie contingentă ci să fie determinată printr-o legătură necesară sau cauzală, între conținutul factual al enunțului și faptul real pe care îl descrie, dificultățile nu sunt evitate. Formulele de tipul (O) demonstrează că stabilirea unei astfel de relații nu este întotdeauna posibilă.

Un ultim tip de critică vizează caracterul pur formal al definiției adevărului așa cum este ea construită de Tarski. În primul rând reducerea conceptului de adevăr la o relație logică cum este satisfacerea funcțiilor, specificată abstract în termenii unei teorii matematice a modelelor, este o procedură care nu se regăsește în uzajul curent al acestui termen. Critica nu afectează neapărat demersul Tarskian, din moment ce intenția sa era definirea adevărului pentru limbajele formalizate, dar privește cu precădere aplicabilitatea aparatului său formal în studiul semanticii limbilor naturale. Atâta timp cât constructele logice folosite de Tarski aparțin mai degrabă structurii de adâncime a limbajului și nu gramaticii sale de suprafață ele nu vor fi de folos unei teorii care își propune să explice funcționarea comună a limbii, și deci înțelesul curent al termenului "adevărat". Consecința acestui fapt este că o teorie care dorește să surprindă

înțelesul termenului "adevărat" în conformitate cu constatările empirice privitoare la folosirea sa obișnuită va trebui să aleagă o cale diferită de cea urmată de Tarski. În al doilea rând caracterul pur formal al definițiilor parțiale ale adevărului oferite de Tarski se referă la metoda reconstructivă pe care el o folosește. Deoarece prin apelul la construcții formale, prin combinații recursive, se ajunge la o definiție a mulțimii enunțurilor adevărate ale unui limbaj, adică se indică extensiunea clasei enunțurilor adevărate, orice aplicare ulterioară a predicatului "adevărat", astfel definit, la un element oarecare ce aparține acestei mulțimi este o tautologie. Altfel spus definițiile parțiale ale adevărului de tipul enunțului (1) sunt adevăruri ale logicii și deci nu constituie o explicitare a înțelesului acordat cuvântului "adevărat".

Dacă oferim o definiție a proprietății "pătrat" prin stabilirea extensiunii acestei expresii astfel:

(T) a este pătrat dacă și numai dacă a este unul dintre elementele (A, B, C)
atunci enunțul

(T1) A este pătrat

este o consecință analitică a definiției anterioare; el nu spune nimic mai mult despre ce înseamnă "pătrat", nici despre proprietățile lui A decât este deja exprimat prin definiția (T). Înțelesul uzual al cuvântului "pătrat" este cu totul altul decât cel specificat în definiția (T), prin urmare în cazul de față ceea ce s-a realizat a fost atribuirea unui înțeles nou unei expresii vechi. Prin urmare o astfel de definiție nu spune nimic despre înțelesul intuitiv pe care cuvântul "pătrat" îl are.

Procedeele lui Tarski este considerat de unii comentatori³ a fi similar. Mai întâi înțelesul termenului "adevărat" este exprimat prin relații logice cum ar fi aplicarea predicatelor sau satisfacerea funcțiilor; înțeles care este diferit de cel intuitiv. Apoi este dedusă extensiunea clasei enunțurilor care au proprietatea "adevărat", nu prin enumerare, ca în cazul definiției (T) ci prin proceduri recursive, care formulează algoritmul prin care se formează, combinând termenii primitivi ai limbajului (nume, predicate, operatori logici), enunțuri adevărate. În fine se deduc apoi definiții particulare ale "adevărului" de tipul (1) și din conjuncția lor se obține o definiție generală a "adevărului" pentru acel limbaj. Dar, în urma acestui procedeu adevărul enunțurilor de tipul (1) este dat cu necesitate din definiția dată "adevărului", deci ele nu au nici un conținut informativ nici măcar în ceea ce privește înțelesul formal al "adevărului" și cu atât mai puțin înțelesul său intuitiv. Ele nu spun nimic în plus față de ceea ce era deja spus în definiția inițială a înțelesului termenului "adevărat".

Prin urmare deși enunțul (1) *pare* să fie informativ, adică să ofere un adevăr substanțial despre înțelesul termenului "adevărat", și deci despre semantica limbii române, de fapt el este un enunț formal (gol de orice conținut informațional și,

³ Putman, H. 1985: "A Comparison of Something with Something Else", *New Literary History*, XVII, 61-79.

Etchemendy, J. 1988: "Tarski on Truth and Logical Consequence", *The Journal of Symbolic Logic*, LIII, 51-79.

Soames, S. 1984: "What is a Theory of Truth?", *The Journal of Philosophy*, LXXXI, 8, 411-429.

ca orice enunț logic, nu oferă o cunoaștere empirică a proprietăților semantice ale limbii). Ori o teorie descriptivă a semanticii limbajului trebuie prin excelență să dezvolte un demers constatativ, lipsit de normativitate, pentru că sarcina sa este să surprindă înțelesurile expresiilor în mediul lor "natural" și nu să impună prin stipulații înțelesuri artificiale. Din acest punct de vedere teoria lui Tarski este cât se poate de nepotrivită pentru acest scop.

3. Interpretarea "fizică"

Dar, din perspectiva unei interpretări diferite a teoriei Tarskiene, acest tip de critică nu este chiar atât de coroziv pe cât pare privit din punctul de vedere al interpretării "matematice". Pentru a înlătura caracterul formal al definițiilor adevărului oferite de Tarski se impune mai întâi o clarificare. Faptul că enunțuri adevărate particulare sunt deduse cu necesitate logică dintr-o definiție stipulativă nu asigură necesitatea adevărului exprimat de acele enunțuri. Dacă de pildă definim stipulativ proprietatea "literă cu colțuri" în felul următor:

(C) x este literă cu colțuri dacă și numai dacă x este unul dintre elementele (E, F, H)

enunțul

(C1) E este literă cu colțuri.

poate fi dedus cu necesitate logică din definiția (C), dar acest lucru nu este sinonim cu a spune că adevărul exprimat de enunțul anterior este un adevăr necesar. Contingența acestui adevăr poate fi dovedită prin faptul că apelând la o grafie diferită enunțul se formulează astfel:

(C2) E este literă cu colțuri.

caz în care el este fals. Prin urmare deducția cu necesitate logică a unui enunț dintr-o definiție extensională nu asigură necesitatea adevărului exprimat de acel enunț. Analog pentru cazul în care enunțul

(H) "Zăpada este albă" este adevărat.

este dedus cu necesitate logică din definiția recursivă a clasei enunțurilor adevărate ale limbajului, adevărul exprimat de acest enunț nu este un adevăr necesar. Deci, faptul că enunțurile de tipul (1) sunt deduse cu necesitate logică din mecanismul formal construit de Tarski pentru definirea clasei enunțurilor adevărate nu le privează de conținut informativ. Prin acest fapt ele nu sunt transformate în adevăruri necesare, ci ele pot exprima adevăruri substanțiale despre limbajul în care sunt formulate.

Punctul central al criticii pe care teoria lui Tarski o are de înfruntat, și de care depinde economia întregii dispute, este cel privitor la două aspecte ale predicatului de "adevăr". Pe de o parte artificialitatea definiției conceptului prin constructe formale. Pe de altă parte "restul" de determinații prezente în conceptul intuitiv al "adevărului" de care teoria nu ține cont. Acest "rest" neluat în seamă este

esențial pentru înțelegerea integrală a corelațiilor structurale ale acestui concept. de felul în care sunt privite aceste două aspecte depinde verdictul aplicat teoriei lui Tarski.

Interpretarea pe care Donald Davidson⁴ o oferă teoriei lui Tarski se confruntă cu aceste aspecte și oferă o soluție de ansamblu favorabilă valorificării mecanismului formal construit de logicianul polonez. Trucul la care apelează Davidson în interpretarea sa constă în modificarea felului în care este văzută definiția adevărului. Ea oferă un înțeles construit în mod artificial doar dacă este considerată o definiție stipulativă. Dar dacă într-o astfel de definiție sensul cuvintelor este cel obișnuit, dat de uzajul curent al lor, înțelesul nu mai este unul artificial. Pentru a ilustra diferența dintre o definiție extensională care folosește înțelesuri curente ale cuvintelor și o alta stipulativă Davidson apelează la următorul exemplu: fie următoarea definiție a predicatului "x este planetă a sistemului solar":

(PS) x este planetă a sistemului solar dacă și numai dacă x este una dintre următoarele: Mercur, Venus, Terra, Marte, Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun, Pluto.

Din această definiție se poate deduce logic enunțul:

(PI) Pluto este o planetă a sistemului solar.

Dar este adevărul acestui enunț un adevăr logic? Răspunsul depinde de felul în care este privită definiția. Dacă ea este privită ca o definiție stipulativă atunci răspunsul este afirmativ, dar dacă înțelesul acordat predicatului "Planetă a sistemului solar" este cel comun, mult mai bogat decât cel stipulat prin enumerare, răspunsul nu poate fi același. Dar analizând definiția formală a predicatului nu se poate decide dacă ea este stipulativă sau nu. Totul depinde de felul în care ea este interpretată. Dar nu există nici un motiv care să ne constrângă să privim definiție asemeni definițiilor matematicii, ea poate foarte bine să fie văzută ca o definiție "fizică". Astfel în predicatul "planetă a sistemului solar" vor putea fi prezente o mulțime de alte determinații cum ar fi aceea că este un corp care execută o mișcare de rotație și una de revoluție sau că poate avea sateliți.

În același fel va fi privită definiția adevărului. prin urmare conceptului de adevăr îi vor putea fi atașate trăsăturile care caracterizează acest predicat în folosirea sa curentă. prin urmare, dacă definiția redicatului de adevăr nu este privită ca o definiție stipulativă, o mulțime de alte caracteristici și corelații ale acestui concept, care sunt importante pentru înțelegerea completă a structurii și conținutului său, nu vor mai fi eliminate. De pildă relația dintre conceptul de traducere și cel de adevăr, care este pusă în evidență în interpretarea "chimică" a lui Field, și considerată o lipsă esențială de către o interpretare "matematică" cum este cea a lui Dummett sau Putman, nu va fi ocultată prin definirea extensională a predicatului adevărat.

⁴ Davidson, D. 1990: "The Structure and the Content of Truth", *Journal of Philosophy*, 87, 280-306.

Dar considerarea tuturor determinațiilor conceptului intuitiv de adevăr poate avea consecințe nefaste pentru întreg demersul caracterizării "adevărului". Deoarece determinații ale "adevărului", așa cum este folosit în limbajul colocvial, sunt inconsistente considerarea lor poate afecta mecanismul "reconstructiv" al teoriei conducând la incorectitudini formale. Această posibilitate este evitată prin considerarea în mod implicit a determinațiilor uzuale pe tot traseul reconstrucției formale. Ori atâta timp cât ele nu sunt explicitate ele nu pot afecta mecanismul teoretic deja consistent al "reconstrucției" adevărului. Determinațiile intuitive ale conceptului sunt cele stabilite în urma unui studiu empiric constatativ al folosirii conforme simțului comun a termenului "adevat" dar prezența lor nu se face simțită decât la începutul și la sfârșitul funcționării mecanismului teoretic. În interiorul mecanismului ele au statutul unei "cutii negre", prezența lor este opacă, iar conceptul intuitiv de "adevăr" este înlocuit cu conceptul formal, care face mașină să funcționeze fără scurtcircuit.

Davidson ne propune să-l privim pe Tarski nu ca pe un chimist, nici ca pe un matematician, ci mai degrabă ca pe un fizician. demersul său poate fi privit ca o încercare de a explica ceea ce este direct observabil, folosirea uzuală a conceptului de "adevăr", prin postularea unor entități teoretice inobservabile, conceptul de satisfacere, conectivele propoziționale și alte constructe formale ale mecanismului logic folosit de Tarski. Teoria este testată prin predicțiile pe care le face. pentru a ilustra acest aspect al unei teorii care își propune să explice sensul unor expresii prin postularea unor entități teoretice să considerăm următoarea definiție a predicatului "ascuțit":

(A) z este ascuțit dacă și numai dacă z este unul dintre elementele ($<, >, \wedge, \vee$).

Această definiție postulează o entitate teoretică, anume înțelesul termenului ascuțit dat prin indicarea extensiunii sale. Această entitate este inobservabilă în sensul în care nu se constată ca acesta ar fi înțelesul asociat în mod curent termenului "ascuțit". Dar cu ajutorul acestui construct teoretic se pot obține predicții testabile de forma enunțului:

(A1) $>$ este ascuțit.

Testarea predicțiilor se face prin confruntarea dintre enunțul derivat și înțelesul obișnuit al termenului "ascuțit". Dacă cele patru enunțuri ce pot fi deduse din miniteoria predicatului "ascuțit" sunt acceptate ca adevărate vom spune că teoria a fost coroborată. Dacă din contră A - enunțurile sunt respinse de către utilizatorii limbajului studiat vom spune că ea a fost falsificată.

În cazul enunțurilor derivate din teoria adevărului construită de Tarski (T-enunțuri) situația este similară. T-enunțurile de tipul formulei (1) care pot fi deduse corespund enunțurilor adevărate folosite în uzajului curent al limbii naturale. Davidson acceptă că există o mulțime de alte trăsături ale conceptului intuitiv de "adevăr" și corelații ale acestuia cu alte concepte despre care teoria lui Tarski nu spune nimic, dar mecanismul formal pe care îl construiește poate fi folosit fără a fi înșelător ca o teorie empirică a limbajului. Singura cerință pentru a realiza acest lucru este să nu considerăm definițiile sale stipulative ci să le acordăm un statut similar forței gravitaționale din fizică. La fel cum postularea atracției gravitaționale

conduce la predicții conforme datelor observaționale, mecanismul de care Tarski se folosește se potrivește felului în care utilizatorii limbajului natural asertează enunțuri adevărate. Faptul că definiția formală a adevărului nu se regăsește în maniera comună de înțelegere a adevărului în viața de zi cu zi este lipsit de importanță pentru valabilitatea teoriei. Altfel spus fiind dat un limbaj pe care îl înțelegem recunoaștem ca adevărate toate propozițiile de forma

(L) "Zăpada este albă" este adevărat (pentru limbajul L) dacă zăpada este albă

Aici, cuvântul "adevărate" exprimă predicatul, substanțial, nedefinit, al vieții reale de care avem nevoie pentru o interpretare semantică a limbilor naturale. Cuvântul "adevărat" din interiorul enunțului citat este desigur o construcție formală artificială în raport cu înțelegerea adevărului în limbajul natural, dar, consideră Davidson, nimic nu ne constrânge să impunem restricțiile sale și expresiei "adevărate" care aparține limbajului natural. Dacă renunțăm la această pretenție, obiecțiile privitoare la inadecvarea teoriei lui Tarski pentru limbajele naturale se dizolvă. Se prea poate ca determinațiile suplimentare ale conceptului de adevăr să fie inconsistente sau vagi, dar atâta timp cât ele vor fi atașate fără a fi explicitate unei construcții formale consistente, prezența lor nu va fi înșelătoare. Concluzia lui Davidson este că:

"Procedând astfel, evităm două potențiale teze strivitoare cu privire la adevăr, teze care, cum am văzut, sunt foarte comune astăzi. Una este că demersul lui Tarski este profund desprins de conceptul de adevăr așa cum îl înțelegem în mod ordinar, și prin urmare, dacă dorim să studiem semantica limbajelor interpretate, trebuie să apelăm la o altă tactică. Charibda este teza că, deși versiunea de adevăr adoptată de Tarski este doar dez-citațională (disquotational), ea spune tot ce este de spus despre conceptul de adevăr."⁵

⁵ *Ibidem*, p.294.