

Henrieta Mitrea Șerban

Paradigmele diferenței
în filosofia comunicării
Modernism și postmodernism

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE

Ilustrația copertii:
CLAUDIU ȘERBAN

Tehnoredactare computerizată:
SANDA STROESCU

HENRIETA MITREA ȘERBAN

Paradigmele diferenței în filosofia comunicării

Modernism și postmodernism

EDITURA
INSTITUTULUI DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE

București, 2007

*Această carte a apărut cu sprijinul financiar
al Autorității Naționale pentru Cercetare Științifică*

© INSTITUTUL DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE

București – 6, B-dul Iuliu Maniu, nr. 1-3, România
Telefon: 316 9661

ISBN 978-973-7745-24-8

NOTA AUTOAREI

Comunicarea este miza, dar și instrumentul succesului nostru de zi cu zi, al fericirii și împlinirii. Ne comunicăm pe noi înșine, pe parcursul întregii noastre vieți. Câtă comunicare, atâta împlinire. În același timp, câtă împlinire, atâta comunicare.

În spiritul postmodern al imposibilei, al mereu amânatei, dar doritei perfecțiuni, voi aborda pe viitor fiecare dintre perspectivele deschise de cercetarea articulațiilor dintre modernism și postmodernism. Postmodernismul este un alt tip de construcție decât proiectul iluminist al modernității și totuși, în mod paradoxal, el construiește. În acest sens, voi continua și să cizelez textul pentru un și mai bun echilibru între claritate, concizie și substanță ideatică.

Dacă filosofia este un palat, cu siguranță acesta este o construcție paradoxală și labirintică, iar filosofia comunicării nu se află la marginile filosofiei, în nici unul dintre sensurile posibile, ci la porțile sale, ducând spre profunzimile construcției sau poate spre curțile și terasele sale interioare. În acest demers narativ, paradigmele diferenței nu sunt altceva decât coridoare, ele comunică, fac legătura, ne „trimit“ de colo, dincolo. Nu putem accepta ideea de margini ale filosofiei și nici pe cea de sfârșit al ei.

În mod cert, filosofia comunicării îndrăznește să fie și luciferică și ironistă, cel puțin în măsura în care este paradisiacă și habermasiană.

În mod clar, un accent chiar și mai puternic pus pe ideile lui Calvin O. Schrag, precum și pe teoria discursivă elaborată de Ernesto Laclau și Chantal Mouffe — poate și pe demersul hermeneutic și cotitura retorică — ar îmbogăți mult această cercetare, deja amplă, din domeniul filosofiei comunicării.

În mod fericit însă, consider că din „pragul“ ideilor habermasiene avem deja o bună panoramă asupra acestor demersuri abordate de Schrag, Laclau sau Mouffe, precum și asupra unui demers integrativ, cum ar fi și cel îmbrățișat de către Vasile Tonoiu în *7 zile gânditoare*.

Și mă întorc spre toți cei prezenți aici, în fundația rândurilor mele, către profesorii și prietenii, către familia mea, oameni deosebiți, care au știut să treacă granițele, făcând parte deodată din toate aceste trei categorii enunțate — familie, prieteni, profesori — cu mulțumiri și cu micul dar al unei povestiri postmoderne. Durează un minut, sau poate doar o jumătate: Un mă întâlneste un pătrat. Pătratul nu percepe din mătr decât niște zone cu formă neregulată. Mătrul nu percepe din pătrat decât niște zone, de asemenea, neregulate. Nu există unul pentru celălalt decât în mod fragmentar, incomplet, schimbător și inautentic. Confruntat cu acest eveniment, savantul modern, încearcă să calculeze ariile acestor zone, cu o cât mai mare precizie. Savantul postmodern meditează și conversează pe tema relației sau a relațiilor posibile dintre arie și volum. El este în dialog cu savantul modern. Cunoașterea are înfățișări diverse.

De aceea, pentru comunicare, sub aspectele sale de cogniție, circumstanță, contextualitate și asigurare de climat, mulțumesc familiei mele, profesorilor mei și prietenilor mei, menționând toți explicit în primul rând pe pe Angela Botez ca îndrumătoare, prietenă și „membră a familiei“, alături de Cornelia și Ion Mitrea, Carmen Diaconescu, Dumitru Borțun, Claudiu Șerban, Andrei Șerban și Viorella Manolache.

Henrieta MITREA ȘERBAN
București, octombrie 2007

CUVÂNT ÎNAINTE

Încă din titlul lucrării de față aflăm că tema aleasă se situează într-o zonă în care s-au produs în secolul al XX-lea o serie de inovații, s-au născut orientări și discipline noi și s-au înfruntat poziții paradigmatic diferite. Cuprinse în sfera filosofiei comunicării, ea însăși o ramură nouă de gândire direct legată de specificul societății informaționale, a computerului și internetului, sunt cercetate paradigmele diferenței „omul dialogal și societatea comunicațională“, în capitolul I; abordări moderne: teoria jocurilor de limbaj, cotitura lingvistică, structuralismul, semiotica și hermeneutica (ale lui Wittgenstein, Rorty, Saussure, Heidegger, Habermas) în capitolul II; reperele postmoderne în filosofia comunicării: diferență, transversalitate, deconstructivism, prezente la filosofi precum: Schrag, Deleuze, Lyotard, Derrida, Lipovetsky, Laclau, în postmodernismul american continental, la autorii cotiturii retorice, în capitolul III; toate în perspectiva unor abordări comparative ale tendințelor moderniste și postmoderniste în filosofia comunicării, ale cotiturilor pragmatică și etică prezentate în capitolul IV unde autoarea explicitează: „Argumentarea articulării dintre diferențe și continuități între modernism și postmodernism în filosofia comunicării — reprezintă perspectiva orientativă în această lucrare“.

Bibliografia lucrării extrem de complexă cuprinde nume precum Bahtin, R. Barthes, J. Baudrillard, F. Casmir, St. Connor, Giles Deleuze, J. Derrida, D. Madsen, St. Earnshaw, U. Eco, M. Foucault, H.G. Gadamer, J. Habermas, D. Harvey, L. Irigaray, J. Lacan, D.M. Levin, E. Levinas, Lipovetsky, J. Lyotard, McLuhan, Merleau-Ponty, Oakeshott, Perelman, Ricoeur, Rorty, Schrag, Vattimo, P. Virilio, Wittgenstein, Wyschogrod, Zizek

dintre străini și Emil Cioran, Lucian Blaga, D.D. Roșca, Vasile Macoviciuc, Vasile Morar, Vasile Tonoiu, Aurel Codoban, Bogdan Lefter, Marin Mincu, Angela Botez, Andrei Marga, Ilie Pârvu dintre români. Am enumerat mulți dintre autorii cercetați și citați întrucât considerăm că nivelul de erudiție este esențial în pregătirea unui doctorat și în cazul lucrării Anișoarei Șerban trebuie accentuat apreciativ că autoarea se mișcă cu dezinvoltură în literatura de specialitate stăpânind orientările și înfruntările din domeniu, multe și deosebit de complicate. În disciplinele la care se referă cartea, cercetarea bibliografică este mai necesară decât în altele, în care literatura tradițională a devenit clasică și și-a stabilizat valorile.

Considerăm că lucrarea de față se înscrie în seria celor care se ocupă cu seriozitate de idei dezbătute intens pe mapamond și care se cer analizate critic cu acuratețea necesară și în România. Este vorba de filosofia comunicării, mai ales cea de orientare postmodernistă, postpozitivistă, postanalitică care se mai numește și de tip continental. Născută în secolul al XX-lea ea are numeroși reprezentanți mai ales în Franța, Germania, Italia, dar și în S.U.A., Anglia. Despre orientările de acest fel, majoritatea filosofilor români discută la ora actuală, dintr-o perspectivă critică, dacă nu chiar nihilistă, de multe ori fără cunoașterea aprofundată a celor negate. O cercetare obiectivă și o prezentare realistă a domeniului — idei, autori și concepte — sunt absolut necesare astăzi când filosofia postanalitică abordează unele dintre cele mai noi aspecte ale realității, cunoașterii și societății, intersectându-se cu importante curente de gândire actuale: fenomenologia, hermeneutica, existențialismul, mentalismul. Începem de aceea cu aprecierea că lucrarea d-nei Anișoara Șerban contribuie esențial la prezentarea cât mai exactă și corectă a orientărilor postmoderne din diferite domenii, a terminologiei folosite, a raporturilor cu modernitatea și mai ales a existenței postmodernismului în filosofia comunicării, emițând abia apoi o perspectivă critică asupra acestora. Credem că autoarea a evitat astfel capcana de a imagina defecte pentru a le critica apoi, în care se cade frecvent astăzi, deși pericolul a fost sesizat de mulți gânditori printre care Titu Maiorescu în cursul său de istoria filosofiei. Ni se pare foarte actuală în acest sens metoda de predare a istoriei sistemelor filosofice pe care o propune Maiorescu: „Această de-

prindere de-a spune neted sistemul altuia, fără a-l corela cu părerile noastre proprii, este de o deosebită însemnătate. S-ar părea că e o îndatorire nespus de mică și de simplă; și cu toate acestea este trist de-a constata că la noi în viața publică, în scrieri ori în discuțiuni, lumea s-a obișnuit cu păcatul de-a vorbi, ba chiar a scrie, cu o pornire nestăpânită, nenumărate chestiuni fără să fie în cunoștință de cauză. Adesea se ticluiesc opinii, în zorul discuțiunilor, care se pun pe seama diferiților autori. Cu greu găsești pe unii care să-și fi dat osteneala de-a analiza o carte ori un discurs și a pricepe neîndoios ce a vrut autorul lor să spună și cum argumentează el tema. De obicei, cei care discută, născocind idei atribuite cine știe cărui nefericit de scriitor, se aseamănă cu vestitul cavalier ce-și întocmea vrăjmași din mori de vânt și se prindea cu dânsese la luptă crâncenă“.

Demersul de prezentare a cărții este complex și dificil având în vedere aria ideatică foarte largă, dar și numeroasele inovații lingvistice, schimbarea conceptelor integrative pe care accentuează acest tip de paradigmă spirituală și procedurile deconstructive ale autorilor postmoderniști.

Pe lângă contribuția generală a cărții de față la o serioasă cercetare a domeniului filosofiei comunicării și a înfruntărilor între modernism și postmodernism în acest areal, remarcăm în mod deosebit capitolul 3 al lucrării care se ocupă în paragraful 1 de identificarea și analiza prezenței conceptelor moderne în comparație cu cele postmoderne, în diversele concepții și teorii din filosofia comunicării, dar și din alte ramuri ale filosofiei. Este vorba de universalism, raționalism, reprezentationalism, narativism în comparație cu pluralism, textualism, ironism, fragmentarism, deconstructivism, toate grefate pe încercarea de a demonstra care ar fi paradigmele diferenței și ale dialogului în domeniu. În întreaga lucrare cele două tipuri de concepte sunt abordate, analizate, confruntate încercându-se o legătură între modernitate și postmodernitate în prezentarea cotiturilor legate de comunicare; cotitura lingvistică, sociologică, retorică, pragmatică, etică.

Referirile la autorii care au abordat tema conceptelor specifice — integrative — pentru modernism și postmodernism dovedește stăpânirea domeniului și perspicacitatea Anișoarei Șerban în surprinderea unei metode adecvate de a caracteriza paradigma mo-

dernității și a postmodernității. Este vorba de lucrări ale lui David Harvey, Calvin O. Schrag, Umberto Eco, M. Foucault, V. Tonoiu, A. Botez.

Un merit deosebit al autoarei lucrării de față este capacitatea sa de a întui, dar și a argumenta căile fecunde de apropiere a filosoficului de lingvistic, literar, comunicativ. Ideea transversalității a lui C.O. Schrag și ideea omului dialogal a lui Vasile Tonoiu — idei înrudite și cu izvoare comune — constituie pentru Anișoara Șerban repere pentru demonstrarea „tendinței actuale a filosofiei comunicării de proliferare a paradigmatelor plurale și diversificate, ale diferenței în contextul fragmentarismului culturii postmoderne și al pieței libere a ideilor și pentru a captura accentul pus pe „semioză“ și pe dimensiunile metaforice în comunicarea postmodernă.

Ținem să remarcăm paragraful 2 al capitolului 3, referitor la autori mai puțin cunoscuți în România care fac parte din filosofia americană de tip continental, adică de tip postanalitic așa cum este filosofia unui Heidegger, Gadamer, Habermas (germani) Foucault, Deleuze, Derrida (francezi) Vattimo, Eco (italieni). Autoarea arată că multiplicitatea tendințelor în cadrul acestei filosofii o face dificil de structurat și caracterizat din care motiv alege să prezinte unii din autorii cuprinși în seria *American Continental Philosophers* editată de John Sallis: Kockelmans, Levin, Flynn, Krell, Heelan, Bernasconi, Kellner, Rasmussen, Richardson și feministele postmoderne Debra Bergoffen, Edith Wyschogrod. Acuratețea expunerilor de idei ale acestor autori merită a fi apreciată, ea deschide căi spre înțelegerea paradigmei filosofice americane care pe lângă împrumutul școlilor analitice, pe lângă pragmatismul specific, are astăzi o mare deschidere spre postmodernitate. Vom menționa că autoarea lucrării de față este una din persoanele care a coordonat un volum despre *Construcție și deconstrucție în filosofia americană contemporană* elaborat de noi în cadrul Grantului CNCSIS și pe baza colaborării directe cu filosofi americani.

Lucrarea de față are meritul deosebit că a reușit stăpânirea modalităților în care se articulează structuralismul, cu fenomenologia, cu filosofia postanalitică și neopragmatismul în explicarea aspectelor filosofice dar și sociologice, politice și educative ale comunicării. Se cere menționat faptul că specializarea autoarei în

științe sociale și politice complementar cu formarea în filosofia limbajului și a științei, în axiologie și etică a contribuit la nivelul științific și filosofic ridicat al lucrării de față.

Anișoara Șerban are deja experiență în cercetarea domeniilor amintite cu studii, articole, traduceri publicate în țară și străinătate, are colaborări cu specialiști ai domeniului din Belgia, Italia, Anglia, SUA, Ungaria. A contribuit la coordonarea și elaborarea unor volume colective și la organizarea unor sesiuni pe teme înrudite. Tema a fost expusă în teza sa de doctorat. Am spune că reușita lucrării de față ar putea fi considerată și un argument în favoarea necesității cercetării în domeniul filosofiei, în toate disciplinele mai vechi sau mai noi ale acesteia. Aria bibliografică largă ce se cere cunoscută, numărul mare al dezbaterilor la care se impune racordarea cu privire la una din actualele orientări (postmodernismul) și într-una din noile discipline: filosofia comunicării, demonstrează că fără cercetare și cercetători, cunoașterea și interpretarea ar rămâne deficitare. Este acesta un alt merit al lucrării Anișoarei Șerban o exemplară pledoarie pentru nevoia de cercetare filosofică în cele mai moderne domenii ale lumii contemporane, societatea informatică și a comunicării computere.

Ținem să remarcăm de asemenea ca o reușită prezentarea ideilor unor filosofi români de marcă (Emil Cioran, Lucian Blaga, D.D. Roșca, C. Noica) în aria aceasta a filosofiei comunicării și în perspectiva postmodernă și încercările autoarei de abordare comparativistă. De menționat sunt și trimiterile la contemporani (dintre care V. Tonoiu se remarcă în această arie). De apreciat în lucrarea de față este și expunerea interacțiunilor între viața și opera unor filosofi precum Derrida, Rorty, Schrag, Sallis neuitându-se referirea la legăturile lor cu România, cu filosofii români. Autoarea aduce în atenție contextualizarea ideilor acestora atât de uzitată în cadrul orientărilor postmoderne de care se ocupă și pe care noi o apreciem în mod deosebit. După cum spunem, larga bibliografie prezentată se dovedește necesară pentru tematica abordată și o considerăm ca unul din rezultatele cercetării întreprinse în procesul elaborării lucrării.

Lucrarea are calitatea că prezintă cu mare acuratețe numeroase concepții înscrise în *postism*-ele epocii contemporane, și nu aderă fără discernământ la puncte de vedere extreme.

Am remarcat cu bucurie că fraza de încheiere a lucrării ne spune: „Paradigmele diferenței aparțin în același timp unei noi sociologii, raționalității jocurilor de limbaj deschise spre retoric, situate transversal, dar cu totul lipsite de continuitate, în raport cu o modernitate sufocată sub povara înțelepciunii sale“.

Lucrarea de față și întreaga activitate a doamnei Anișoara Șerban, în țară și străinătate, dovedește că este unul dintre specialiștii deja formați în filosofia comunicării, că a reușit abordarea conceptelor și ideilor principale ale modernității și postmodernității în domeniu și încearcă (cu succes) emiterea unor ipoteze proprii într-un areal teoretic nou, deosebit de complex și frecventat.

Prof. univ. dr. C.Pl.

ANGELA BOTEZ

Redactor șef al „Revistei de filosofie“

INTRODUCERE

„Răspunsul postmodernului dat modernului constă în recunoașterea faptului că trecutul, neputând fi distrus, fiindcă distrugerea lui conduce la tăcere, trebuie revizitat: cu ironie, nu inocent.”

Umberto Eco

Lucrarea consideră „paradigmele diferenței”¹ acele tendințe postmoderne, precum și acele transformări impuse de către postmodernism modernismului în filosofia comunicării, considerate într-un demers mai apropiat de analiza culturală și în contextul unei dezbateri mai largi, despre locul și rolul filosofiei, în general. Numai în cadrul unei astfel de dezbateri mai generale, se pot identifica și aprecia valențele contemporane ale filosofiei comunicării: valențele postmoderne. Astfel, nu mai putem vorbi astăzi despre o paradigmă hegemonică în filosofie, cultură ori știință, ci despre câteva paradigme dominante, să zicem, ale diferenței, supuse comentariului și amendamentelor dezbaterilor contemporane, generate de către ideile și deschiderile aduse de câțiva mari gânditori contemporani (J. Habermas, L. Wittgenstein, M. Foucault, J. Derrida, J.-F. Lyotard, R. Rorty, C.O. Schrag, G. Lipovetsky)².

Arhitectonica lucrării se bazează pe identificarea și analizarea principalelor concepte ale paradigmelor diferenței în comunicare

¹ Conceptul de paradigmă este folosit aici ca la Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, 1962, ca perspectivă asupra lumii, ce structurează printr-un cadru de concepte, rezultate și proceduri cercetarea ulterioară și nu în sensul saussurian.

² Desigur, conceptele și perspectivele deschise de aceștia sunt valorificate și puse în relație de complementaritate apelând la importanți gânditori români, cum ar fi printre alții L. Blaga, D.D. Roșca, M. Eliade, C. Noica, E. Cioran, A. Botez, V. Tonoiu, Al. Boboc, V. Macoviciuc, V. Morar, I. Pârvu, D. Roventă-Frumușani și alții.

și anume *diferență* (concept incluzând și contribuțiile altor autori — G. Deleuze, E. Levinas, J.-L. Nancy, J. Baudrillard, în plus față de *différance* și „deconstructivism“, propuse de către J. Derrida) și *transversalitate*, valorificate în capitolele lucrării. Noțiunea de *différance* propusă de către Derrida este fundamentală pentru postmodernism, reprezentând metafora demersului de subminare a presuposițiilor metafizice și logocentrice comune structuralismului și fenomenologiei, a perspectivei „de utiliza-re“, totodată pragmatică și postfenomenologică, centrală în filosofia postmodernă a comunicării.

„Transversalitatea“ este celălalt concept major pentru paradigmele diferenței în filosofia contemporană a comunicării. Reevaluez acest concept cu surse din ideile lui Jean-Paul Sartre, E. Husserl, G. Deleuze și mai ales la Félix Guattari, C.O. Schrag, ca pe un răspuns la criza raționalității, ca rezultat al rediscutării diferenței — o soluție în spiritul îmbrățișării opțiunilor multiple și în contradicție cu simplismul egalitarismului (pe o dimensiune simbolică orizontală) sau al ierarhiilor în comunicarea dintre oameni (pe o dimensiune simbolică verticală). Identificarea și analiza acestor concepte principale impune investigarea unor concepte moderne, cum ar fi *intelect*, sau *raționalitate*, odată cu cea a unor concepte care fac trecerea între modernism și postmodernism, de exemplu *criză*, sau *paradigmă*, dar și cu pleiada de concepte impuse de postmodernism — *holism*, *eclectism*, *proces*, *textualitate*, *retorică*, *ironism*, *antinarativ*, *indeterminare*, *liberalism*, *comunitarism*, *pluralism*, *solidaritate*.

Lucrarea își propune să argumenteze dimensiunea dialogală a principalelor teorii pe care se bazează atât conceptele, cât și paradigmele diferenței în filosofia comunicării. Toate aceste investigații se înscriu într-un nou curent epistemologic, ce se regăsește valorificat în lucrare. Continuitatea dintre modernism și postmodernism — amendată la tot pasul prin discontinuități — se bazează pe faptul că modernismul se constituie într-un raport critic cu ceea ce îl precede din punct de vedere istoric, cultural, științific etc. Ca urmare, modernismul este deja „post“, deja preocupat de noutatea tehnologică, de mass-media și de industria divertismentului, de noutatea științifică, ceea ce presupune continua forțare a granițelor și tradițiilor epistemologice ale științei, la fel cum acționează și diversele tendințe de investigație și în postmo-

dermism. Pe de altă parte, presupusul progres continuu, sau mai bine, presupusa posibilitate de realizare a progresului, care orientează și totodată legitimează demersurile analitice și manifestările diverse mai generale din modernism, nu sunt interzise în postmodernism, de la caz la caz, acestea influențând într-o măsură mai mare sau mai mică și postmodernismul.

Dintr-o asemenea perspectivă, postmodernismul este un tip de modernism în stare născândă, nu modernism „mort” și, prin analogie, filosofia postmodernă a comunicării obligă filosofia modernă la o stare de transformare, fără un final previzibil și fără un scop apoteotic, dar cu direcții și orientări precise, mai modeste, pe segmente și etape de evoluție, ce nu sunt în mod obligatoriu și etape de progres. În același timp, postmodernismul preia de la modernism demersul autorefectiv, pe care de asemenea îl transformă, de la mărșălașă căutării certitudinii și a adevărului unic (prin „axiome” și „teze”), trecându-se la o constelație de demersuri reinterpretative și reevaluative („narațiuni” și „lecturi”) autoironice, pentru a identifica adevăruri „utile” (de testat în continuare, în cotidian), precum și certitudini cu valoare limitată, locală și temporară. Sensul universalului se schimbă. Valoarea universală este aceea care poate fi „vehiculată” în instituțiile internaționale și prin mass-media generalizate și nu mai este stabilită în primul rând de către filosofi, fără ca prin aceasta să-i fie total eludată (sau anulată) încărcătura sa filosofică.

Modelul de comunicare în care se înscrie lucrarea este — de fapt, o multitudine de modelări corepunzând multiplelor perspective filosofice postmoderne actuale — acela de proces continuu, dar neuniform și neliniar, de apropiere pragmatică și etică de „celălalt” al comunicării susținut de o nouă epistemologie, postmodernă. Astfel, alegerea între modele devine o chestiune de opțiuni multiple, de un alt tip decât acela exclusiv („ori-ori”) caracteristic pentru modernism, iar ierarhiile (valorice, opționale) se transformă în rețele. Astfel, filosofia comunicării se axează astăzi pe construirea unor paradigme ale diferenței care să surprindă, în spiritul noii epistemologii postmoderne, cu acuratețe și cu o conștiință a subiectivității asumată, acele perspective mai importante, legate de fragmentarismul culturii și de calitatea sa de „piață liberă a ideilor” sau de „hipermarket de idei”, iar, pe de altă parte, se preocupă de dialogul acestora, pentru a surprinde

accentul pus pe „semioză“ și pe dimensiunile simbolice în comunicarea postmodernă.

Structura acestei lucrări urmărește așadar „paradigmele diferenței“ începând cu investigarea faliei dintre raționalitate și jocurile de limbaj, a semioticii în relație cu structuralismul (precum și poststructuralismul) și hermeneutica, constituite într-un preambul pentru analizarea transformărilor complexe și multidirecționale ocazionate de cotitura lingvistică. Un pas mic către pilonii postmodernismului, demersul de capturare a cât mai multor semnificații din constelația de abordări și interpretări — *différance* și *deconstructivism* — este urmat de valorificarea completă a conceptului de *transversalitate*, precum și de o privire în profunzimea diverselor conversații derulate de filosofia continentală americană contemporană. Peisajul este completat prin reevaluarea specificului „discursului liberal“ în relația sa calitativă de „*différance*“ între discursurile politice, prin investigarea discursului publicitar pentru a identifica valențe specifice ale discursului liberal contemporan și prin investigarea discursurilor feminist, ecologic și pedagogic prinse în jocul de interacțiuni și subminări dintre modernism și postmodernism (precum și în dimensiunea lor contestatară în raportările la autoritate³). „Paradigmele diferenței“ vor apărea aici ca abordări postmoderne deconstructive ale relației dintre limbaj și lume (în locul relației dintre subiect și obiect), ca relație de putere.

Prin acest demers abordez și tendința actuală din filosofia comunicării de proliferare a paradigmelor plurale și diversificate ale diferenței, în contextul fragmentarismului culturii postmoderne și al pieței libere a ideilor și al opțiunilor multiple, pentru a surprinde *dialogul dintre „fragmente“*, pentru a captura accentul pus pe „semioză“ și pe dimensiunile metaforice și metaforizante în comunicarea postmodernă. Analizând în multitudinea de fațete limitele și dialogul dintre paradigme, „paradigmele diferenței“ sunt toate perspectivele care urmăresc evidențierea accentului pus pe semiotic în filosofia comunicării și argumentarea preponderenței funcțiilor expresivă, referențială și metalingvistică în comunicarea postmodernă, discutând consecințele filosofice și culturale ale acestei „preponderențe“ și a funcțiilor

³ În cheia filosofică propusă de către M. Foucault.

lor integrative. Acest obiectiv — argumentarea articulării dintre diferențe și continuități între modernism și postmodernism — reprezintă și perspectiva mea orientativă în această lucrare.

Filosofia comunicării este astăzi chemată să articuleze post-structuralismul, filosofia postanalitică, fenomenologia contemporană și (post-) pragmatismul, dând măsura atât a diferențelor, cât și a continuităților dintre modernism și postmodernism. După Ortega y Gasset, timpul de azi reclamă timpurile anterioare și *tocmai de aceea* o filosofie este *cea* adevărată nu când este definitivă, ci atunci când descoperă în timpuri trecute „progresul către sine însăși”⁴.

⁴ José Ortega y Gasset, *Originea și epilogul filosofiei și alte eseuri filosofice*, traducere din spaniolă și note de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 2004, p. 203.

Capitolul 1

PARADIGMELE DIFERENȚEI ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

1.1. PARADIGMELE DIFERENȚEI ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII. DELIMITAREA DINTRE FILOSOFIA COMUNICĂRII ȘI TEORIA COMUNICĂRII

În lungul lanț al metamorfozei, minuscula verigă însinuându-se printre alte verigi are rostul ei și dreptul fără de limită de a-și procura perechea de aripi.

Mircea Horia Simionescu

Paradigmele diferenței în filosofia comunicării reiau în sensul unei revalorificări tendințele postmoderniste din filosofia comunicării și din filosofie în general. Corelând diferențierile și continuitățile dintre modernism și postmodernism — atât în filosofia comunicării, cât și în filosofie în general — putem pune în lumină o schimbare de paradigmă culturală, un proces complex de trecere la o nouă epistemologie, o deplasare de accent în dezbateră contemporană către postmodernism. Transformările sunt considerate într-un demers mai apropiat de analiza culturală și în contextul unei dezbateri mai largi, despre locul și rolul filosofiei în general. Valențele contemporane ale filosofiei comunicării — valențe postmoderne — se pot identifica și interoga numai în cadrul unei astfel de dezbateri mai generale, despre statutul și menirea filosofiei, definit pornind de la o nouă epistemologie, postmodernă.

Locul unei paradigme hegemonice în filosofie, cultură ori știință este astăzi delegitimat, subminat prin influența unei constelații de paradigme dominante, ale diferenței, supuse comentariu-

lui și amendamentelor dezbaterilor contemporane, generate de către ideile și comentariile câtorva mari gânditori contemporani (J. Habermas, L. Wittgenstein, M. Foucault, J. Derrida, J.-F. Lyotard, R. Rorty, C.O. Schrag)⁵. Paradigmele diferenței își asumă roluri hegemonice temporale, mai modeste, adesea autocritice și autoironice.

Conceptele principale ale paradigmelor diferenței în comunicare sunt: diferență, *différance*, deconstructivism, transversalitate. Primii doi termeni sunt distincți unul în raport cu celălalt. „Diferența“ dezbătută în paradigmele diferenței este un concept mai larg decât cel al lui J. Derrida, *différance*, incluzând și contribuțiile altor autori — G. Deleuze, E. Levinas, J.-L. Nancy, J. Baudrillard — într-un demers de recuperare a ceea ce este particular, secundar și marginal în raționalitate, reprezentare, comunicare, cultură și societate. Todd May, în lucrarea sa *Reconsidering Difference*, încearcă să delimiteze domeniul de acțiune al acestui concept, pe de o parte printr-o privire critică, pe de altă parte printr-o abordare reconstructivă a filosofiei contemporane⁶. În principal May consideră că este crucial ca perspectivele deschise de către autori ca cei mai sus menționați să fie comentate cu incoerențele pe care le incumbă, ca pe niște eșecuri filosofice deschizătoare de oportunități filosofice. Todd numește „holism contingent“ abordarea reconstructivă prilejuită de abordarea critică a filosofiei contemporane. Conglomeratul investi-

⁵ R. Rorty și J. Derrida au influențat și în mod direct orizontul filosofic din România, fără a fi singurii gânditori de factură postmodernă care au vizitat România. R. Rorty este și Doctor *Honoris Causa* al Universității „Babeș-Bolyai“ din Cluj-Napoca, prilej cu care a ținut o serie de conferințe în perioada 2–8 mai 2001 și a purtat discuții cu conducerea universității și cu specialiști în literatură comparată și studii americane. J. Derrida a conferențiat în anul 1996 la Institutul Francez despre minciuna totalitară. Vezi și A. Botez, *Conferința lui Jacques Derrida la Institutul Francez din București*, „Revista de filosofie“, nr. 1-2/1996. În 1994-1995 prin seria de seminarii și dezbateri *The National Reading Group*, inițiată de profesorii americani William Stearns și John Ely, scena românească a fost pregătită pentru conferința lui Slavoj Žižek în 1996. Acest tip de forum de idei a fost continuat de către profesorul Eric Gilder, care i-a invitat în România pe profesorii Krishan Kumar și Bernard Paquetteau. Tot la Institutul Francez din București, în 2005, a vorbit și Pascal Bruckner, susținând printre altele speranța postmodernă într-o feminizare suplimentară a societății... Filosof politic cu mari disponibilități literare, poate mult mai cunoscut ca scriitor decât ca filosof. O prezență importantă în activitatea filosofică românească o are și C.O. Schrag, prin participarea sa la conferințele organizate de A. Botez, precum și prin interesul său față de filosofia blagiană.

⁶ Este un demers similar cu cel al Angelei Botez, în investigarea conceptelor integrative postmoderne.

gat, format din fenomene cum ar fi „comunitate, limbaj, etică și ontologie“, trebuie reconceptuat. Abordarea sa reconstructivă se dorește o investigare a acestor fenomene păstrând „motivațiile“ filosofiei contemporane, dar nu și rezultatele incoerente pe care le-au dovedit.

Demersul lui Jacques Derrida pornește de la *différance* și se dezvoltă în metoda deconstructivistă. Axate pe meditația asupra a ce poate fi identificat ca fiind „altfel“, sau indeterminabil sau tradiționalist și patriarhal, pe o meditație asupra conceptului de *différance*, metoda deconstructivistă și lucrările lui Derrida în general sunt prezente în criticile dezbaterilor actuale și adesea marginalizate ca fiind „impresionism“ și „speculație“. În acest sens, lucrările postmoderniste ale lui Derrida fac ele însele obiectul recuperării de tip postmodern în filosofia comunicării, din spre o marginalizare necuvenită spre revalorizare. Noțiunea de *différance* propusă de către Derrida este centrală postmodernismului, prin aceea că ea capturează demersul de subminare a presupuzițiilor metafizice și logocentrice comune structuralismului și fenomenologiei. Postmodernismul este în acest sens și post-fenomenologie. Atât structuralismul, cât și fenomenologia sunt supuse unor transformări revoluționare în ceea ce privește corelarea adevărului (și a originii sale) cu logosul, precum și în sprijinirea lor pe o privire către lume bazată pe opoziții binare, în care „primul“ termen este mereu privilegiat și încărcat cu multiple conotații pozitive, raportat la cel de-al doilea, mereu subordonat, dar și negativ, corupt sau cel puțin incomplet în raport cu primul. Astfel, întotdeauna spunem, gândim și ne construim discursurile și argumentațiile pornind de la opoziții binare, spre exemplu, de la cea dintre „bine“ și „rău“, civilizația și cultura umană fiind construite pe valorizarea „binelui“, primul termen al opoziției binare⁷.

⁷ În filosofia comunicării (și a identității), cunoscută și ca *discourse theory*, E. Laclau și C. Mouffe propun conceptul de „antagonism“, care îl recuperează și duce mai departe pe cel criticat de poststructuralism, de „opoziții binare“. Dacă opozițiile binare din structuralism erau stabile și definitive și mereu corelate doar câte două, aici antagonismul corelează mai multe elemente cu identități pe deplin constituite dar nu finale și definitive. Astfel, în *discourse theory* elementele aflate în opoziție sunt dinamice se întâlnesc și se combină, sau se articulează în mod tensionat, în discursuri. Ca urmare a acestei articulări tensionate, tocmai opoziția lor este dinamică și relativă, tocmai identitatea lor este provizorie și probabil în schimbare. Elementul comun rămâne acela că elementele aflate fie în antagonism, fie în opoziție binară au nevoie unele de altele pentru a își clarifica identitatea și pentru a se preciza prin discurs, prin comunicare.

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

„Transversalitatea“ este un alt concept central și joc de limbaj pentru paradigmele diferenței în filosofia contemporană a comunicării. Acest concept fiind un răspuns la criza raționalității, este, în același timp, și un rezultat al rediscutării diferenței, întâlnit în literatură sub diverse etichetări, de la „polimorfism“ la „holism contingent“. La C.O. Schrag, conceptul este utilizat pentru a preciza spațiul și mișcarea praxis-ului comunicațional. Cu surse la Jean-Paul Sartre, E. Husserl, G. Deleuze și mai ales la Félix Guattari, avem de-a face cu o socialitate aparte. În conținutul conceptului există un mod de a fi „între“, în sens larg, în mod cultural, social și ideologic și, în egală măsură, în actul de comunicare. În acest sens, Schrag îl citează pe Guattari: „Transversalitatea este o dimensiune care încearcă să depășească atât impasul purei verticalități cât și pe cel al purei orizontalități; aceasta tinde să fie atinsă atunci când există un maximum de comunicare între diferitele niveluri și, mai presus de toate, în ceea ce privește diferitele semnificații.“⁸ Transversalitatea comunicațională descrie acțiunea și comunicarea ce evită în același timp și extrema autoritate a ordinii verticale, și anarhia pluralistă a unei ordini orizontale. Transversalitatea este modul de a te deschide față de celălalt

⁸ C.O. Schrag, *Transversal Rationality*, în W. Brogan and J. Risser, *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 119.

și un mod de a comunica împreună cu celălalt întru deschidere, respectând diferențele, susținând ceea ce este nobil în discursurile universale ale oamenilor: pacea, libertatea, democrația, prietenia, comunitatea și cosmopolitismul. Prin comunicare transversală aceste valori nu pot fi garantate, dar pot fi reafirmate. „Transversalitatea“, în același timp, nuanțează conceptele de deconstrucție, diferență și *différance*. Deconstrucția valorizează diferențele încercând să depășească în mod critic atât ierarhii ce țin de o axă simbolică verticală, socială, cât și ierarhii ce aparțin unei simbolistici interpersonale, desfășurată orizontal.

Aceste concepte principale sunt explicitate printr-o multitudine de alte concepte moderne — *intelect, raționalitate* — de tranziție — *criză, paradigmă* — și postmoderne — *holism, eclecticism, proces, textualitate, retorică, ironism, antinarativ, indeterminare, liberalism, comunitarism, pluralism, solidaritate*.

Filosofia comunicării pleacă de la o filosofie a limbajului, după Al. Boboc, ca analiză, deopotrivă limită și deschidere pentru filosofie și general⁹. Autorul trasează și principalele direcții de interes în filosofia limbajului: limba și semnele, prin problematica semioticii, limba și semnificația, prin problematica semanticii, gramatica și teoriile gramaticii, limbajul și acțiunea (*pragmatic turn*), limba și gândirea, limba și cunoașterea, prin raportul limbă-cunoaștere realitate și limbaj și ontologie. Resemnificarea diferenței ontologice este considerată de asemenea importantă de către Al. Boboc: „Prezența acestei modalități a gândirii face ca toate proiectele ontologice și angajamentele ontologice să fie tănuite în Ontologie, așa cum vom vedea, în teoria „ființei ca ființă“ și, particularizat, a „ființei ca fiind“. Regândirea sub specia ontologicului nu vrea să se transforme însă într-un *ontological turn* și de aceea desfășurările ce urmează prezintă filosofia ca filosofie, și în funcționalitatea ei complexă, în raport cu știința și cunoașterea, cu valorile și normele, cu istoria și cultura etc.“¹⁰

În lucrarea *Filosofia comunicării*, I. Pârnu arată că modele teoretice ale comunicării, reprezintă „o critică a rațiunii comunicative“¹¹, și nu o prezentare „pozitivistă“ a teoriilor comunicațio-

⁹ Alexandru Boboc, *Filosofia ca analiza și semnificația unei filosofii a limbajului*, în *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, București, Editura Politică, p. 152-154.

¹⁰ *Ibidem*, p. 153-154.

¹¹ Ilie Pârnu, *Filosofia comunicării*, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy“ — SNSPA, București, 2000, p. 119.

nale. Acesta consideră teoriile comunicării, de la Ferdinand de Saussure și Roman Jakobson la modelul empirico-funcționalist, școala de la Palo Alto, teoria acțiunii comunicative, modelul dialogal și conversațional al comunicării. Filosofia este astfel apreciată sub aspectul dual de „modalitate“ și „critică“ a comunicării. De aceea, definind conceptul de comunicare, Ilie Pârvu citează autori diverși, cum ar fi B. Mieghe, L. Sfez, G. Bateson, J. Habermas ș.a. Demersul său este critic în raport cu perspectiva funcționalistă asupra limbajului — ca fiind lipsită de o necesară (și implicită) dimensiune explicativă. Pârvu subliniază însă importanța deosebită a școlii de la Palo Alto, a cărei teză — „totul este comunicare“ — exprimă ideea recentă după care termenul „comunicare“ definește „relația omului cu lumea“¹². Inspirat de I. Kant, autorul vede filosofia comunicării mai degrabă ca pe o deplasare de la „calea ideilor“ la „calea cuvintelor“. În acest context teoria conversației este analizată pe larg, de la principiul de cooperare și maximele conversației propuse de P. Grice până la modelul epistemologic privind construcția socială a minților oferit de R. Harré.

Modelul dialogal al comunicării este explicat în această accepțiune a filosofiei comunicării ca și la V. Tonoiu, în sensul valorificării unor corelații antropologice bazate pe referiri la lucrările lui Francis Jacques. Modelul antropologic propus de acesta are la bază teoria „dialogului referențial“, relaționând „dimensiunea logică a referinței“ cu „dimensiunea referențială a dialogului“¹³. Comparată cu teoria propusă de R. Jakobson, autorul apreciază că teoria lui Jacques aduce în plus „relația interlocutivă“, definită drept momentul „punerii în comun a sensului și referinței“¹⁴, ceea ce reprezintă după părerea mea și o apropiere de substanța demersului hermeneutic al lui P. Ricoeur.

Trebuie subliniat faptul că în viziunea acestui comentator, însăși *comunicarea este una dintre experiențele fondatoare ale filosofiei*, alături de cunoașterea științifică, sau de experiența lumii trăite, ori de experiența „expunerii“ la opera de artă etc. Autorul precizează și complexitatea structurală și funcțională a limbaju-

¹² *Ibidem*, p. 63.

¹³ *Ibidem*, p. 113.

¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

lui dintr-o perspectivă contemporană — analitică, pragmatică, fenomenologică (D. Davidson, C.S. Pierce, M. Merleau-Ponty).

Ilie Pârvu este interesat, ca și P. Virilio, de lumea limbajului și de cea a imaginii, care reprezintă „lumi posibile“, cea virtuală fiind o „nouă formă a experienței umane“ și o provocare „fascinantă“ adresată filosofiei, căci virtualul este astăzi atât o potențare a realului, cât și o condiție de accesibilitate a acestuia¹⁵.

În timp ce filosofia comunicării se concentrează pe studiul conceptelor importante în acest domeniu, cu deschiderea lor esențială pentru înțelegerea lumii, a societăților contemporane și a perspectivelor de viitor, teoria comunicării se orientează spre propunerea și investigarea unor modele comunicaționale. Teoriile decupează și favorizează o anumită perspectivă dintre multiplele posibilități de abordare filosofică a comunicării. Fiecare model și fiecare perspectivă mai tehnică asupra comunicării își are suportul său filosofic.

Ca exemple, putem considera teoriile comunicaționale propuse de către L. Sfez și J. Fiske. L. Sfez identifică trei teorii (preponderent moderniste) principale în raport cu gestionarea comunicării: teoria acțiunii comunicative a lui J. Habermas, teoria ce pune în relație tehnica și societatea, a lui J. Ellul, și comunicarea ca atracție spre absolut, la P. Legendre. După opinia lui Sfez: „Aici putem rezuma contribuția lui Habermas: comunicarea este în social, în limba care este socială, implicit în prejudecată. Comunicarea nu este mecanică, ci comprehensivă. Ea apare la suprafață, în momentul rupturilor. Lumea vieții este ademenită, «tehnicită» de actori responsabili. Este transformată și colonizată. Dar are încă șansele sale... Cu condiția, bineînțeles, să scape strategiilor liniare ale *succesului* și să se orienteze către *înțelegere*. Căci strategia succesului nu poate asigura transmiterea valorilor¹⁶. J. Ellul este citat deoarece Sfez consideră că studiază mai degrabă sistemul tehnic al comunicării decât comunicarea, observând ca și M. McLuhan faptul că tehnica declanșează comunicări specifice structurii sale, dar și o teologie a tehnicii, alienarea pe care o provoacă împiedicând comunicarea, neutralizând-o, divizând, separând oamenii din ce în ce mai mult. În perspectiva lui Legendre comunicarea pune în comun mai ales

¹⁵ *Ibidem*, p. 196.

¹⁶ L. Sfez, *Comunicarea*, trad. M. Samoilă, Institutul European, 2002, p. 20-21.

normele, în general, sau ceea ce nu trebuie să rămână personal, de aici caracterul eminent public al comunicării.

După Sfez, „ea constă în a folosi legătura politică, determinată de comunitatea în care ne naștem, și aceasta prin intermediul dreptului, care creează diferența și produce alteritatea, permițând identificarea“¹⁷. Din punct de vedere social, pentru Legendre comunicarea este o dogmă și apanajul autorității. Ca la Foucault, vorbăria științivilor doar pretinde să elimine „jocul imaginar al puterii ascunse“. Comunicarea ascunde violența autorității și a manipulării generate de aceasta. „Dar, când miza științistă este criticată și demontată, miza poetică apare“, în același timp Legendre observând că „problemele de comunicare ridică întrebarea drepturilor noastre poetice“¹⁸.

Ca urmare, avem la Sfez trei metafore comunicaționale despre lume, cu rol de model în comunicarea modernă: comunicarea prin reprezentare sau „mașina“, comunicarea prin exprimare sau „organismul“ și comunicarea văzută ca mod de a crea confuzie (între emițător și receptor) sau „Frankenstein“. Toate aceste trei metafore corespund celor trei tipuri de comunicare identificate de către Sfez, dintre care, în opinia mea, prima, comunicarea reprezentativă, ar putea fi încadrată drept tipic modernistă. Cea de a doua, comunicarea expresivă, poate fi cea a articularelor dintre modernism și postmodernism, a metaforelor, a paradigmelor diferenței și a ritualurilor de graniță. Pe de altă parte, cea de a treia, comunicarea „confuză“, preocupată de drepturile poetice ale vorbitorilor și, în același timp, dezinteresată de semnatar în favoarea interpretului (prin acest demers fiind creatoare de confuzie), este de considerat ca fiind postmodernistă.

După Fiske, avem o „școală“ a comunicării văzută ca proces — interesată de acuratețea tehnicistă a receptării mesajelor, de o factură mai degrabă modernistă — și o școală semiotică a comunicării — în care avem o percepție a comunicării văzută ca negociere continuă de semnificații contextuale, de o factură mai degrabă postmodernistă¹⁹. „Perspectiva proces“ dă naștere unor modele cibernetice, mai tehniciste și mai rigide, aplicate comunicării. Perspectiva semiotică valorifică ideile filosofice din

¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

¹⁹ J. Fiske, *Introduction in Communication Studies*, New York, Routledge, 1990.

semiotică, rămânând mai aproape de acest filon filosofic, chiar și în tentativele de modelare a comunicării, ca în modelele-reper propuse de F. de Saussure, L. Hjelmslev, I. Richards și C. Ogden, R. Jakobson, R. Barthes. Această perspectivă semiotică reprezintă o cheie importantă pentru deschiderea interpretărilor, inflexiunilor, conexiunilor și disjuncțiilor dintre modernism și postmodernism în filosofia comunicării.

Orientarea postmodernă accentuează interesul pentru limbă și mai ales pentru jocurile de limbaj, fie pentru regulile jocului, fie pentru spațiul în care are loc acel joc. În acest context apare și interesul pentru investigarea duetului putere-cunoștere, odată cu preocuparea pentru texte și sisteme de putere-cunoștere. Sarcina tradițională a filosofiei (considerată și sarcina potrivită) a fost epistemologică și metafizică, pentru descifrarea naturii empirice sau conceptuale a obiectelor. Astăzi este de interes modul cum oamenii își articulează efectiv experiențele lor cu obiectele empirice sau conceptuale, praxisul comunicațional, de investigat prin intermediul retoricii.

Autoarea acestei lucrări reia de aceea propunerea lui Schrag de a vedea în filosofie și în retorică, în loc de modalități complementare de extragere a informației din realități (lucruri) și de convingere, modalități complementare de interpretare a lucrurilor. Astfel discursul poate fi procesul prin care are loc înțelegerea. „Aceasta ne îngăduie să recunoaștem o hermeneutică a prezenței în cadrul hermeneuticii și retoricii tradiționale și astfel să recunoaștem că praxisul comunicațional înfloreste în spațiul hermeneutic mai degrabă decât într-un edificiu lingvistic constând din presupuneri despre proces, obiect și subiect care sunt evidente în filosofia și retorica tradițională și fac obiectul strategiilor deconstrucive contemporane.”²⁰

Fundamentul acestui demers este heideggerian. Hermeneutica este resituată ontologic, spre deosebire de situarea sa epistemologică anterioară. Interpretarea este structura fundamentală a ființelor umane, sprijinind autenticitatea contextului lor ultim de ființe temporale în devenire.

Postmodernismul poate fi considerat neoretorică. Există asemănări și diferențe în mariajul dintre *filosofie și retorică* așa cum

²⁰ C.O. Schrag, *Transversal Rationality*, în W. Brogan and J. Risser, *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 178.

apare și în operele lui Schrag, Ricoeur și Heidegger. Schrag consideră discursul constitutiv pentru praxisul comunicațional un amalgam de discurs și acțiune. Pentru el limba este mereu actualizată, despre ceva, folosită de cineva pentru altcineva. Ricoeur caracterizează de asemenea discursul ca fiind multifacțat ca o dialectică eveniment-semnificație. Autorul consideră discursul ca fiind atât temporal, cât și actualizat, în timp ce limbajul este virtual, situat în afara timpului, fără destinatar. Heidegger consideră că filosofia și retorica și-ar avea locul într-un spațiu hermeneutic dincolo de epistemologie și tropologie. Schrag îl urmează în acest tip de argumentație, afirmând că există un *moment afirmativ*, un „nou început“, când filosoful și retoricianul se întâlnesc în spațiul hermeneutic pentru derularea unor proiecte comune de deconstrucție.

Tendința actuală este și de a depăși structuralismul, așa cum se poate realiza investigând contribuțiile majore ale unor autori contemporani precum J. Derrida și M. Foucault.

Michael Foucault reprezintă un alt tip de postmodernism, deconspirând o natură surprinzătoare a științei, relevantă în relația sa cu puterea. Astfel, acesta arată că puterea produce știința, dincolo de faptul că o favorizează pentru că îi servește și pentru că o aplică pentru utilitatea ei. Puterea și știința se implică una pe alta în mod direct. Puterea implică supravegherea și o știință specifică, disciplinară, furnizând tehnici de disciplinare și instituții tip pentru a impune și menține „societățile disciplinare“.

El propune o *analiză genealogică* (valorificând ideile lui Nietzsche), care dă seama de diferențele de interes, ireductibile, din care provine fiecare nouă formă de reprezentare a lumii și acordă atenție discontinuităților „umbrite“, care fărâmițează atât istoria, cât și presupusa existență a unei naturi umane, identică sieși în ciuda transformărilor, iluminând peste paradoxal, tocmai spațiul de ordine impus și apărât de putere. „Reproșurile“ adresate postmodernismului trădează poziții moderniste, logocentrice. Astfel, postmodernismul s-ar face vinovat de detronarea rațiunii, desființarea adevărului, dispariția universalității, contestarea realității, imposibilitatea comunicării, denigrarea civilizației²¹.

²¹ Mircea Malița, *Zece mii de culturi, o singură civilizație. Spre geomodernitatea secolului XXI*, prefață de Ricardo Diez-Hochleitner, președintele Clubului de la Roma, București, Nemira, 1998, p. 93.

Postmodernismul în filosofia comunicării este caracterizat în mare parte prin demersul de interpretare a textelor filosofiei clasice, adesea autorii postmoderni abordând o noțiune deconstructivistă despre subiect, considerat acum dincolo de orice categorii fixe sau clasice de reflecție. Dintr-o asemenea perspectivă, de fapt, postmodernismul poate fi considerat filosofie continentală contemporană. În același timp, adeseori apare acordul postmodernilor cu poststructuraliștii ca Roland Barthes sau Michel Foucault, după care nu ar mai exista chiar autorul, în sensul că în cele din urmă cititorii sunt aceia care decid semnificația, pentru ei ultimă, și doar la un anumit moment ultimă a unui text, indiferent de intențiile autorului.

Dintr-o asemenea perspectivă se poate considera că *postmodernismul este un poststructuralism*. Poststructuralismul este înțeles ca un curent filosofic ce nu mai limitează semnificația la denotația rezultată din relația dintre semnificant și semnificat, ci ia în considerare producerea unei constelații de semnificații, niște conotații relative din punct de vedere contextual, cultural și subiectiv. În acest sens, spre exemplu, Lacan și Barthes, Derrida și Foucault, Rorty și Laclau sunt poststructuraliști. În același timp, desfășurat prin abordări parodice, ironice, autoreflexive, postmodernismul este *postfilosofie — poststructuralism, postpozitivism, postepistemism, postfundaționalism — pluralism normativ, postliberalism și postindustrialism*, toate acestea, cu izvoare artistice și pragmatice.

1.2. DIRECȚIILE PRINCIPALE DIN FILOSOFIA COMUNICĂRII: CARACTERISTICI, CONSECINȚE, TENDINȚE

Filosofia poate să aibă mari bătălii interne (idealism-realism etc.), dar acestea sunt bătălii în glumă.

Gilles Deleuze

Direcțiile principale pe care se bazează paradigmele diferenței în filosofia comunicării sunt dialogice. Toate aceste direcții au caracteristici și consecințe specifice, și în același timp generează tendințe ce se înscriu într-un nou curent epistemologic. Mary B. Hesse, pune accentul pe reconstrucția epistemologică și nu pe

deconstrucție, clarificând principiile contemporane ale oricărui demers investigativ, chiar și deconstructiv. În special în delimitarea sa de un deconstructivism feminist, ea remarcă marginala importanță a deconstruirii falocentrismului, care nu este constructivă în sine, sau cu orice preț. Pentru autoare *succesele epistemologice sunt de natură pragmatică* și ca urmare este firească pornirea de la un bagaj mitologic (fie acesta și de natură falocentrică, patriarhală). Noua epistemologie va porni așadar de la niște „clasificări utile din punct de vedere practic ale obiectelor, materialelor și ale proceselor (și nu de la «categorii reale»), precum și de la afirmații relativ specifice și locale ale regularităților proceselor (și nu «legi naturale» universal cuantificabile)”²². Noua epistemologie poate fi considerată un tip de pragmatism, deoarece nu este nici o epurare feministă a științei, nici deconstructivism cu orice preț.

În această cheie pragmatică, interpretez că pentru Mihail Bah-tin (1970, 1981), spre exemplu, chiar a fi înseamnă a comunica, iar sensul însuși ia naștere ca un răspuns la o problemă anume²³. Acest autor se înscrie prin ideile sale printre contemporanii care propun o formă dialogică de cunoaștere, diferită de cea specifică modernității și științelor exacte. În comunicare, odată cu acest gânditor, obiectul cunoașterii este și subiect, este omul, central pentru științele umaniste. Natura cunoașterii cuprinse în științele umaniste este ca urmare dialogică, după Bahtin, mai ales fiindcă nu privează obiectul-subiect al cunoașterii de voce. Cunoașterea este un fenomen amplu de ansamblu, emanat din complexul obiect-subiect de studiu cu voce și existență și investigator cu vocea și existența sa. Ca și în fenomenul artistic, la Bahtin, nu contează doar obiectul fizic al creației artistice, ci deopotrivă autorul și privitorul, destinatar și „cititor” al lucrării artistice. Tot așa și discursul, la acest autor, are o orientare dialogică globală ce nu poate fi redusă la contribuția locutorului (autorului) sau la cea a auditoriului (destinatarului) și nici la contextul în care a apărut.

Avem de-a face la Bahtin cu două momente ale evenimentului dialogic al discursului. Primul este enunțarea, act al locutorului,

²² A. Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Editura Academiei, 2004, p. 144.

²³ M. Bahtin, *Problemele poeziei...*, București, Univers, 1970.

și, al doilea, înțelegerea enunțului, acțiune a receptorului, sau altfel spus a auditoriului (ori, mai tehnic, a audienței). Al doilea moment deja ar conține și elemente ale răspunsului (căci sensul „îl facem“, este un răspuns la cerința de a înțelege ce ni se comunică). Aici se relevă dimensiunea dialogică, în faptul că orice discurs va întâlni cu siguranță discursul altcuiva, fie și prin înțelegerea unui enunț, ceea ce înțeleg este discursul meu de răspuns, este așadar participare dialogică. De aceea, vorbim odată cu Bah-tin despre o comunicare profundă, aprofundată prin conceperea naturii sale dialogice. O părere evocă o alta, orice evocare solicită, determină, o altă evocare, intertextualitate, relațiile însele fiind dialogice.

Perspectiva hermeneutică asupra filosofiei comunicării este dominată de figurile lui Hans-Georg Gadamer și Paul Ricoeur. Gadamer, student al lui Heidegger, este renumit pentru contribuția sa la teoria interpretării și pentru studiul asupra a ceea ce urma să fie cunoscut drept „teoria receptării“ sau *reader response theory*. Potrivit acestei teorii, sensul unui text nu depinde niciodată doar de evenimente ce privesc autorul și publicul său inițial, ci este în mod egal asociat cu situarea istorică a interpretului. *Metafora călăuzitoare a teoriei sale este aceea a fuziunii orizonturilor*. Fuziunea este realizată atunci când autorul situat istoric și interpretul, de asemenea situat istoric, reușesc să participe amândoi la crearea unui sens. Astfel, apare posibilitatea unei reinterpretări și reevaluări permanente, în măsura în care asupra operei respective sunt proiectate diferite sensuri. Această idee reprezintă un pilon fundamental al postmodernismului în filosofia comunicării²⁴.

Gadamer a încercat să dezvolte vederile lui Heidegger privind natura interpretării și a înțelegerii într-o teorie generală despre cum are loc această înțelegere cu referiri la științele umane, este-tică, jurisprudență²⁵. Pe parcursul operei sale Gadamer scoate în evidență semnificația inevitabilelor presupoziii sau prejudecăți, active în miezul oricărui efort de interpretare. Presupoziiile sau prejudecățile nu sunt astfel doar ceva negativ de evitat sau de

²⁴ H.-G. Gadamer, *The Universality of the Hermeneutical Problem*, în *Continental Philosophy*, ed. W. McNeill, K.S. Feldman, Blackwell Publishers Ltd., 1998, p. 186-194.

²⁵ *Ibidem*.

depășit, ci sunt ceva firesc și inerent constitutiv și, în acest sens, ceva pozitiv, făcând atât înțelegerea, cât și comunicarea umană posibile. Mai mult, sarcina interpretului nu este de a găsi o „semnificație adevărată“ sau intenția autorului, ci să clarifice interacțiunea dintre diferitele prejudecăți ce acționează în orice interpretare. Ca urmare, interpretarea, fie ea a textului sau a cuvântului vorbit, desfășoară un fel de dialog, unul în care presuposițiile unuia și cele ale celorlalți devin mai clare într-o măsură mai mare sau mai mică pe măsură ce se continuă comunicarea²⁶.

Paul Ricoeur propune o teorie a „cercului hermeneutic“, cu surse în ideile lui Gabriel Marcel, Husserl, Heidegger și Jaspers²⁷. Autorul susține necesitatea modestiei în căutarea adevărului. Ca și J.-P. Sartre, el consideră că libertatea umană e limitată din punct de vedere uman și istoric. Ricoeur este interesat de modul cum experiențele noastre despre lume sunt mediate de narativ, de simbol și de metaforă, păstrându-și particularitatea de fenomenolog în atenția acordată fenomenelor de dezvoltare a sinelui. Sarcina hermeneuticii este după Ricoeur aceea de mediere și interpretare între diferite interpretări, dintre care nici una n-are un acces exclusiv la adevăr și este centrală în *studiul metaforei, narativului și simbolului în tradiție filosofică*. El arată că atât metafora cât și textul aparțin categoriei de discurs și sunt supuse interpretării. Domeniul aplicării se rezolvă în interacțiunea presupusă de dialog sau conversație. Situația scriere-citit nu este la Ricoeur un caz particular al situației vorbire-ascultare de aceea creează dificultăți de interpretare. Din punct de vedere epistemologic, autorul critică opoziția dintre interpretare și explicație²⁸.

Metafora este după Ricoeur paradigma explicării într-un text (literar). Explicarea metaforei este similară celei a unui text literar. Astfel, se caută indicii în text, ce favorizează unele construcții teoretice deși descurajează altele. Apoi se decide că dintre construcțiile posibile unele sunt mai probabile decât altele. În continuare, cea mai probabilă este aceea care ia în considerare cele mai multe elemente și asigură cea mai bună convergență între aceste elemente (o bună explicație satisface criteriul congruenței

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ P. Ricoeur, „Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics“, *Continental Philosophy*, ed. W. McNeill, K.S. Feldman, Blackwell Publishers Ltd., 1998, p. 194-202.

²⁸ *Ibidem*.

și pe cel al plenitudinii)²⁹. O interpretare este autentică dacă va culmina cu o formă de apropiere, adică face să aparțină cuiva ceva, semnificații ce erau ale altcuiva până atunci.

Cercul hermeneutic este la P. Ricoeur „deplasat“: de la un nivel al subiectivității la un nivel ontologic. Cercul hermeneutic este între felul „meu“ de a ființa — dincolo poate chiar și de conștiința pe care o am despre acest fapt — și modul de a fi descoperit și deschis de către text ca lume a lucrării. În același timp, metafora nu trebuie supralicitată, deoarece în sine aceasta este un text prea scurt ca să desfășoare o asemenea dialectică între dezvoltarea unei lumi și cea a sinelui în fața lumii. Dar interpretarea textului ca întreg e controlată de explicarea metaforei ca fenomen local în text. Metafora „ridică“ limbajul dincolo de sine, așa cum se întâmplă în proiectul de a face acțiunile umane să apară mai bune decât sunt. Metafora este așadar importantă în privința capacității comunicaționale umane de a lăsa lumi noi să ne formeze înțelegerea despre noi înșine³⁰.

Cultura întregă se reorientează dinspre identificarea și cunoașterea adevărului unic, și totodată dinspre reprezentarea și transmiterea fidelă a informației, către o figură eroică a unui filosof, intelectual, individ dialogal, deschis la întrebări și mai puțin dependent de răspunsuri unice și definitive³¹. Domeniul filosofiei comunicării este conturat de preocupările de reflecție și analiză pe marginea aparatului semiotic. Cultura contemporană se reorientează spre semiotic ca o etapă finală a eliminării transcendentului din tabloul explicativ al lumii³².

În asemenea context dialogal, cu interferențe lingvistice și hermeneutice, pe scurt, cele mai importante dintre teoriile filosofiei comunicării aflate la baza acestei lucrări sunt: teoria comunicării la J. Habermas (cu „situația ideală în comunicare“ și reacțiile pragmatiste, postraționaliste la aceasta), teoria antireprezentățională a comunicării la Wittgenstein I și renunțarea la teoria „lim-

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ „Nașterea unui nou aeon spiritual prin trecerea modernismului de la o paradigmă culturală la o paradigmă postmodernistă aduce după sine schimbări radicale în sistemul valorilor și al conceptelor“, după cum surprinde schimbarea Angela Botez, în studiul intitulat chiar „Paradigma postmodernă“.

³² După Adrian-Paul Iliescu, *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

bajului oglindă“ odată cu Wittgenstein II, recuperarea raționalismului la C.O. Schrag, ironismul la R. Rorty, deconstructivismul lui J. Derrida, comunicarea din perspectiva binomului cunoaștere-putere dezvoltat de M. Foucault, renunțarea la metanarațiuni propusă de J.F. Lyotard și „extazul comunicării“ după J. Baudrillard. Aceste teorii vor fi expuse, investigate critic și valorificate pe parcursul lucrării, în complementaritate cu perspectivele deschise asupra filosofiei continentale a comunicării și asupra discursului liberal contemporan în filosofia comunicării și în societatea occidentală.

1.3. „OMUL DIALOGAL“ ȘI SOCIETATEA COMUNICAȚIONALĂ ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

Fiecare dintre noi se găsește în convorbiri și gherilă cu el însuși, grație filosofiei.

Gilles Deleuze

Filosofia contemporană a comunicării este caracterizată și prin mariajul filosofiei cu retorica, de unde și apariția de teorii noi — „retoriciste“ — ale comunicării. Spre exemplu, lucrarea intitulată „Epistemology, Tropology, Hermeneutics and the «Essence of Language»“ („Epistemologie, tropologie, hermeneutică și «esența limbajului»“), semnată Lenore Langsdorf, investighează dihotomia filosofie-retorică, printr-o abia schițată istorie a perspectivelor³³. Încă de la Platon, rolul filosofiei este să smulgă atenția de la multiplele aparențe pentru a captura ideile singulare pe care lucrurile și aparențele le manifestă. Putem spune că atenția acordată aparențelor și relativului în filosofie și cultură avea un alt sens decât în postmodernism, o orientare de îndepărtare de relativ într-o convergență spre universal și general. Aristotel urmează o cale relativ empirică, pornind de la observație pentru a discerne natura oricărui obiect în termeni de „gen“ și „specie“, pentru a putea clasifica obiectele după „cauzele“ lor materiale, eficiente, formale și finale. Langsdorf arată că în pe-

³³ *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, volum editat de Ramsey Eric Ramsey, David James Miller, New York, State University of New York Press, 2003.

rioadă medievală obiectul studiului comunicării a fost Dumnezeu și lucrările lui, apoi zorii modernității au readus interesul pentru analiza obiectelor aflate în așteptarea investigațiilor omului. Empiriștii ca Francis Bacon și Locke s-au preocupat de ceea ce este obiectul pentru sine, raționalismul kantian a urmărit cum trebuie cunoscute obiectele în ceea ce privește formele și categoriile folosite de către orice ființă gânditoare.

Cu atât mai interesantă pentru progresul modernității comunicării a fost critica raționalității, precum și investigarea crizelor raționalității³⁴. Ceea ce este de reținut pentru interesul acestei lucrări este ideea că, odată cu modernitatea, a crescut interesul pentru instrumentele investigației filosofice, asupra metodelor, adică a crescut interesul pentru logică și limbă în general (ca unelte ale investigației filosofice în modernitatea târzie). Ideile cele mai „vizitate” în filosofia comunicării nu mai sunt despre universalitatea indiscutabilă a informației sau a mesajului bine transmis și bineînțeles, ci pun în discuție tocmai această universalitate, într-o direcție de îndepărtare de generalitate, deschizând drumul spre surprinderea *multiplelor perspective* asupra adevărului, spre multitudinea interpretărilor posibile pentru (un) adevăr și spre pluralismul valorilor³⁵.

„Eroul” este chemat la o ordine a modestiei, prin ironie, autoironie, parodie. „Comunicatorul” este adesea o „ironistă”, o „Donna Quijote” care pune acum în discuție valorile, adevărurile, perspectivele asupra vieții cotidiene și asupra cunoașterii, este o versiune de intelectual modest, ironic și autoironic, în special în ra-

³⁴ Johann Georg Hamann îl descria pe omul rațional ca pe un adormit care sforăie și merge în somn, până când un cuvânt autoritar îl trezește, când îi scria lui Lindner în 1759, iar în scrisoarea către Christian Jacob Kraus din 1784 vorbea despre „datorii divin de frumoase” împlinite pe neobservate, în întineric, de către „imaturii” ce vor să își fie propriii ghizi. În critica pe care o aduce purismului rațiunii el consideră că *sensibilitatea și înțelegerea* sunt două curente ale cunoașterii umane ce izvorăsc dintr-o rădăcină comună...

³⁵ În acord cu refuzul caracteristic pentru contemporaneitate al metanarațiunilor identificat de către Lyotard, A. Cornea arată, cu accente critice față de relativismul contemporan marcat în postmodernism: „Ideea (...) este că o respingere eficace a sofisticii contemporane (sau postmoderne) nu se mai poate susține pe o *credință* (fie ea în Dumnezeu, Om, Rațiune, Istorie etc.). Ea trebuie să renunțe la această *primă opțiune* în favoarea unei *doaua opțiuni*, firește, mai slabă, mai modestă, mai stabilă și mai generală, ce se descoperă, printre altele, în *încredere*. Căci, dacă credințele — ca prime opțiuni — ne separă și ne opun, încrederea — ca opțiune secundă — ne alătură, ne apropie, chiar fără știința noastră, făcându-ne să regăsim, fie doar și în practicile noastre, o umanitate comună”. A. Cornea, *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*, București, Editura Polirom, 2003, p. 10.

portarea sa, spre exemplu, la cultura occidentală sau la termeni care călăuzeau prin unicitatea lor cunoașterea odinioară, cum ar fi „adevăr“, „raționalitate“ sau „metodă“, sau în raportarea la problematica progresului cultural ori științific³⁶. La R. Rorty apare „ironista“, o propunere feministă de intelectual tolerant prin cunoaștere diversă, prin „expunere la diferite vocabulare“, prin experimentarea universal umană a suferinței și a pericolului de a fi umilit.

Constantin Noica pornește de la valorificarea constelației semantice a verbului latin *communico*. Acest verb însemna în limba latină mai mult decât a realiza un contact sau a transmite ceva, ci și a face comun dând sau luând, a împărți sau a-și asocia, a (se) împărtăși³⁷. Noica sublinia că în toate limbile romanice se păstrează sensul latent de *cumînecare*, de „a se împărtăși cu“ și „a se împărtăși de la“, al comunicării. Comunicarea trebuie așadar înțeleasă ca devenire întru unificare și împărtășire. În consecință orice comunicare ascunde o dinamică a dăruirii și împlinirii. Prin comunicare (ne) dăruim și (ne) împlinim. Filosoful consideră că se petrece comunicare între oameni numai dacă există un *rest* „și cu atât mai bine cu cât zona de rest este mai mare“³⁸. Perspectiva deschisă de către Noica are puternice accente moderniste dacă interpretăm ideea sa în sensul că se poate întâmpla și să nu aibă loc comunicarea între oameni. Dar la Noica ființa umană devine întru temei. În acest sens, perspectiva deschisă de către Noica este holistă și integraționistă — postmodernă — iar „restul“ comunicării este un „ce“ inerent acestei deveniri. Filosofia sa este o ilustrare a împlinirii prin împărtășire, iar acest concept poate fi considerat din punct de vedere filosofic un fruct al categoriei filosofice reprezentate de „rest“. După cum arăta Alexandru Surdu, Noica, situându-se „între adevăr și frumos“, și-a prilejuit „o adevărată risipă din tezaurul celor mai alese expresii stilistice care au fost utilizate vreodată într-un context filosofic“³⁹. Din această

³⁶ Vezi și interpretările cele mai cunoscute, semnate de către Lyotard și Rorty.

³⁷ Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, București, Editura Științifică, 1970, p. 268.

³⁸ *Ibidem*, p. 267.

³⁹ Alexandru Surdu, *Constantin Noica — Filosofia limbajului natural*, în „Revista de filosofie“, nr. 5-6/1999, apud Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, Ed. Academiei Române, București, 2005, p. 256.

perspectivă este de apreciat și relația pe care Constantin Noica o susține între *comunicare* și *comunitate*, prin *cuminecare*. Cuminecare are un rol central în devenirea și deci în împlinirea omului-care-comunică.

La V. Tonoiu, este descris *omul dialogal*, ca un reper și un orizont (mai degrabă ideale) de cumul investigativ, pentru timpurile contemporane, timpuri dialogale, active și cooperante, situate la antipod față de izolare sau indiferență⁴⁰. Vasile Tonoiu, prin „omul dialogal“, abordează o problematică antropologică dublă prin implicațiile sale actuale deopotrivă sociale și epistemologice. Nu numai cultura este de reinvestigat din perspectiva dialogică, valorizând totodată și valențele etice ale unei astfel de perspective. Și demersul științific este resemnificat. Autorul propune o întâietate, pentru ceea ce se află dincolo de paradigmele conceptuale și de matricile disciplinare în care se desfășoară silențios travaliul științific cotidian, unor inițiative singulare de străpungere a canoanelor impuse de autorități științifice (cândva productive, spune autorul, respectate aproape religios de epigonii lor), iar discursurile științifice vor fi resemnificate printr-o strategie retorică supusă obiectului. Ca urmare, sensurile guvernate de constrângerile gramaticii de origine a acestor discursuri se vor deconstrui și remodela metaforic, de o manieră relativ spontană, arată Tonoiu. În consecință, acestea vor induce oblic semnificații holografice chemate să organizeze o experiență epistemologică deschizătoare de drumuri.

V. Macoviciuc pornește de la lucrarea *Omul dialogal* semnată de V. Tonoiu pentru a arăta că „deprinderea de a discuta problema comunicării în termenii modelului elaborat de inginerii de comunicații a devenit o barieră epistemologică“⁴¹. Macoviciuc apreciază, în lucrare tocmai proiectul de conceptualizare filosofică — în spiritul unei *ontologii a omului* se evită a se discuta forțând domeniul vag și interdisciplinar al comunicării într-o categorie logică rigidă. „Ideatiile îngust specializate sunt convertite într-o experiență global-semnificantă și semnificativă aptă să corijeze excesele autovalorizatorii, pasiunile antieretice și să facă

⁴⁰ Vasile Tonoiu, *Omul dialogal. Un concept de răspântie*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995.

⁴¹ Vasile Macoviciuc, *Un proiect de conceptualizare filosofică, recenzie la Omul dialogal. Un concept răspântie*, în „Revista de filosofie“, XLIX, nr. 3-4, București, 2002, p. 419.

posibil dialogul perspectivelor (care investighează dialogul) într-un laborator al complementarității posibile. Printr-un soi de implicare-dezimplicare, asumare-distanțare, internalizare-exterioritate simulată față de specializările științifice amintite, de fapt, Vasile Tonoiu respinge *închiderea metodologică*, dar mai ales refuză și deconspiră ideologiile tacite/latente/disimulate care formează/informează/deformează practicile științifice, distorsionându-le valoarea.⁴² Surprinzând acest aspect, Macoviciuc pregătește terenul investigației critice pentru a sublinia caracteristica epistemologiei noi, singura la care poate adera omul dialogal. „Introducerea în ecuația cercetării a experienței trăite, a orizonturilor de așteptări, eșecuri și proiecții modulate în dialogul fapt-de-viață este o condiție necesară — dar, desigur, aceasta nu poate fi și o condiție suficientă — pentru înlăturarea/subminarea/transgresarea blocajelor epistemologice provenite din presupuzițiile care, inițial, fac posibile decupajele specializate.”⁴³

Angela Botez, valorificând lucrarea *Omul dialogal* și totodată conceptul, evidențiază prezența lui M. Bahtin, „profet” al post-modernității, arătând și importanța conceptelor cheie ale lucrărilor acestuia — dialogicul, polifonia, heteroglossia și carnavalescul în înțelegerea tendințelor actuale postmoderne din comunicare. Considerat continuator al liniei principale de filosofi contemporani — C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, L. Blaga, C. Noica, E. Cioran, M. Eliade — din zona schimbărilor de paradigme ce pun sub semnul întrebării modernitatea (prin universalismul și reprezentationalismul ei), Vasile Tonoiu „face evident parte din familia gânditorilor contemporani de felul lui Gadamer, care a creat o hermeneutică și vorbește despre dialogul emancipator, a lui Habermas, care crede că orice conversație are un *telos* și implică înțelegerea și comunicarea, a lui Anthony Giddens, care a fundamentat «democrația dialogică», a lui James Clifford, care face din dialog o bază pentru desființarea imperialismului, europocentrismului și a autorității etnografice unice”⁴⁴.

⁴² *Ibidem*, p. 420.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ Angela Botez, *Scrierea filosofică — o întreprindere esențial comunicativă*, recenzie la lucrarea *Omul dialogal*, de Vasile Tonoiu. „Revista de filosofie”, XLIX, 3-4, București, 2002, p. 413-418.

Fred Casmir⁴⁵ insistă asupra importanței competențelor comunicaționale ale individului (citând „comunicatorul universal“, de la Gardner (1962), și amintind de poziția lui J. Habermas (1983, 2000) și de cea a lui N. Chomsky (1957), dar fără un accent deosebit pus pe raționalitate și raționalism și fără un demers argumentativ de tip iluminist), precum și asupra comunicării organizaționale, ca amendamente la comunicarea prin mass-media. Cu astfel de amendamente, autorul consideră că sunt șanse pentru o cultură mai deschisă, expansivă, responsabilă la noi solicitări și orientată spre viitor („a treia cultură“). Într-o abordare universalistă, autorul consideră cu optimism că experiențele comune ale părților implicate în comunicare pot fi valorificate pentru îndeplinirea unor scopuri comune.

Amintind pe undeva și de „ironista“ lui Rorty⁴⁶, „comunicatorul universal“ are abilitatea de a-și suspenda identitatea culturală, astfel încât să creeze noi „realități“ — în termeni wittgensteinieni, noi „forme de viață“ — bazate pe diversitatea umană și pe natura imprezvizibilă a condiției umane. Acest nou personaj se bucură de o nouă atitudine discursivă prin flexibilitatea sa cognitivă, sensibilitatea sa culturală, și prin relativismul manifestat în raport cu valorile și atitudinile culturale, susținut de înțelegerea empatică și de inovativitate.

M. McLuhan⁴⁷ dezvoltă conceptul de „sat universal“. Speranța că mass-media și tehnologia vor realiza o singură lume nu se susține însă pe deplin. Acestea, pe de o parte, subminează interacția și participarea, tinzând spre privatizare sau spre răsturnări culturale majore, în detrimentul interacției, pe de altă parte, acestea erodează permanent spațiul culiselor în beneficiul spațiului public. Dar oare un spațiu public al spectatorilor mai are aceeași semnificație cu aceea dată de filosofia politică modernă? Cât de importanți sunt pentru democrație spectatorii activi, presupunând că sunt activi (în sensul „citoritorilor“ activi de la J. Fiske (1990) și M. Edelman, 1974)? Indivizii semnificativi din

⁴⁵ Vezi Fred L. Casmir (ed.), *Building Communication Theories*, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1994.

⁴⁶ Vezi R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope“, traducerea autoarei, în Walter Brogan, James Risser (ed.), *American Continental Philosophy*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 48 *sqq.*

⁴⁷ M. McLuhan, *op. cit.*, 1962, 1964, 1967, 1970 și D. F. Theall, *op. cit.*, 1971.

punct de vedere cultural rămân „ascunși“ atunci când este utilizată mass-media, fie din motive personale, fie protejați, în calitate de surse pentru jurnaliști, fie datorită rigidității structurilor organizaționale din care fac parte. Mass-media folosește modele de confruntare și înlocuire, de distrugere a vechilor culturi de dragul „mai binelui“, care e stabilit întotdeauna de către cei puternici. Se propagă idei ca: tehnologia va rezolva problemele umanității, noile tehnologii sunt pe cale de a emerge, gata să rezolve problemele încă nerezolvate, iar aceste noi tehnologii și informația pe care o aduc cu ele sunt neutre din punct de vedere ideologic și nu reprezintă o amenințare la adresa valorilor culturale naționale sau general umane.

La M. McLuhan, mass-media sunt prelungiri electronice ale simțurilor. Mass-media sunt clasificate în „calde“ (radioul) și „rece“ (ziarul, televiziunea). Prin funcționarea lor, acestea aduc după ele, în mod inevitabil, „satul global“ — adică oralitate, simultaneitate, revenire la tribalitate, emoții, divergențe bogate, nemediate de cultura scrisă. Simțul vizual devine mai important decât toate celelalte, singurul care ne permite să ne detașăm, într-o cultură video. Apare un nou tip de lider politic, dar și un tip de guvernare cu apetențe ciber-electronice. Computerul este o permanență în viața celor mai mulți, conducând în timp la formarea a ceva cu totul nou (vom depăși chiar și problemele ridicate de traducerea limbilor), ceva cam ca și inconștientul colectiv al lui Bergson.

McLuhan este celebru prin „*Mass-media este mesajul*“ — ceea ce înseamnă, pe scurt, că natura mediului de comunicare afectează modul de receptare. Dar, în același timp, societățile contemporane sunt mai mult influențate de efectele mass-media decât de conținutul mesajelor schimbate prin aceste mass-media. De aici și jucăușul joc de cuvinte „*Mass-media este masajul*“ — cu sensul de imersiune în bazinul informațional aflat în continuă mișcare, ca imersiune în întregul umanității, descentralizare, amenințarea potențială a marginalizării, și nu neapărat largirea inclusivă a familiei umane. În consecință, satul global favorizează criza identității, și, în plus, violența ca o căutare a identității, cu atât mai mult cu cât sistemul educațional de astăzi este din păcate orientat spre valori și tehnologii vechi.

După McLuhan, lumea este *a happening*, un eveniment de televizat. Noua societate va fi, în consecință, una de integrare mi-

tică. Misticismul este doar știința de mâine, visată astăzi. Pe de altă parte, lumea este de conceput prin similitudini cibernetice. Spre exemplu, la acest autor, orașele sunt extensii corporatiste ale organelor noastre fizice. O a treia caracteristică a lumii contemporane este redată prin sintagma „*Mass-media este oglinda retrovizoare*“. Altfel spus, mediul se schimbă datorită inovațiilor ce nu devin vizibile decât după ce au avut loc niște efecte și după ce acestea încep să aibă efectele lor. (Putem spune: „Suntem mereu în urmă cu un pas în viziunea noastră despre lume“). În mijlocul unei ere electronice de software credem încă în mediul nostru mecanic de hardware. Oricând mass-media ne extinde în mod drastic simțurile, apare un mecanism de paralizare care ne face să mergem de la nefamiliar la familiar (sentimentul unei pierderi de identitate, ce poate fi ameliorat prin creșterea conștiinței faptului că există o dinamică a schimbării). Rămânând în „trăsă“ am putea rămâne ca niște sclavi pentru noile mass-media.

Putem vorbi despre o tradiție în filosofia italiană contemporană de a valorifica deschiderile filosofice și antropologice ale imaginii. În lucrarea *Ingineria constituțională comparată*, G. Sartori argumentează posibilitățile de manipulare politică a individului. În acest context eroul său negativ este *homo videns*, ca uzurpator, sau înlocuitor de proastă calitate pentru *homo sapiens*. „*Homo sapiens* este — a devenit — un animal care citește, capabil de abstracție, a cărui înțelegere (inteligenta, *intelligere*) trece dincolo de ceea ce vede și care este chiar detașat de ceea ce vede. Dar *homo sapiens* este pe cale de a fi detronat și înlocuit de *homo videns*, un animal construit de televiziune, a cărui minte nu mai este formată din concepte, din construcții mentale abstracte, ci din imagini. *Homo videns* — o spune și cuvântul — doar «vede», iar orizontul său este limitat la imaginile care-i sunt oferite spre vizionare. Astfel, în timp ce lui *homo sapiens îi este permis să spună vād pentru a însemna «înțeleg»*, *homo videns* vede fără a fi asistat de înțelegere. Și acest lucru se întâmplă fie pentru că mult din ceea ce i se arată are o semnificație restrânsă, fie pentru că ceea ce este semnificativ este în cel mai bun caz rău explicat.“⁴⁸

⁴⁸ G. Sartori, *Ingineria constituțională comparată*, cuvânt înainte de Gh. L. Stoica, ediție îngrijită de Gh. L. Stoica și G. Tănăsescu, București, Editura Mediterana 2000, 2002, p. 162.

Dar această ierarhizare nu trebuie absolutizată. O poziție critică față de acest tip de discurs poate fi construită din perspectivele deschise de J. Huizinga⁴⁹ și G. Durand⁵⁰. Uneori *homo videns* este chiar urmaș demn, moștenitor de drept al lui *homo sapiens*. În această perspectivă, *homo sapiens* poate să își apere, să își păstreze și dezvolte valențele *sapiens* tocmai prin intermediul unor valențe — să le numim așa aici, pentru o argumentare mai plastică — *videns* și *ludens*. Vizualizările diverse, imaginile care fac cât o mie de cuvinte, creativitatea și diversificarea concepțiilor și a argumentelor susținute de „umanul jucăuș“, de spiritul *ludens*, sunt în spiritul noii epistemologii aparținând lumii și culturii contemporane postmoderne. Prin joc și modelări plastice se poate ajunge la o cunoaștere cu valoare pragmatică sporită și cu șanse egale de validare ca și o cunoaștere care emerge dintr-o cultură modernă, circumscrisă tipăriturilor. Cultura contemporană aparține vizualului în mișcare, favorizând crearea unei cunoașteri care valorizează metafora și emoțiile. Dar, înainte de a deplânge relativizarea cunoașterii ca pe o bagatelizare a cunoașterii în contemporaneitate, trebuie să revenim la lucrarea lui G. Durand care argumentează faptul că omul poate beneficia de, și în primul rând crea o gândire de milioane, pornind de la nimic altceva decât niște „imagini de trei parale“. Argumente pot fi aduse și din perspectiva lui Paul Virilio, așa cum este aceasta valorificată și la I. Pârvu. Ca și P. Virilio, Ilie Pârvu este interesat de interconexiunile care apar între lumea limbajului și cea a imaginii. Din perspectiva acestor conexiuni, a subordona lumea imaginii în raport cu lumea limbajului nu se susține deoarece ambele reprezintă „lumi posibile“, într-un raport de complementaritate, cea virtuală fiind o „nouă formă a experienței umane“ și o provocare „fascinată“ adresată filosofiei. Virtualul nu mai este astăzi considerat o sărăcire a realului sau un refuz al lumii reale, ci este atât o potențare a realului, cât și o condiție de accesibilitate a acestuia⁵¹.

Homo videns nu este un semnal al sfârșitului filosofiei, democrației, al culturii și al lumii. Sau, după cum argumenta o poziție

⁴⁹ V. J. Huizinga, *op. cit.*

⁵⁰ V. G. Durand, *op. cit.*

⁵¹ I. Pârvu, *op. cit.*, p. 196.

similară de respect pentru realizările culturii contemporane (și postmoderne) P. Bruckner, în lucrarea sa *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, printr-un potop de întrebări retorice: „Nu este ciudat că se vorbește despre moartea culturii într-un moment în care ea este venerată de la cele mai înalte cercuri ale puterii până la cele mai neînsemnate cătune ale Franței și Europei? Când difuziunea cercetării este asigurată mai mult ca niciodată, când, datorită compact discului, milioane de oameni se inițiază în marea muzică, iar muzeele și bibliotecile sunt luate cu asalt, când conservatoarele și școlile de arte frumoase sunt arhipline, când numărul lectorilor a crescut considerabil în raport cu cel de acum cincizeci sau o sută de ani? Pentru a enunța altceva decât niște clișee, n-ar trebui să comparăm cultura de masă de astăzi cu cea⁵² cultură populară de ieri și să vedem dacă există o diferență fundamentală între almanahurile secolului al XIX-lea și «digests»-urile actuale?”⁵³ Aceste aspecte ar fi așadar acelea care constituie totodată fundamentul de valorizare duală, atât a culturii contemporane, cât și a postmodernismului.

1.4. CONTESTAREA POSTMODERNISMULUI. COMUNICAREA CA ARTICULARE ÎNTRE POSTMODERNISM ȘI MODERNISM

Filosofia nu este o Putere. Religiiile, statele, capitalismul, știința, dreptul, opinia, televiziunea sunt puteri, dar nu și filosofia.

Gilles Deleuze

În complexitatea deconcertantă a postmodernismului⁵⁴, aceasta influențând în sensul creșterii ambiguității filosofiei contempo-

⁵² Intervenția mea, pentru a evita cacofonia.

⁵³ Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, traducere de Maria Ivănescu, București, Editura Antet, 1996, p. 98.

⁵⁴ Irina Stănciugelu, încercând să pună o ordine în avatarurile termenului „modern”, cu sufixele și prefixele sale prolifiche, remarcă: „Rezultatul a fost că este recomandabil, cel puțin din rațiuni de claritate, să desemnăm prin *postmodern* o atitudine intelectuală în care autoreflexivitatea și ironia lucidă să fie deplin asumate; prin *postmodernitate* — o epocă de transformări socio-economice, în care accentul nu cade pe un anumit tip de organizare socio-economică (societate postindustrială, sau capitalism târziu), ci pe o sincronizare la nivel de val generațional a tehnicilor operaționale dezvoltate de tehnologia modernă sub semnul universalizării comunicării; prin *postmodernism* — un curent cultural definit prin dubla sa raportare (moștenitor și contestatar) la modernism”. Irina Stănciugelu, *Prefixul post- al modernității noastre. Studii de filozofia culturii*, București, Editura Trei, 2002, p. 83.

rane a comunicării, sensurile însele nu depind atât de semnele și de lucrurile (fenomenele, persoanele etc.) la care fac referire, cât de relația dintre acestea și interpretul lor, totodată de contextul lor și de relația interpretului cu contextul lor, precum și de implicarea interpretului, vorbitorului, adică a celui care dă aceste înțelesuri semnelor, lucrurilor etc., dar și contextelor. Din această perspectivă se pot identifica straturi succesive de sensuri construite în constelația de sensuri a fiecărui text.

După o altă dimensiune caracteristică, postmodernismul refuză și adevărurile de dincolo de puterea de înțelegere din lumea fizică, refuzând în același timp și posibilitatea atingerii vreunui adevăr unic și definitiv, fie prin metode empirice, fie raționaliste, idealiste sau teologice. Realitățile sunt multiple și se întrepătrund cu ficțiunea⁵⁵, dar totodată misterele sunt „atacate“, investigate printr-o diversitate de mijloace, holiste, interdisciplinare, de la abordări de tipul New Age la tentative de conferire a unei contextualizări și abordări mai „științifice“, circumscriindu-le domeniului paranormal.

Așadar, pe scurt, logocentrismul este cu deosebire marginalizat în filosofia contemporană, postmodernistă. Nu se mai poate susține cu ușurință și în niciun caz nu se mai impune „de la sine „poziția privilegiată a logicii, a rațiunii, a cuvântului sau a lui Dumnezeu în gândire, în cunoaștere ori în viață. Filosofia și cunoașterea se apropie și se interesează de viața cotidiană din ce în ce mai mult, fără a mai încerca să traseze direcții pentru ceea ce ar trebui cotidianul să fie. În acest sens, postmodernismul filosofiei comunicării este un tip de pragmatism.

După G. Vattimo, societatea în care trăim este o *societate a comunicării generalizate*⁵⁶. În nașterea unei societăți postmoderne, care se petrece chiar sub ochii noștri, un rol esențial îl au mass-media. Acestea, fac ca societatea contemporană să fie nu transparentă sau iluminată, ci mai complexă, mai haotică, tocmai în acest haos stând speranțele noastre de emancipare. Ca efecte secundare ale postmodernismului societății transparente, autorul identifică oscilarea, pluralitatea și erodarea principiului de reali-

⁵⁵ Vezi și A. Botez, *The Postmodern Paradigm*, „Revue Roumaine de Philosophie“, 44, București, 2000, p. 425-434.

⁵⁶ Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1995.

tate. Libertatea nu mai este concepută într-un mod tradițional, ca la Spinoza — nu constă în cunoașterea structurii realului și adevărarea la aceasta. Pluralitatea de idei oportunități și voci din haosul transparenței conduce la pierderea sensului umanității (cam ca la Nietzsche și Heidegger). După Vattimo, aceste aspecte sunt datorate imaginii moderne a unei realități ordonate rațional pe baza unui temei unic, mito-generator (sau a unui mit securizant). Pierderea simțului realității eliberează diferențele, iar *comunicarea generalizată explodează într-o multiplicitate de raționalități locale*. Dar, atenționează cu moderație Vattimo, eliberarea diferențelor nu este și o abolire a regulilor.

Postmodernismul este marginalizat în filosofia contemporană, în general, și în cea a comunicării, fie prin exagerare, fie prin minimalizarea sau bagatelizarea importanței sale. Într-o versiune mai radicală, postmodernismul lui J. Baudrillard este deconectarea extremă de modernism. Postmodernismul este după acest autor stadiul de epuizare a procesului reprezentational imagine-semn, urmând după stadiul de reflectare a unei realități de bază, (după cel manifestat prin mascarea sau prin pervertirea acestei realități fundamentale prin reprezentare) și după confruntarea cu absența unei asemenea realități, ajungem la postmodernismul din interpretările lui Baudrillard, la *postmodernism ca hiperrealitate*, ca lume a simulacrelor alienante.

Există diferențe și asemănări, sau după o sintagmă celebră, diferențe și repetiții în investigarea raportului dintre modernism și postmodernism, toate acestea repercutându-se și asupra comunicării contemporane. Diferențele sunt punctate de criza raționalității, a reprezentării, așadar și a reproducerii, precum și a legitimității. Diferențele dintre modernism și postmodernism se află în concepte cheie cum ar „pluralitatea“, „schimbarea“, „diferența“ și „discursul incomensurabil“ care ar forma, după sintagma lui C.O. Schrag, o exemplificare a „postmodernismului lui Rorty“⁵⁷.

Rorty propune „o ruptură cu discursul modernității“⁵⁸, pe care i-o datorăm lui Kant, care a produs crizele discursului modernității atunci când a separat știința, moralitatea și arta. De aseme-

⁵⁷ C.O. Schrag, *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere de Angela Botez și Argentina Firuță, cuvânt înainte și îngrijirea ediției Angela Botez, București, Editura Științifică, 1999, p. 34.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 35.

nea, Schrag observă că, în mod caracteristic pentru postmodernism, marii postmoderni (la el, mai ales Rorty și Habermas) insistă în dialogul cu marii moderni, mai ales Kant și Hegel, dialog care a deschis calea unui *postmodernism habermasian*, de transformare a filosofiei, prin critica lui Hegel, care ar fi produs o inflație în filosofia subiectivității unificând sferile culturii (știința, moralitatea și arta). Alături de Rorty sunt poziționați adesea, și de către Schrag, Lyotard, Derrida.

J.-F. Lyotard vorbește despre un *postmodernism real* caracterizat prin hiperrealitate și deci și pe reproductibilitate, pe absența regulilor și pe criza legitimității unor foruri evaluatoare (mai ales estetice, etice sau politice). Autorul pare să se raporteze critic la un „fals postmodernism“ reprezentat fie printr-un conservatism antimodernist, fie printr-un cult al capitalismului de piață liberă, un postmodernism în care singura unitate de măsură este banul.

Mulți autori s-au axat pe o critică extremă a postmodernismului. Acesta a fost adesea expedit ca modă, obositoare prin persistența ei. Dar exemplul cel mai virulent de critică a postmodernismului de pe poziții analitice și științifice rigide (voite riguroase) sunt fizicienii Alan Sokal și Jean Bricmont, care consideră postmodernismul o dovadă de aroganță a gândirii defectuoase, eronate, lipsite de onestitate⁵⁹. Aroganța principală a postmodernismului este de a explica în termeni sociologici conținutul teoriilor științifice. Avem, de fapt, o pleiadă de scăpări din vedere ale tipului de demers interpretativ și ale scopului aceluși demers. Un demers filosofic cu deschideri interdisciplinare poate desigur părea lipsit de relevanță sau chiar aberant dacă este reintegrat în contextul închis al uneia dintre disciplinele spre care manifestă deschiderea interdisciplinară, spre exemplu, dacă este reintegrat în matematică. Cei doi fizicieni procedând astfel, desigur că postmoderniștii sunt acuzați că, adesea, fie înțeleg greșit conținutul științific, fie îl deformează pentru a-și susține punctul de vedere.

Într-un astfel de context epistemologic este, spre exemplu, citat Baudrillard, care a susținut la un moment dat că „spațiul războiului a devenit în mod definitiv noneuclidian“. Cei doi fizicieni iau această afirmație în termenii cei mai proprii cu putință și

⁵⁹ Alan Sokal, Jean Bricmont, *Impostures Intellectuelles*, Odile Jacob, Paris, 1997.

se luptă să sublinieze absurditatea acestei afirmații din perspectivă strict geometrică, pierzând total din vedere posibilitatea unei perspective metaforice asupra războiului contemporan, care este dus astăzi pe tărâm mediatic și virtual (în spațiile Internetului etc.), cel puțin în egală măsură ca pe tărâmurile fizice concrete și euclidiene, dacă nu cumva într-o măsură mai mare. Lacan este condamnat de către acești autori pentru preluarea de noțiuni din matematică fără a le demonstra posibilitatea de aplicare și fără a le folosi în continuare în maniera demonstrațiilor matematice, ceea ce îi aduce suspiciunea de a nu fi înțeles el însuși noțiunile matematice folosite. Lacan recuperează conceptul de spațiu pentru, dacă vrem, o filosofie a psihanalizei. Cu mijloacele filosofului, pentru a da greutate noțiunii sale de „absență“, pentru explicarea mecanismelor psihologice cu reverberații filosofice și politice ale dorinței, pentru explicarea lui „petit objet a“ și a lui „a“ autorul (Lacan) face apel la noțiunea de topologie, pentru descrierea unui spațiu al lui *jouissance*, loc definit de urmărit și descris avatarurile dorinței. Din nou, interesul autorului nu este matematizant, ci mai degrabă „filosofant“, fiind o abordare interdisciplinară, cu deschideri interdisciplinare asupra psihicului uman și psihologiei, cu rezultate așteptate în acest domeniu filosofico-psihologic și nu matematic.

În aceeași perspectivă a unei vechi epistemologii (să zicem, analitică timpurie), G. Deleuze și F. Guattari sunt criticați pentru confuzii între ecuațiile liniare și cele neliniare, pierzându-se din nou din vedere faptul că subiectul nu este matematic și nici rezultatele așteptate nu vor îmbogăți disciplina matematică, ci au un rol ilustrativ metaforic neriguros, preliminar pentru descrierea structurilor ramificate „rizomului“ (noțiune împrumutată până la urmă, din nou, sub licență metaforică, din biologie) cu scopul filosofico-politic de a transcende perspectivele exclusivist orizontale sau verticale din analizele social-politice, cu relevanță în acest domeniu lărgit de „destinație“, al filosofiei social-politice⁶⁰. Paul Virilio este în aceeași manieră ridiculizat pentru folosirea termenilor viteză și accelerație ca și cum ar fi sinonimi, pierzându-se din vedere contextualizarea, faptul că acest autor vorbește despre societatea contemporană ca societate a vitezei,

Richard Dawkins, „Postmodernism Disrobed“, *Nature*, July 1998, vol. 394, p. 141-143.

care omite și distorsionează totul de la detalii la valori și procese, context în care propune și termenul său de „domocrație“ în loc de „democrație“, de la grecescul *domos*, pe care se pare că îl confundă cu *tachos*, cuvântul grecesc însemnând de fapt „viteză“. Dar în acest context relevanța inexactității este minoră, cu atât mai mult cu cât textele sale nu sunt de cultură generală, ci se adresează unui public specializat, interesat de filosofie contemporană social-politică, care ar trebui să știe deja diferența strict fizică dintre viteză și accelerație și să posede în consecință deja suficient discernământ pentru a nu fi în pericol să fie derutat sau dezinformat prin această inexactitate. Este evident că este vorba de o licență stilistică pentru a nu strica sugestia jocului de cuvinte democrație-domocrație.

Exemplele continuă, la același nivel, aș spune, superficial, ajungându-se și la acuza generată de relativismul postmodernismului, și anume la faptul că dacă se pierde diferența dintre demonstrabil și nedemonstrabil, dacă nu mai există decât opinii și nici un adevăr, atunci toate comportamentele, ideile și concepțiile devin legitime, inclusiv cele rasiste și naziste. Neînțelegerea este flagrantă, postmodernismul neacționând în direcția nivelării opiniilor înspre absența oricărui adevăr, ci în direcția deschiderii unor conversații interdisciplinare asupra contextelor și a tuturor factorilor diverși care susțin și fac să se susțină la un moment dat un adevăr în defavoarea altuia.

Această poziție intelectuală este de fapt generată de șocul îndepărtării de iluminism și de tot ceea ce reprezintă acesta în termeni epistemologici și de investigație științifică. Autorii fac de altfel un elogiu explicit timpurilor iluministe, timpuri de gândire clară și de răspândire a cunoașterii tuturor cetățenilor, timpuri de punere în discuție a injustițiilor sociale, care făceau onoare Franței și luminilor⁶¹. Din perspectivă filosofică, se observă ușor că ceea ce îi este reproșat de către autori postmodernismului sunt manifestările sale de fie de independență, fie de indiferență, fie de *emancipare metaforică* față de *logos* și tirania sa. Cu o înțelegere superioară a ceea ce este de criticat la abordarea poststructuralistă și postmodernistă, Toma Pavel argumentează pe de o parte inadecvarea lingvisticii la sarcina de a reforma filosofia

⁶¹ V. și J.-Fr. Revel, „Les faux prophètes“, *Le Point*, 11 octombrie 1997, p. 120-121.

(deoarece doar filosofia poate influența și reforma științele), iar pe de altă parte o îndepărtare de umanism pe care o consideră inclusă în demersul de reformare a structuralismului (echivalat la acest autor cu un „umanism sincretic“). Astfel, autorul afirmă că: „Structuraliștii și-au propus însă să realizeze modernizarea în manieră inversă, supunând filosofia speculativă influenței unei științe particulare: lingvistica (...) această strategie singulară a fost o eroare și (...) stimularea intelectuală pe care structuraliștii au căutat-o în lingvistică depășea mijloacele acelei discipline modeste. Proiectul lingvistic, atât de energic promovat în științele umaniste în deceniile șapte și opt, nu a avut un impact real asupra rezultatelor acestor științe.“⁶² Din nou, avem de a face cu o ignorare a crizei mult mai profunde a raționalității, care a bulversat în mod profund și cu multiple implicații ierarhiile epistemologice între științe și filosofie.

Postmodernismul mai degrabă diferă de modernism, în pofida continuităților dintre modernism și postmodernism. „Se duce o campanie împotriva stilului modernist bazat pe singularitate, universalitate, metodă, în căutarea originalității, autenticității. Subiectul, deși mult mai important decât obiectul, nu mai este văzut ca o entitate coerentă generând semnificații unice. Apare o artă a diverselor viziuni, a marginalului, a prevalării excentrice asupra aceluși general uman caracteristic pentru modernism, «cultura umanității» lăsând locul pentru «culturi».“⁶³ Ceea ce era unitar și universal în modernism devine multiplu și diferit în postmodernism, ceea ce era secundar și marginal în modernism — fragmentarul, efemeritatea, discontinuitatea și schimbarea haotică — devin prioritare în postmodernism.

Din perspectiva lui J.-Fr. Lyotard, postmodernismul poate fi definit ca „noncredibilitate asupra metanarativului“, iar dintr-o perspectivă epistemologică, ca o „respingere a unicității meta-teoriei, a metodei și a adevărului“. Teoria sa este o continuare a conceptualizării jocurilor de limbaj la intersecția cărora ne regăsim, ne reformulăm sau ne putem chiar și pierde identitatea. Ca

⁶² Toma Pavel, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, traducere de Mioara Tapalagă cu o prefață a autorului la ediția românească și o postfață de Monica Spiridon, București, Editura Univers, 1993, p. 9 *sqq.*

⁶³ A. Botez, *The Postmodern Paradigm*, „Revue Roumaine de Philosophie“, 44, București, 2000, p. 426.

urmare, se pune astăzi un accent comunicațional fie pe *meditația asupra impasului filosofiei* (doar câteva nume mari, ca exemplu: Derrida, Foucault, Lyotard, Rorty, Vattimo), fie *asupra jocurilor de limbaj*, esențiale în relaționarea cu lumea (Lyotard, Wittgenstein), precum și pe *pluralitatea interpretărilor* (spre exemplu, Gadamer, Ricoeur, Deleuze, Guattari). Dezbaterea filosofică îi acordă acum factorului cognitiv rațional o greutate modică, în contextul multiplicării sistemelor de valori și credințe, al accentului pus pe diferență, și nu pe unitate, pe pluralitate și descențrare, pe nedeterminare și discontinuitate. *Filosofia actuală este postpozitivistă, poststructuralistă, hermeneutică și relativist contextualistă*. În acest context filosofic, fie perceput ca o „ruptură”, fie perceput ca o transformare a filosofiei⁶⁴, subiectivitatea comunicațională este cel mai bine aproximată de către „omul dialogal”, un concept al lui Vasile Tonoiu, care decupează ideea că omul se dovedește ireductibil la existența sa culturală și naturală și este abordat ca integritate (nu identitate) și alteritate (nu unicitate).

Analizând postpozitivismul lui D. D. Roșca și R. Rorty, A. Botez arată că asistăm la înlocuirea filosofiei obiectivității cu cea a solidarității (cunoașterea rațională fiind rezultatul credinței mai degrabă decât al experienței), atitudinea filosofică reține mai multe aspecte comune cu cea artistică și morală decât cu cea științifică, datorită distincției contemporane dintre științele umane și cele naturale, datorită imposibilității reducerii mentalului la fizic, realități ce conduc la criza de legitimare a unor criterii morale și a unor valori universale⁶⁴. Este vorba despre un antifundamentalism epistemologic și despre un relativism etic, despre un deconstructivism și un antifundamentalism care aduc preocupările filosofilor contemporani spre zona filosofiei comunicării. Se operează în mod postmodern, cu sintagme vagi, care pun în evidență distanța dintre limbaje, valorificate în discursuri, și formele de viață concrete, dar și incomensurabilitatea și intraducibilitatea capturate de către contextualismul relativist propus de Wittgenstein II. Așadar filosofia postmodernă devine într-o măsură fără precedent o filosofie a comunicării, încărcată de pragmatism, întrucât este chemată ca mediator în ceea ce privește

⁶⁴ *Ibidem*, p. 430.

înțelegerea culturală, neînțelegerile din știință și autocunoașterea.

Al. Zub arată că istoria „însăși se arată postmodernă atunci când privilegiază fragmentarismul, imaginile și cultivă pitorescul marilor «spectacole». Parada din 14 iulie 1989, la bicentenarul Revoluției franceze, a adus pe sub Arcul de Triumf echipe folclorice din toată lumea, alături de sportivi, cosmonauți, artiști de bulevard etc. (...) Am trăit noi înșine, alături de alții din toată lumea, momentul destrămării regimului comunist, transmis în direct pe micile ecrane, ceea ce l-a făcut pe istoricul Charles King să vorbească apoi despre o «revoluție postmodernă»⁶⁵. Autorul propune o analiză a fenomenului multiculturalist marcat și de confuzia sa între dreapta și stânga prin elogiul liberalismului, de atenția sporită acordată specialiștilor în geopolitică, feminism și ecologie, de o „political correctness” ce reformulează demagogia politică, deși vehiculată cu speranța de a o reforma într-o modernitate târzie⁶⁶, care ridică în mod filosofic multiculturalismul de la o simplă toleranță la nivelul unei comprehensiuni mutuale.

Într-un *Eseu despre raționalismul modernității târzii*, H.-R. Patapievici folosește de asemenea „modernitatea târzie” ca pe o sintagmă mai sobră pentru „postmodernism”. El arată că după epoca imperialismului raționalității tehnice «tari» (G. Vattimo) cu atributele platoniciene ale cunoașterii originare, apare o raționalitate diferită, «gândirea slabă», de caracterizat numai contrastativ și care aduce după sine și o concepție slabă asupra ființei⁶⁷.

Continuitatea dintre modernism și postmodernism se bazează pe faptul că modernismul se constituie într-un raport critic cu ceea ce îl precede din punct de vedere istoric, cultural, științific etc. Ca urmare, *modernismul este deja „post”*, deja preocupat de noutatea tehnologică, de mass-media și de industria divertismentului, de noutatea științifică, ceea ce presupune continua forțare a granițelor și tradițiilor epistemologice ale științei, ca în postmodernism.

⁶⁵ Al. Zub, *Chemarea istoriei*, Iași, Editura Junimea, 1997, p. 10.

⁶⁶ V. Claude Karnooh, *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994. „Modernitatea târzie” este o sintagmă folosită ca înlocuitor mai sobru pentru „postmodernism”.

⁶⁷ H.-R. Patapievici, *Rațiunea rezonabilă. Eseu despre raționalismul modernității târzii*, în „Revista Secolul XX”, *Politicul*, 10-12, 1996, p. 266.

Pe de altă parte, trăsătura de prefacere și reinterpretare continuă în jurul căreia se desfășoară modernismul intră adânc și în caracteristicile postmodernismului. Dintr-o asemenea perspectivă, *postmodernismul este modernism în stare născândă*, nu modernism „mort“, și prin analogie, filosofia postmodernă obligă filosofia modernă la o stare „transformândă“ și nu o aduce într-un punct mort.

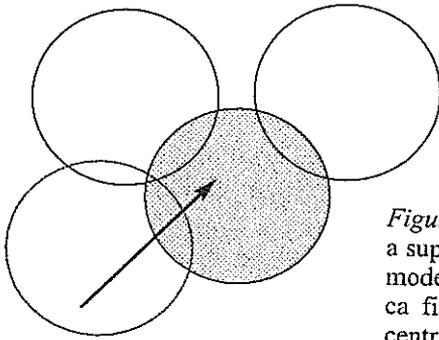


Figura 1: Modelarea interconexiunilor, a suprapunerilor și a delimitărilor dintre modernism și postmodernism sugerate ca fiind „în mișcare neuniformă, descentrată“

Modelarea de mai sus încearcă să surprindă relația dintre modernism și postmodernism din perspectiva filosofiei comunicării. Modelul pe care îl propun sugerează prin cercul cu linie continuă câmpul de modele moderniste epistemologice și comunicaționale, de concepte moderniste ale comunicării. Cercurile cu linie punctată sunt zone conceptuale postmoderniste în continuă mișcare intersectându-se și diferențiindu-se discontinuu și în mod inconsecvent în raport cu zonele conceptuale moderniste. Se observă că niciodată nu se înregistrează o suprapunere perfectă sau o disjungere perfectă, evidențiată prin „lecturile“ marilor texte ale filosofiei și prin prezența „omului dialogal“.

Prin acest demers surprind și subliniez și tendința actuală din filosofia comunicării de construire a unor paradigme multiple, plurale, ale diferenței, care să lumineze perspectivele caracteristice asupra postmodernismului legate de fragmentarismul culturii și de calitatea sa de piață liberă a ideilor sau de *hipermarket de idei*, iar, pe de altă parte, preocuparea pentru *dialogul dintre „fragmente“*, pentru a captura accentul pus pe „semioză“ și pe dimensiunile metaforice, simbolice și mitologice în comunicarea postmodernă.

Capitolul 2

TENDINȚE MODERNE ȘI CONTEMPORANE ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

2.1. DE LA RAȚIONALITATE LA „JOCURILE DE LIMBAJ” ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII. J. HABERMAS ȘI L. WITTGENSTEIN

„Desigur, depășirea nietzscheeană și heideggeriană a metafizicii înseamnă altceva decât suprimarea metafizicii; la fel, despărțirea lui Wittgenstein sau a lui Adorno de filosofie înseamnă altceva decât înfăptuirea filosofiei.”
Habermas

Filosofia comunicării, ca și filosofia limbajului, este un „peisaj scindat” în care este pusă în discuție filosofia însăși, fără a se garanta că dezbaterile ar oferi o cheie a filosofiei sau o re-legare a disciplinelor umaniste și a celor exacte. Adrian-Paul Iliescu analizează filosofia limbajului din această perspectivă considerând că „scindarea” este datorată complementarității unor abordări riguroase (abordări logico-matematice, ce studiază limbajele ideale, recurgând arareori și la cel natural, pentru a găsi reglementări explicite și clare pentru conceptele filosofiei limbajului) și a unor abordări neriguroase, adepte ale idealului autenticității, oferind nu teorii, ci imagini mai fidele asupra limbajului⁶⁸.

Influența proiectului iluminist trasează o direcție de analiză conform căreia putem urmări aspectele raționaliste și postraționaliste în filosofia comunicării, mizele și, poate, consecințele acestor perspective, ce anume ar putea fi de interes în ceea ce pri-

⁶⁸ Adrian-Paul Iliescu, *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

vește conceptele filosofice legate de comunicare, dar și omul, comuniunea și comunitatea umană. Acest referat se axează pe surprinderea unei „turnuri“ ideatice de la raționalism la „jocurile de limbaj“ în filosofia comunicării.

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

Dicționarul de filosofie definește raționalismul ca „orice filosofie care amplifică rolul jucat de rațiune, nesprijinită de nimic în dobândirea și justificarea cunoașterii“⁶⁹. Se consideră că noțiunea este însă mai complexă, aceasta neapartinând doar unor gânditori „strict“ raționaliști, precum Descartes, care pot înțelege un rol mai mult sau mai puțin important pentru cercetarea empirică, ci și unor empiriști ca John Locke, care respectă perspectiva raționalistă a unei cunoașteri generate și de gândire, chemată în ajutorul cunoașterii empirice, precum și unor gânditori greu de încadrat în categorii prestabilite, pe care din perspective diferite poate îi putem considera de graniță, între modernism și postmodernism, ca Jürgen Habermas, Noam Chomsky, Ludwig Wittgenstein (aceștia înțelegând în maniere proprii fiecăruia caracterul raționalist, transcendent al limbajului).

J. Habermas este un gânditor complex, (post-) marxist, raționalist, în mare măsură fiind și un iluminist. Acest autor, printre cei mai iluștri reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, accentuează

⁶⁹ Simon Blackburn, *Oxford. Dicționar de filosofie*, traducere de Cătălina Iriieșchi, Laurian Sabin Krestesz, Liliana Torres și Mihaela Czobor, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 337.

rolul rațiunii în sporirea neîncrederii față de autoritatea de tradiție capitalistă și a încrederii în posibilitatea oamenilor de a deveni mai conștienți și mai liberi prin folosirea propriei rațiuni.

Caracteristicile interesului pentru emancipare subliniate de către Habermas oferă un fundament de analiză pentru a-l considera iluminist. Este însă vorba despre un „iluminism Iluminat asupra limitărilor ce-i sunt proprii“, pentru a-i parafraza pe frații Böhme, comentatorii lui Kant pe care îi citează Habermas⁷⁰. Autorul este un raționalist, dar, prin reflecția critică asupra științei ca purtătoare de ideologie, se apropie de postmodernism, deoarece încetează a mai considera știința în calitatea sa modernă de „metanarațiune“. Prin interesul manifestat față de gramatică — produs al internalizării unui mediu lingvistic anumit — se situează pe aceeași poziție ca și Chomsky în filosofia comunicării. În continuare însă autorul înțelege și dezvoltă în lucrările sale și rolul structurant, interpretativ (hermeneutic) și funcționalist pe care îl are orice gramatică astfel internalizată. Filosofia habermasiană a comunicării poate fi mai bine înțeleasă pornind de la perspectiva realizării unei emancipări sociale concomitent cu emanciparea umană. Însuși omul, nu doar tehnica, economia și societatea, reprezintă proiecte de abordat; fiecare în moduri diferite, dar prin intermediul unor procese specifice de raționalizare.

În plan social procesul de raționalizare trebuie să alimenteze cu sens conștient relațiile umane, bazându-le pe responsabilitate și pe decizie liberă. În plan tehnic și economic procesul raționalizant îi dă prioritate organizării succesive din ce în ce mai exacte în raport cu un anume scop (tehnic sau economic) propus și în detrimentul raporturilor umane bazate pe sens. De aici contradicții ce pot fi cuprinse în dihotomia între *acțiuni comunicative*, mediate simbolic, despre care putem considera că „țes“ domeniul social, și *acțiuni instrumentale*, caracterizate de alegeri raționale în baza datelor empirice, a unui sistem de valori și orientate către un scop, în plan economic și tehnic.

„Teoria lui Habermas este axată pe susținerea după care *raționalizarea socială* trebuie să plece de la premisa opusă interpretării tehnocratice, ce suprapune raționalizarea socială cu «acțiunile instrumentale», după care procesul dezvoltării forțelor de

⁷⁰*Ibidem*, p. 288.

producție poate fi un potențial de eliberare atunci și numai atunci când el nu înlocuiește raționalizarea pe planul cadrului instituțional, care se poate înfăptui numai în mediul interacțiunilor mijlocite de limbă, adică prin înlăturarea limitării comunicării. Habermas (...) a redat vigoarea ideii lui Vico, conform căreia «adevărurile bogate în urmări practice necesită consensul atins în mod înțelept», în cadrul «convorbirii».⁷¹

Filosoful înțelege prin „sens“ faptul că structurile vieții sociale sunt expresia existenței subiectului, a individului activ, fiind așadar expresia acțiunii indivizilor care prin acțiunea lor creează realitatea în societate. Noțiunea de „sens“ acoperă la Habermas atât semnificațiile din sfera filosofiei limbajului (ca mod în care ceva este gândit), cât și pe cele din filosofia acțiunii (ca finalitate, un resort subiectiv ce direcționează acțiunea spre un scop).

În spirit emancipator, autorul pledează ca indivizii să devină conștienți de consecințele (de puterea) acțiunii lor și ca urmare să abordeze inserția lor activă în societate ca pe un proces de cunoaștere și învățare. Toți indivizii sunt răspunzători pentru mărirea spațiului inițiativei și responsabilității în societate, identificând (în vederea eliminării) ceea ce nu mai este adecvat și totodată rațional ca procedeu social.

În textul intitulat „Tehnica și știința ca «ideologie»“ autorul explică legătura dintre acțiunea instrumentală și acțiunea strategică în sistemul acțiunii raționale în raport cu un scop, realizată prin alegeri raționale bazate pe date empirice, în funcție de norme și sisteme de valori⁷². Habermas nu este un empirist nu fiindcă ignoră aportul experimentului ori al datelor naturii umane în cunoașterea realității sociale, ci fiindcă găsește o miză comună atât pentru realitatea relațiilor sociale, cât și pentru „raționalitate“, care se structurează ambele la nivelul limbii. Normele ce le guvernează, generează așteptări raționale reciproce subiecților activi.

Subiecții trebuie așadar să își asume un rol activ, conștient și rațional, autosituându-se la „cârma“ acestui raport dinamic, dialectic, pe care interacțiunea lor subiectivă îl instituie *între dominație și emancipare*. Autorul ajunge astfel să clarifice două zone,

⁷¹ Andrei Marga, „O filosofie cuprinzătoare“, studiu introductiv la Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, București, Editura Ail, 2000, p. 6-7.

⁷² Jürgen Habermas, „Tehnica și știința ca «ideologie»“, *Cunoaștere și comunicare*, p. 153.

„subsistemul acțiunii raționale în raport cu un scop“ și „cadrul instituțional“ (de fapt, o zonă a normelor) care s-ar deschide în mod fructuos studiului empiric (mai puțin surprinzător pentru un gânditor contemporan de o asemenea anvergură)⁷³.

Pentru Habermas, raporturile intersubiective ale oamenilor cu lumea înconjurătoare au loc într-un mediu structurant și generator de norme, care este limba. În consecință aceste raporturi, deși intersubiective, sunt rezultatul unor acțiuni raționale în raport cu un scop, căpătându-și sensul deoarece sunt acțiuni desfășurate într-un mediu de comunicare. După cum sintetizează Andrei Marga, «sensul se constituie în mediul intersubiectivității, creată prin comunicarea verbalizată (limba), a cărei elucidare revine unei „teorii a competenței comunicative»⁷⁴.

Acțiunile sociale sunt acțiuni comunicative la Habermas. Ambele au în comun o structurare normativă care organizează atât tradiția culturală, cât și contextul comunicativ, administrând în același timp și interesele și motivele comunicării. Ca urmare, se induce sens în social, dincolo de accepțiunea îngustă a behaviorismului. Între stimul și reacție avem de-a face cu observație, înțelegere, interpretare, în baza unor norme internalizate odată cu inserția oamenilor în mediul de comunicare (care are loc în mod concomitent cu inserția lor în mediul social), pe care filosoful le denumește *schemate*.

Habermas construiește o filosofie a comunicării prin care arată că dată fiind structura limbajului, noi putem comunica și acționa în mod autonom și responsabil. Pe de altă parte, odată cu prima noastră propoziție, ne exprimăm intenția de a realiza un consens universal și lipsit de constrângeri⁷⁵. Comunicarea dintre oameni trebuie văzută ca parte a efortului rațional de autorefecție și de raportare critică la societate. Filosofia comunicării la Habermas are două părți, *pragmatica universală și situația ideală în comunicare*.

Pragmatica universală sau teoria competenței comunicaționale urmărește descoperirea regulilor limbajului folosit de către oameni în comunicare, reguli care transcend datele culturale,

⁷³ *Ibidem*, p. 154.

⁷⁴ Andrei Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985, p. 46.

⁷⁵ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Beacon, Boston, 1971, p. 314.

totodată schițând standardele după care să fie judecată competența comunicațională a indivizilor utilizatori ai limbajului în comunicare⁷⁶. Pentru Habermas, există reguli universale de administrare a folosirii propozițiilor în comunicare, iar acestea pot fi descoperite, generând astfel și posibilitatea de a „identifica și reconstrui condițiile universale ale posibilității înțelegerii între indivizi”⁷⁷. Sintetizând, premisele logice ale *pragmaticii universale* se referă la faptul că indivizii angajați în comunicare știu cum să își comunice intențiile, regulile universale ale limbajului fiind considerate constante în culturi și situații diferite, având calitatea de reguli cunoscute în mod intuitiv interlocutorilor, dar și de reguli cognoscibile.

După Habermas, atunci când se comunică, avem de-a face cu acte de vorbire caracterizate în mod complex prin conținutul lor propozițional ori factual și având o valoare performativă, o „forță ilocuționară”⁷⁸. Autorul explică structura ce susține unitatea elementară a vorbirii astfel: „Unitatea elementară a vorbirii este compusă din propoziția performativă și din propoziția dependentă a conținutului propozițional — deoarece comunicarea se realizează numai sub condiția simultanei comunicării, adică a unei înțelegeri, pe planul intersubiectivității, asupra sensului pragmatic determinat al comunicării.”⁷⁹

Odată cu fiecare act de vorbire se constituie o relație între vorbitor și ascultător, care angajează sensul exprimărilor, „o înțelegere prealabilă faptică asupra a ceea ce înseamnă a comunica prin limbă” amintind întrucâtva de Jakobson, amintind de funcțiile

⁷⁶ În mod oarecum similar, Noam Chomsky vorbește despre o gramatică universală, a „structurilor adânci” ale limbii, într-o teorie a gramaticii generative. Conform teoriei lui Chomsky, copiii normali posedă o cunoaștere tacită a acestei gramaticii universale, de adâncime, cu rol important în formarea unor reprezentări semantice anumite pe structurile de suprafață ale sintaxei.

⁷⁷ Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon, Boston, 1979, p. 26-64.

⁷⁸ Ca și J.L. Austin și J.R. Searle, Habermas tratează „actele de vorbire”. El are în comun cu Austin distincția dintre „actele locuționare de vorbire” și „actele ilocuționare de vorbire”. Primele sunt performative, celelalte sunt dependente de conținutul propozițional. V. Macoviciuc (1999) observă de asemenea acest interes pentru analiza taxinomică a comunicării, arătând că „intentionalitatea actelor psihice este explicitată prin investigarea tipurilor de intenții care articulează utilizările cotidiene ale limbajului” (p. 65).

⁷⁹ Jürgen Habermas, „Preliminarii la o teorie a competenței comunicative”, în Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1989, p. 194.

fatică, poetică și metalingvistică ale comunicării⁸⁰. Autorul consideră în actul de vorbire ca elemente componente o exprimare, relația de comunicare ce angajează comunicatorii odată cu exprimarea respectivă și obiectul la care se referă exprimarea. Totuși, Habermas nu plasează *universaliiile pragmatice* la nivelul metalimbajului ori la cel al obiectului despre care se comunică, ci doar la nivelul relației performative, de interacțiune, dintre vorbitor și ascultător. Așadar, în termeni jakobsonieni, se pune accentul pe funcția fatică.

Autorul identifică, pe un fundament empiric, patru tipuri de acte de vorbire ce sunt de identificat cu *universaliiile: comunicative, constatative, reprezentative și regulative*. Actele de vorbire *comunicative* dau sensul exprimărilor „ca exprimări”, adică vădesc o înțelegere prealabilă a ceea ce înseamnă a comunica printr-o limbă oarecare. Exemple de astfel de acte de vorbire sunt: a exprima, a vorbi, a reda... Pretențiile de validitate ale acestor acte sunt corelate cu inteligibilitatea expresiei. (Este o pretenție de validitate de natură lingvistică.) Actele de vorbire *constatative* sunt manifestarea înțelegerii prealabile asupra pretenției de adevăr susținută cu fiecare enunț, spre exemplu prin acte ca a raporta, a comenta, a împărtăși, desigur cu pretenția de validitate dată de adevărul enunțului (pretenție cognitivă). Aceste acte pun în evidență, în mod logic, distincția ontologică dintre existență și aparență.

Actele de vorbire *reprezentative* se referă la sensul unor intenții sau/și atitudini ale vorbitorului cum sunt actele de vorbire a spera, a iubi, a urî, având ca bază de validitate veridicitatea. Se poate vorbi ca individualitate capabilă de comunicare și acțiune sau despre individualitate, despre subiect, ceea ce î poate de asemenea constitui obiect al enunțărilor. Este vorba aici despre autoprezentarea destinatarului. Toate actele de vorbire din această clasă sunt grupate în virtutea distincției dintre esență și fenomen. Actele de vorbire *regulative* sunt date de sensul relației pe care cei prinși în relația de comunicare o acceptă ca regulă, ca

⁸⁰ R. Jakobson identifica, dintr-o perspectivă structuralistă, șase funcții ale comunicării: *expresivă* (bazată pe emițător), *referențială* (axată pe context), *poetică* (reprezentând relația mesajului cu sine), *fatică* (menține relația dintre emițător și destinatar), *metalingvistică* (identificarea codului folosit în comunicare) și *conativă* (funcție responsabilă de efectul mesajului asupra destinatarului).

în a cere, a porunci, a pretinde, cu baza de validitate, justețea normei acelei interacțiuni. Pretenția de validitate este implicată de norma interacțiunii vorbitorului cu ascultătorul. Criteriul de grupare este discernerea între „a fi“ și „a trebui“, adică actele de vorbire de acest tip discern între regularitățile empirice de observat și reglementările în vigoare ce pot fi urmate sau încălcate cu intenție⁸¹. Aceste *universalii* sau tipuri de acte de vorbire pot așadar să proiecteze o *situație de vorbire ideală* atât pe considerente empirice, cât și logico-teoretice.

După alți autori, cum ar fi și H.-N. Castañeda, orice precizare de situație și sens bazată pe analiza actelor de vorbire este problematică. Astfel, acesta arată că: „Unicitatea descrierii definite din contextul de vorbire NU apare fiindcă descrierea este abrevierea uneia mai lungi care menționează contextul. Contextul este demarcat de scopul dialogului și fără vreo abreviere la care să recurgă vorbitorii (în exemplul autorului, aceștia doar văd o masă și aceasta poate fi oricare și oricum pentru noi ceilalți, și poate, la extrem, nici nu am considera-o masă)⁸². Aici din nou avem o trăsătură sau regulă care guvernează actul de vorbire, dar nu este nici parte a actului de vorbire, nici a conținutului gândirii.“⁸³

La Habermas comunicarea poate avea loc prin acte de vorbire, exprimări extraverbale, prin acțiuni și prin gesturi. Cu cât comunicarea este mai evoluată, cu atât este mai restrânsă la acte de vorbire. Când validitatea corelațiilor de sens este presupusă la nivelul comunicării curente, de schimb de informații privitoare îndeobște la acțiuni, avem de-a face cu *acțiunea comunicativă*, iar când nu se schimbă informații și pretențiile de validitate sunt tematizate, urmărindu-se o *înțelegere discursivă*, reactualizarea unui consens, avem de-a face cu un *discurs*. Diferența dintre cele două forme ale comunicării este atât de conținut, cât și de status. „Urmând propriei lor pretenții, discursurile solicită o virtualizare a coercițiilor acțiunii, încât să fie înlăturate toate motivele, ex-

⁸¹ Jürgen Habermas, „Preliminarii la o teorie a competenței comunicative“, în Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1989, p. 199-220.

⁸² Nota autoarei.

⁸³ Hector-Neri Castañeda, „Language, experience, society“, traducere de Henrieta Anișoara Șerban, din volumul *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*, Herbert Stachowiak (ed.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993, p. 79, pentru *Revista de filosofie*, 3/2005.

ceptând cel al disponibilității la o înțelegere cooperativă, și să fie despărțite problemele validității de cele ale genezei.

În al doilea rând, discursurile solicită o virtualizare a pretențiilor de validitate care trebuie să conducă la formarea unei rezerve cu privire la existența obiectelor acțiunii comunicative (lucruri și evenimente, persoane și exprimări) și la o discuție (a) despre stările de fapt și (b) despre recomandările și avertizările care pot să fie juste, dar pot să fie și nejuste.⁸⁴ Comunicările au loc ca și cum virtualizările ar fi deja date și (deoarece) se orientează spre obținerea unui *consens*, despre care se consideră (în mod tacit) că este „adevăratul” *consens*.

Situația de vorbire ideală — în care comunicarea este neinfluențată de contingentele exterioare și eliberată de coercițiile ce rezultă din structura comunicării însăși — e o situație de vorbire ce presupune virtualizările realizate, ajutând la discernerea între „adevăratul” și „falsul” *consens*. În situația de vorbire ideală oamenii (toți participanții posibili la comunicare) reușesc să creadă și să respecte o divizare simetrică a șanselor de a-și alege și de a exercita acte de vorbire, să se plaseze pe poziții interschimbabile în dialog, să se plaseze pe poziții de egalitate în comunicare, să poată să-și aleagă actele de vorbire și performanța lor. Discursul are poziția de situație ideală în comunicare (într-un mod contractual). Autorul preferă să vorbească despre o anticipare a acestei situații ideale în comunicare pentru ca nicio opinie să nu se poată sustrage tematizării și criticii participanților la comunicare și să se poată crea un *consens* adevărat⁸⁵. Punctul cel mai important al acestei situații ideale în comunicare este (poate paradoxal) tocmai consecința sa practică și anume faptul că orice enunț este considerat deschis discuțiilor, lămuririlor, reclamațiilor.

„*Praxisul social* este constituit lingvistic, însă și limba trebuie testată prin acest *praxis* în raport cu ceea ce survine în orizontul deschis de ea. Dacă deschiderea de lume și *praxisul* ce testează se presupun reciproc în lume, atunci inovațiile creatoare de sens sunt astfel intersectate cu procesele de învățare, iar ambele sunt ancorate în structurile universale ale acțiunii orientate către înțelegere, încât reproducerea unei lumi a vieții are loc întotdeauna

⁸⁴ *Ibidem*, p. 203.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 458.

și datorită productivității membrilor ei.⁸⁶ Ca urmare, se relevă legătura dintre comunicare și putere.

După J. Habermas, se trece de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului mediată de structuralism. Habermas se preocupă mai mult de condițiile, tiparele și regulile care fac simbolurile să fie semnificative, decât de o simplă analiză a semnificației simbolurilor sociale, culturale și politice. Situația ideală în comunicare, asociată cu numele lui Habermas, atenționează tocmai asupra variabilității situaționale a semnificațiilor de la situație la situație. Prin aceasta, poziția sa este înrudită cu tendințele postpozitiviste și hermeneutice caracteristice pentru filosofia contemporană a comunicării⁸⁷.

Perspectiva habermasiană asupra comunicării este o perspectivă raționalistă, tipică teoriei critice asupra puterii, putere ce este de asumat prin discurs și prin acțiuni comunicative participative, prin comunicare puterea fiind „deschisă” pentru toți cei care se implică în mod activ în luarea deciziei, ca membri în comunitatea convorbirii (Gadamer). Este aici un model emancipator care leagă cunoașterea și interesele umane, pe acestea din urmă considerându-le ierarhizate de un interes emancipator care le guvernează pe toate celelalte. Situația ideală în comunicare are ecou practic dincolo de cel teoretic, prin inducerea unui „drept de a comunica” îmbrățișat și de UNESCO⁸⁸.

Prin demersul său, Habermas răspunde criticii *gândirii dispoziante*, centrate pe subiect, și criticii logocentrismului occidental,

⁸⁶ Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, Editura All, colecția SubstanțiiAll, București, 2000, p. 315.

⁸⁷ Poziția lui Habermas va fi îndeosebi dezvoltată în lucrare, alături de aceea a lui Wittgenstein II, pentru a puncta avaturile contemporane ale raționalității, cadrul de investigare a articulațiilor moderniste și postmoderniste ale filosofiei contemporane a comunicării.

⁸⁸ Politicile mondiale viitoare de comunicare sprijinite și de UNESCO au elemente habermasiane. Astfel, se apreciază că toți oamenii au dreptul să ajungă la informația de care au nevoie, precum și că trebuie să aibă loc un schimb potrivit și echilibrat de informație între persoane, regiuni și țări. În cazul unui proces de „construcție culturală”, informația constructivă, din „exterior”, trebuie echilibrată cu informație din „interiorul” națiunii respective. Comunicarea ce are loc în lume trebuie să producă nu numai globalism, ci și pluralitate culturală. Structura de comunicare dintr-o țară trebuie să producă o comunicare biunivocă la toate nivelurile. Oamenii trebuie să aibă abilitățile comunicative de bază, dar în același timp ei trebuie și învățați aceste abilități. Oportunitatea unei participări active în societate trebuie să coexiste cu dreptul individual la *privatitate*. În fine, toată lumea trebuie să aibă dreptul la resurse de comunicare care să întâmpine nevoile fundamentale de comunicare umană (*Apud* Hedebrö, 1982:67-68).

dar diagnosticul pe care el îl dă este „un prea puțin de rațiune“. Autorul consideră că există diverse tipuri de „raționalitate“ și le studiază pentru a depăși raționalismul (sau raționalitatea) instrumental(ă). Astfel el identifică raționalitatea situată, raționalitatea comprehensivă și raționalitatea exclusivă (sau instrumentală, sau „tiranică“). Raționalitatea situată este o încercare de a reda drepturile alterității rațiunii.

Rațiunea situată are raporturi „cu istoricitatea timpului, cu facticitatea lumii exterioare, cu subiectivitatea descentrată a naturii interioare și cu materialitatea timpului“, nici exclusivă, nici incluzivă, generând o societate „ca praxis în care se întrupează rațiunea“⁸⁹. Rațiunea comprehensivă, sete recuperată de la Marx din perioada de tinerețe, o rațiune ce include și alteritatea sa, dar ca expresie a relațiilor burgheze. Deși superioară față de rațiunea situată sau față de cea instrumentală, recunoaște limitele rațiunii centrate în subiect. Habermas propune, în locul acestor forme de raționalitate, raționalitatea comunicativă (un derivat superior raționalității formale, prezentată de Max Weber), prin aceea că este în același timp eliberată de îndatorările religioase sau metafizice pe care le-ar putea avea prin insinuarea tradiției în modernitate și inserată profund în relațiile sociale, tocmai prin caracterul ei procedural, actele de comunicare devenind acte de înțelegere și astfel asumându-și rolul unui ghidaj al acțiunii. Rațiunea comunicativă este considerată de către Habermas în special în ceea ce privește dimensiunile sale ce valorizează forța de coeziune a înțelegerii intersubiective și cea a recunoașterii reciproce. În mod intim, textura socială este textură de acțiuni comunicative, ce reprezintă atât resursele, cât și mediul de reproducere al formelor de viață. „Potențialul rațional al vorbirii este întretesut cu resursele unei lumi a vieții de fiecare dată particularizante.“⁹⁰

Pentru a structura multiplele critici la adresa complexeii teorii comunicative elaborate de către Habermas, identificăm: perspectiva situației ideale în comunicare, perspectiva ideologică (con-

⁸⁹ Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, Editura All, colecția SubstanțiiAll, București, 2000, p. 289.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 307.

servatoare)⁹¹, perspectiva pragmatică, perspectiva neoretorică și cea poststructuralistă.

Din perspectiva situației ideale în comunicare, i se reproșează atât presupunerea că toți oamenii sunt capabili să ofere și să accepte argumente raționale, cât și reducerea lumilor deschise prin comunicare la dimensiunile raționalului. Eric Gilder identifică aspectul ideologic în această critică, arătând că, în plus, se presupune că oamenii ar fi în stare să argumenteze și să se angajeze în schimburile comunicaționale eliberați de încărcătura ideologică a părerilor lor⁹². Întrebările ce se ridică dintr-o astfel de perspectivă critică sunt dacă sunt toți dornici, pe de o parte, ori capabili, pe de altă parte, să ia parte la guvernare (fiindcă participarea activă la comunicare socială este, fie în mod mediat, fie nemijlocit, și o participare la guvernare). Rămâne aspectul complexității universurilor individuale care aduc în comunicare autenticitate tocmai prin fațetele neraționale (credințe, reprezentări ale imaginarii, reprezentări ideologice, manifestări afective), ce nu sunt neapărat și iraționale. Este în continuare discutabil în ce măsură și în ce situații concrete este într-adevăr rațional (adică benefic pentru comunicator) să comunici rațional (ceea ce ar fi o breșă pragmatică în acest subiect). Din aceeași perspectivă, a situației ideale în comunicare, putem totuși spune că limbajul este, la Habermas, prin comunicare, o sursă de înțelegere a stilurilor de viață, poate conflictuale și nu o sursă principală a unui iluminism conceput într-un mod rigid, exclusiv rațional. Se „scapă“ aici din vedere că Habermas, pe de o parte, acordă un rol extrem de important potențialului emancipativ al oamenilor, în sensul că atât competențele, cât și setea de comunicare se pot educa și emancipa. Pe de altă parte, situația ideală în comunicare este pentru

⁹¹ Din perspectiva ideologică, Michael Oakshott aduce o critică a raționalismului în discurs, preocupat fiind, deși nu de filosofia comunicării ori de pozițiile apărute de către Habermas, de o autenticitate a comunicării, raportată la mediul politic, la tradiție mai ales, din perspectiva unui filosof conservator. Raționalismul este incriminat ca simplă aparență a unui raționament, persuasivă pentru mase, deoarece în politică raționalismul și raționarea se însoțesc arareori de o conștiință critică suficient de vivace și antrenată, pentru a putea chestiona judecățile simpliste, maniheiste și doar aparent posedând o tehnicitate științifică, produse de politică și politicieni în mod curent. Judecățile raționaliste sunt produse care „aruncate“ pe piața politică ajung adesea să aibă valoare de slogan. În termeni habermasieni, în politică lipsesc aspirația și anticiparea situației ideale în comunicare.

⁹² Eric Gilder, 1988, p. 36.

însuși Habermas un ideal de neatins, mai corect, un proiect important al modernității. O altă întrebare este dacă cei deja aflați la guvernare sunt dornici să renunțe la putere sau să delege puterea. Pe de altă parte, există decizii raționale pentru oricare dintre situațiile posibile? Presupunând că educația a cizelat toți oamenii în ființe reflective, poate rațiunea singură să furnizeze cea mai bună soluție, sau sentimentele și emoțiile au un rol constructiv, pozitiv?

L. Sfez critică perspectiva lui Habermas asupra comunicării pornind de la regimul dihotomiilor care guvernează tezele lui Habermas: înțelegerea se opune succesului, societatea critică se opune statului, iar manipulatul manipulatorului. Ultima categorie este în mod clar o extrapolare pe care o face L. Sfez. Chiar și în ceea ce privește faptul că înțelegerea s-ar opune la Habermas succesului, putem aduce un amendament de nuanțare, căci înțelegerea nu exclude nicicum succesul în perspectiva lui Habermas, după părerea mea. O a doua critică este aceea că tezele lui Habermas ar fi inactuale, în special deoarece lipsesc referințele la ceea ce Sfez numește „tehnologiile spiritului” și „miezul practicilor comunicative de astăzi”. Ignorând lucrările mai recente referitoare la modernitate ale lui Habermas unde apar referiri la progresele biologiei și la știința cognitivă într-un demers habermasian ceva mai holistic, Sfez îi reproșează lui Habermas de asemenea lipsa referirilor la inteligența artificială, la psihoterapiile individuale sau de masă, la schimbările de paradigmă în știință pe care le consideră indisociabile de teoriile comunicării, nimic sau doar generalități despre lingvistică. „A trata comunicarea fără a face loc acestor domenii, fără a le insera un aparat critic, nu înseamnă să tratezi despre comunicare”, apreciază Sfez⁹³. Prin aceste aprecieri L. Sfez ignoră însă atât traseul intelectual al lui Habermas, dinspre teoria critică spre filosofia contemporană a comunicării și a modernității, cât și ultimele deschideri ale filosofului german din scrierile sale recente și imposibilitatea de a epuiza în mod interdisciplinar o tematică uriașă, cum este aceea a filosofiei comunicării și a comunicării ca subiect interdisciplinar⁹⁴.

⁹³ L. Sfez, *Comunicarea*, trad. M. Samoilă, Institutul European, 2002, p. 21.

⁹⁴ De altfel se pare că Sfez face în mod voit abstracție de diferența între a trata comunicarea și socio-filosofia comunicării (ca la Habermas) pentru a da tărie poziției sale critice.

Ch. Perelman poate fi amintit cu o critică neoretorică a raționalismului habermasian. Ch. Perelman și Lucie Olbrechts-Tyteca au analizat structura raționalizării, a argumentelor în comunicare, sugerând că punctele de pornire ale unui argument practic pot fi ori faptele, adevărurile și presupunerile, ori valorile, ierarhiile și pozițiile. Dacă se argumentează în baza ultimelor trei, sunt necesare adaptări ale comunicatorilor la valorile și ierarhiile de valori ale audienței, ceea ce se consideră a fi un amendament la situația ideală în comunicare.

Habermas este de abordat critic și din perspectivă pragmatică. Pe de o parte, se poate interpreta faptul că obiectivitatea are la Habermas o puternică dimensiune de solidaritate, deși există ca raționalitate transculturală. Dar situația ideală în comunicare se bazează până la urmă, pe de o parte, pe reprezentationalism și, pe de alta, pe antirelativism. Într-un studiu referitor la filosofia americană, sintetizând dimensiunile importante ale pragmatismului și neopragmatismului, Angela Botez arată că realiștii consideră că pragmatistii susțin că „(1) orice opinie este la fel de bună ca altele; (2) adevărul este un termen echivoc, având atâtea sensuri câte proceduri de justificare apar; (3) nu se poate spune despre adevăr și raționalitate mai mult decât poate spune descrierea procedurii de justificare într-o societate dată”⁹⁵. Autoarea subliniază contribuția lui Rorty, care, comentându-i pe Dewey, Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Foucault și pe Habermas, ia poziție împotriva impunerii autoritariste a unor valori unice și universale punând la loc de onoare dialogul și alteritatea, în contextul unui radicalism antiepistemologic și al unui relativism universalist.

După Angela Botez, comentându-l pe A. Cohen, Habermas trebuie înțeles ca un reformator al filosofiei. Alături de Davidson, Dummett, Putnam și Apel, Habermas reprezintă orientarea spre transformarea filosofiei prin propuneri sistematice⁹⁶. Irina Stănciugelu, interpretând construcția habermasiană, descrie o zonă crucială pentru filosofia actuală, caracterizată prin schimbarea de paradigmă de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului (turnanta lingvistică). *Breșa habermasiană* face loc,

⁹⁵ Angela Botez, „Filosofia americană. Pragmatism și neopragmatism”, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 1-2, ianuarie-aprilie, 2001, p. 86.

⁹⁶ Angela Botez, „Raționalitatea între Scylla și Carybda”, *Revista de filosofie*, tomul XL, 6, noiembrie-decembrie, 1993, p. 608.

prin slăbirea presupuzițiilor metafizice tari, pentru dimensiunea ontologic-hermeneutică (Heidegger-Gadamer-Ricoeur) a filosofiei actuale, pentru dimensiunea analitic (Frege, Carnap, Wittgenstein I și Austin) — pragmatică (Wittgenstein II, Searle, Davidson), pentru cea semiotic-structuralistă (începând cu Saussure și Levi-Strauss) și pentru poststructuralism. Tot cu rolul de slăbire a presupuzițiilor raționaliste tari, Calvin O. Schrag elaborează o *teorie transversală, a răspunsului potrivit*. Schițând spațiul și mișcarea praxisului comunicațional, Schrag descoperă noțiunea de „transversalitate“. Prezentă în matematici, dar și în filosofie, la Jean-Paul Sartre, Husserl, Deleuze și mai ales la Félix Guattari, noțiunea implică o socialitate aparte, un mod de a fi „între“, în sens larg, și evitând în același timp și extrema autoritate a ordinii verticale și anarhia pluralistă a unei ordini orizontale. Pentru a explora dimensiunea etico-politică a praxisului comunicațional, Calvin O. Schrag propune o meditație asupra „răspunsului potrivit“. Acest răspuns, potrivit deci etic, trebuie dat unei altfel de întrebări etice (față de „Care este scopul?“, „Care-mi sunt drepturile și obligațiile?“ sau „Care este binele cel mai mare pentru cei mai mulți?“), și anume „Ce se întâmplă în lume și-mi solicită un răspuns?“. Este o atitudine etică, dar este și o atitudine comunicațională, în spiritul filosofic habermasian, în spiritul cerințelor situației ideale în comunicare. După Schrag, măsura și conținutul etic al răspunsului potrivit sunt date de limbajul darului, care, ca și la Nietzsche, este un dar al iubirii, oferit fără a aștepta nimic în schimb. Prin această caracteristică (este oferit fără a aștepta nimic în schimb) darul este și etern. Explorând și etica responsabilității elaborată de Levinas, filosoful american reconsideră responsabilitatea ca răspuns la chemarea sau solicitarea celuilalt, în special a unui semen privat de drepturi. Acest strigăt poate fi și mut, acesta în sine poate fi un dar care zboară în eter eliberat fără așteptări, dar făcând posibilă dăruirea răspunsului. De aceea, neimplicând obligație, astfel de dar scapă economiei schimbului, scapă zonei de acțiune coercitivă a legii, dăruirea fiind un eveniment și nu un act propriu-zis. „Răspunsul potrivit este măsurat prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este cerut, prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este în puterile celui ce oferă și prin gradul în care această dăruire oferă

fără a aștepta vreun ramburs.⁹⁷ Aici ar fi lupta de a iubi. Răspunsul potrivit este un moment caracteristic al praxisului comunicațional și nu este un sortiment de justiție distributivă. Praxisul comunicațional nu este perceput limitat și academic, acesta este la locul său ori de câte ori are de-a face (transversal) cu in justițiile vieții de zi cu zi.

Bernhard Waldenfels propune în *Ordine în crepuscul* (1987) o *teorie responsabilă a raționalității*⁹⁸. Raționalitatea ia naștere din răspunsurile creative care fie nuanțează, fie confruntă, fie critică autoritatea care stabilește regulile (comunicării) deoarece identifică și valorifică ceea ce se petrece nou între evenimente, sau în ceea ce privește evenimentele. Waldenfels aduce un reproș principal teoriei acțiunii comunicative a lui Habermas (dintr-o perspectivă fenomenologică): concentrarea asupra pretențiilor de validitate implicate în comunicarea acțiunii. Waldenfels arată că există presupunerea că dincolo de valoarea lor de adevăr, pretențiile de validitate ar selecta ceea ce e de exprimat de alte lucruri ce nu sunt de exprimat, deci operează selecții și excluderi, pe de o parte știrbind consensul universal, pe de alta situând comunicarea, ca formare de sens⁹⁹, într-un mediu prepredicativ și pre-normativ, dincolo bine și de rău, corect-incorect etc.

Revenind la distincția inițială a lucrării, critica este realizată ca nuanțare, în aceeași familie de abordări neriguroase din filosofia comunicării, ce pun accent pe surprinderea condițiilor (de posibilitate), a caracteristicilor și a consecințelor comunicării autentice. Filosoful Perelman încearcă să privească realitatea pentru a decide dacă, până la urmă, comunicarea dintre oameni, în complexitatea sa, este un proces rațional. Argumentul său este în favoarea aspectului de *rezonabilitate* și nu de raționalitate ca temelie a posibilității comunicării autentice. Sau, altfel spus, el consideră că oamenii raționează pentru a convinge. Comunicarea habermasiană este mai aproape de o logică formală, în sensul că

⁹⁷ C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003, p. 43.

⁹⁸ Ion Tănăsescu, „Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994, p. 164”, *Revista de filosofie*, Tomul XLV, nr. 2, martie-aprilie, 1998, p. 288-290.

⁹⁹ *Idem.*

este centrată pe „adevăr“ și/sau „validitate“, impersonal, centrat pe demonstrație și ținând să obțină concluzii certe. Autorul consideră că „demonstrația“ implică „sisteme bine-definite, închise, formale, ca matematica“ și se adresează unei „audiențe universale“ (o audiență cuprinzând toți oamenii raționali, adică rezonabili, care este în temă cu anumite fapte indiscutabile despre lume, folosită ca un construct, analog oarecum cu posteritatea și care poate fi înțeleasă și ca sumă de audiențe viitoare¹⁰⁰).

După Perelman, comunicarea urmează logica argumentului informal, fiind centrat pe apelul pe care reușește să-l aibă față de interlocutor sau față de audiență, bazându-se pe limbajul vieții de zi cu zi, argumentând pentru a obține concluzii probabile, rezonabile. În societate desigur că oamenii nu reușesc să realizeze situația ideală în comunicare (nu reușesc să creeze și să respecte o diviziune simetrică a șanselor de a alege și de a exercita acte de vorbire, să se plaseze pe poziții interschimbabile în cadrul unui dialog, să se plaseze pe poziții de egalitate în comunicare, să poată să-și aleagă actele de vorbire și performanța lor)¹⁰¹. Pentru Perelman, comunicarea dintre oameni este o „argumentare“ nu o „demonstrație“, raționamentul folosit fiind practic, rezonabil, vizând persuasiunea.

Din perspectivă poststructuralistă se poate reproșa lui Habermas conceptul procedural de raționalitate, pe care s-a inserat formal și neconvingător o componentă practic-morală, precum și o includere forțată a alterității rațiunii în demersurile de înțelegere „descentrată“ a lumii, care nu rezolvă paradoxul indicat și incriminat de Habermas la poststructuraliști: rațiunea este criticată în actul de excludere a alterității sale, dar printr-un act rațional, este propusă înlocuirea locului ocupat de către rațiune, prin alteritatea sa.

Ludwig Wittgenstein, personalitate majoră a secolului al XX-lea, reprezentant ilustru al Școlii de la Viena, cercetează într-o primă etapă limba ca obiect al logicii, în contextul în care consideră că problemele filosofice însele se nasc dintr-o înțelegere deformată, deficitară a limbajului uman. Este poate singurul filosof care își

¹⁰⁰ Bizzell, Hertzberg, *Rhetoric in the 20th Century*, New York, St. Martins Press, 1991, p. 1066.

¹⁰¹ Chăim Perelman, „Rhétorique et philosophie“. *Les Études philosophiques*, nr. 1, 1969, p. 19-29.

amendează vechiul mod de a raționa într-un mod înnoitor pentru întreaga filosofie. Îmboldul inițial al cercetării sale îl constituie tentativa ambițioasă de a delimita în mod clar ceea ce poate fi spus de ceea ce nu poate fi spus. Influențat de logicianul Gottlob Frege¹⁰² el și-a propus să formeze un sistem de semne, univoce, crescând rigoarea limbii și evitând astfel înșelătoarele echivocuri ale limbii naturale.

Autorul își propune chiar să obțină o „ideografie“, adică un mod de a scrie ideile într-o limbă formală, asemănătoare cu limbajul matematic. Wittgenstein consideră că este necesar să se înlătore imprecizia limbajului printr-un sistem de semne, care fiind univoce, vor înlătura erorile apărute din confuzia între semnificațiile aceluiași cuvânt. Este o filosofie originală a limbajului. Astfel, în *Tractatus...*, propozițiile sunt considerate niște „imagini ale lumii“ printre altele sau niște „tablouri“ (în sens matematic) reprezentând realitatea.

Propozițiile nu „spun“ despre lume, ci „arată“, după cum un „tablou“ logico-matematic mai degrabă arată o stare de lucruri decât o spune într-un mod personal, fiind nu o spunere, ci o transpunere a realității. Există, într-adevăr, niște corespondențe între ceea ce se exprimă, dacă se exprimă bine, și organizarea elementelor din realitate. Ordonarea elementelor într-o anumită formă — „formă logică“, la Wittgenstein — este ceea ce au în comun limbajul și realitatea. De aceea, în măsura în care se referă la lucruri reale, o propoziție este adevărată. Altfel spus, o propoziție este adevărată dacă este imaginea unei combinații posibile de lucruri, având așadar un sens.

Adevărul nu se reduce la „adekvarea lucrului și a intelectului“, după formula scolasticilor, căci la Wittgenstein o propoziție trebuie să aibă un sens, datorită structurii sale logice, chiar înainte de a fi ajuns să o comparăm cu realitatea. Propozițiile care nu corespund cu realitatea pot fi propoziții goale de sens deoarece nimic din realitate nu ne ajută să le afirmăm sau să le infirmăm,

¹⁰² Gottlob Frege este citat ca figură fondatoare a filosofiei analitice, deși a avut legături mai mult cu mediul matematic decât cu cel filosofic din timpul său. Faptul că a susținut obiectivitatea atemporală a gândirii și a conținuturilor gândirii i-a adus și atributul de platonism. A urmărit elaborarea unui sistem formal eficient pentru redarea demonstrațiilor matematice și a tratat subiecte ca sensul, referința, funcțiile și obiectele, identitatea, negația, adevărul-falsitatea și natura gândirii.

ori nonsensuri, când înainte de comparația cu lumea nu pot constitui o construcție logică. Această manieră de a înțelege sensul — este un conținut informațional — și adevărul pare să facă din sens apanajul științelor.

În *Tractatus...* avem de-a face cu o concepție riguroasă asupra limbajului. Wittgenstein I apără una dintre cele mai importante caracteristici și anume traductibilitatea universală. Wittgenstein I arată că așa cum limbajul notelor muzicale poate fi tradus în cel al plăcii de patefon, așa și toate limbile pământului sunt intertraductibile, căci, reflectând aceeași realitate, conțin o armonie prestabilită¹⁰³. Ca urmare, eșecurile sunt puse pe incompetența traducătorului, sau pe o rea-credință a acestuia. J. Fiske, prin perspectiva sa semiotică asupra comunicării, arată însă că un sens este întotdeauna produs, chiar dacă este unul diferit de acela intenționat.

Gândirea metafizică pare condamnată la tăcere după acest Wittgenstein din *Tractatus...* (sau Wittgenstein I) — „despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”. Filosofia devine un gardian care interzice accesul pseudopropozițiilor, deci al pseudo-problemelor în cunoaștere, delimitând și clarificând gândirea, prin acest limbaj ideal, de fapt, un fel de oglindă reflectând lumea, gândirea despre lume. Ce au în comun enunțul și faptul poate fi arătat, mai degrabă decât spus. Se pune astfel accent pe ideea de structură și formă. Între limba pe care o vorbesc, logica pe care o folosesc și lumea pe care o locuiesc sunt relații extrem de strânse (amintind de heideggerianul „limba este casa ființei”), limitele limbii folosite fiind și limite logice ce corespund limitelor realității, limitele lumii individuale. După David Pears „când Wittgenstein vorbește despre limitele limbajului, el înțelege limitele limbajului pozitiv, dar problemele filosofice, cele care i se pare că trebuie puse și cele care sunt mai totdeauna puse, nu se disting în mod clar în formularea lor de problemele limbajului pozitiv. El ar vrea în primul rând să le rezolve printr-o critică a limbajului, care să determine limitele discursului pozitiv”¹⁰⁴.

Problema pusă aici este aceea a valabilității limbajului. În spirit neopozitivist, ceea ce nu poate fi verificat prin experiență

¹⁰³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 1991, §4.01.41.

¹⁰⁴ D. Pears, *Wittgenstein*, Paris, Seghers, 1970, p. 60.

nu poate fi considerat că are sens. Verificarea devine centrală în filosofie, și anume unica metodă pentru a decide dacă enunțurile filosofice au un sens. Mircea Flonta arată că „Wittgenstein pare să creadă că filosofii au pornit adesea de la presupunerea potrivit căreia gândirea este un mecanism bine pus la punct, care funcționează adecvat, o presupunere care este de altfel confirmată tot timpul prin folosirea curentă a expresiilor limbajului în cele mai diverse situații ce survin în viața practică. Când pășesc însă pe terenul «teoriei pure», contextele vieții practice care îi orientează pe oameni în folosirea diferitelor expresii nu le mai stau la îndemână, iar deprinderile pe care le-au câștigat când au învățat diferite *jocuri de limbaj* nu-i mai ajută să se orienteze.

Unele jocuri de limbaj se nasc, iar altele îmbătrânesc, mai arăta Wittgenstein¹⁰⁵. Pe măsură ce se eliberează de constrângerile pe care le impun folosirii expresiei limbajului contextele vieții cotidiene și ale unor activități specializate, oamenii pot pierde controlul utilizării acestor expresii și pot ușor cădea sub fascinația unor probleme pentru care nu există soluție.¹⁰⁶ În consecință, orice dezbateri metafizice, spre exemplu cele despre Dumnezeu, nu au sens, deoarece nu poate fi verificat prin niciun tip de experiență. Orice dezbateri metafizice sunt înșiruiți de pseudopropoziții, aducând în atenție pseudoprobleme. Admițând totuși un inexprimabil, Wittgenstein recunoaște nu atât limitele limbajului, ca expresie a gândirii, cât limitele demersului raționalist, neopozitivist. Numai că, eliminând inexprimabilul de acest tip din limbă, limba nu mai este vorbire, ci limbaj: univoc, clar, perfect adaptat pentru a elucida problemele. Centrând limba pe aspectul validității, corespondența cu realitatea complexității lumii se pierde. Viorel Pâslaru extrage o teorie a comprehensiunii din

¹⁰⁵ V. Macoviciuc, în *op. cit.*, 2000, identifică, prezintă și comentează tentativa filosofilor analiști — ca reprezentant de marcă, J. Searle, alături de, dar delimitat de, N. Chomsky, H.P. Grice și P.F. Strawson — de a recupera printr-o teorie a actelor de limbaj, „derapajul” introdus de către Wittgenstein II prin jocurile de limbaj. În același timp se analizează deschiderile spre pragmatică realizate de Austin, prin studiul limbajului cotidian și deschiderile spre semiotică și semantică realizate de către Ducrot prin „analiza presupuzițiilor lingvistice” și prin analiza implicitului și a importanței sale în folosirea limbajului, operând încă o deschidere spre abordarea pragmatică. „Problema generală a implicitului (...) constă în a ști cum se poate spune ceva fără să se accepte în schimb tot pe atâta responsabilitatea de a-l fi spus, ceea ce înseamnă să beneficieze în același timp de eficacitatea vorbirii și de inocența tăcerii”, *apud op. cit.*, 2000, p. 241.

¹⁰⁶ Mircea Flonta, „Ludwig Wittgenstein și *philosophia perennis*”, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 3-4, mai-august, 2001, p. 369-377.

Tractatus.... Actul comprehensiunii este deja complex la Wittgenstein I deoarece face apel la sens (rezultat din referirea directă la domeniul lucrurilor), la semnificație (care își face apariția prin funcționarea unor elemente la un anumit nivel al realității semantice) și înțelesul întemeiat în raport cu domeniul considerat (etică, estetică, religie), în locul unei raportări la obiect. „Actul înțelegerii este astfel multiplu determinat, într-o măsură mai mare sau mai mică, de toți factorii pe care i-am amintit mai sus, la fel cum și orice lucru din realitate cade sub incidența unei multiple determinări.“¹⁰⁷

Wittgenstein II, cel din *Cercetări filosofice* (lucrare publicată postum), revine asupra accentului pus pe limbajul ideal, logico-matematic, adoptând o turnură în filosofia sa odată cu noțiunea de „joc de limbaj“. În primul rând, însăși viziunea sa despre filosofie este distinctivă. Grahame Lock comentează faptul că Wittgenstein adoptă o definiție negativă a filosofiei. Astfel, după Wittgenstein, filosofia nu explică și nu descoperă nimic, nu oferă răspunsuri, nu propune vreo teză, nu emite ipoteze, nu avansează nicio teorie, nu stabilește niciun fundament, lăsând totul în starea în care se găsește. Lock explică disocierea de un demers științific. Demersul filosofic este descriptiv și nu explicativ, fiind bazat pe o altă metodă decât cea științifică.

Se pune în discuție din nou primatul unui limbaj ideal al logicii, pentru a-l refuza. „Jocurile de limbaj“ apar într-o îndepărtare de pozitivism, în studiul, sau din perspectiva, relației dintre limbă și lume. „Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvinte.“ Drept consecință, studiul jocurilor de limbaj devine studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Studiind problemele adevărului și ale falsității, ori ale acordului sau dezacordului judecăților cu realitatea, problemele naturii aserțiunii, presupunerii și întrebării, dacă vom privi la forme primitive de limbaj, fără fundalul unor procese de gândire foarte complicate, „ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obișnuită a limbajului dispare.“¹⁰⁸ Ceea ce se spune, situația în care se spune și regulile specifice acelei

¹⁰⁷ Viorel Pășlaru, „Tipuri de sens și comprehensiune în *Tractatus Logico-Philosophicus*“, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 3-4, mai-august, 2001, p. 405-406.

¹⁰⁸ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, §127-130.

situații compun „ecuația” jocului de limbaj. În câte feluri se poate defini ceva, sau se poate explica ceva, sau se pot da ordine? Grahame Lock arată că jocurile de limbaj umplu chiar miezul explicației care nu mai este cea din științele exacte. Filosofia, prin intermediul jocurilor de limbaj, este chemată să facă vizibile conexiunile, „să dea o reprezentare clară limbajului, gramaticii, unei *forme de viață* sau unei chestiuni. Rolul filosofiei constă în a elimina din confuzii și chiar unele probleme filosofice (în loc de a încerca să se rezolve orice problemă filosofică). Apare aici și deosebirea dintre «buna» filosofie și «rea» filosofie, prima constând în a elimina „neînțelegerile care privesc folosirea cuvintelor, provocate între altele, de anumite analogii între formele de expresie din diferitele domenii ale limbajului nostru”¹⁰⁹.

Modul în care se vorbește determină sensul a ceea ce se exprimă. Regulile exprimării decupează arii de comunicare (de „joc”) specifice. Din această perspectivă Wittgenstein schimbă proiectul inițial, cel din *Tractatus...*, de a determina o formă generală a unui enunț și funcția dominantă a limbajului. Dacă în *Tractatus...* importantă era funcția reprezentativă a limbajului, fiindcă orice enunț era conceput ca un tablou al realității, aici chiar noțiunea de sens este mai complexă, mai extinsă. Fie și numai schimbarea subiectului să zicem de la persoana a doua plural la persoana a doua singular sau schimbarea intonației poate modifica sensul enunțului. Se pot imagina serii întregi de combinații de cuvinte și acțiuni (colective) ce pot fi numite comportamente globale de comunicare (Alain Graf), dar sunt denumite de către autor *forme de viață*. Acestea sunt mai degrabă consecința unor convenții implicite, în sens larg sociale, decât a unor convenții explicite. În această accepțiune, comunicarea constă în fapte sociale, din lucruri spuse în virtutea obișnuințelor, a uzanțelor sociale (ce sunt valorizate de către Wittgenstein II ca instituții sociale).

Comunicându-se în baza unor uzanțe, după niște reguli respectate în întreaga societate, „jocurile de limbaj” generează eficacitatea comunicării. Comunicarea nu se poate concepe decât ca o comunicare cu ceilalți, este consecința unor *jocuri de limbaj so-*

¹⁰⁹ Grahame Lock, *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*, Paris, PUF, 1992, p. 120.

cial. Din această perspectivă se conturează poziția sceptică față de posibilitatea existenței unui *limbaj privat*, personal, individual, anterior celui social. Gândind posibilitatea existenței unui limbaj privat trebuie analizate în special aspectele privind posibilitatea existenței unor experiențe specifice strict unui individ, pe de o parte, și cele referitoare la posibilitatea trecerii de la limbajul privat la cel social (ce mai poate fi formulată și ca o problemă a transmiterii unor senzații strict individuale). În general, se argumentează că nu se poate vorbi în mod exclusiv despre experiențele unei singure persoane și astfel ceea ce este într-adevăr personal devine și inexprimabil. Argumentul continuă precizând imposibilitatea transmiterii unor senzații atât de personale, doi oameni neputând vorbi despre ceva experimentat în modalități individuale, adică unice. Prin urmare limbajul este de la bun început instrumentul unei comunicări cu celălalt, fără a putea considera că trece prin „etapa intermediară” în care ar fi un limbaj privat. Limbajul omului comun și cel al filosofului simțului comun au drept teren „solid” tocmai acest simț comun, explorat și utilizat în moduri diferite. Wittgenstein spune, pe de o parte, că atunci „când privim spre tot ceea ce cunoaștem și putem spune despre lume ca sprijinindu-se pe experiența personală, atunci ceea ce cunoaștem pare să-și piardă o mare parte din valoare, din caracterul demn de încredere și din soliditate” și, pe de altă parte, că „întreaga lume, mintală și fizică este făcută doar dintr-un singur material”¹¹⁰. O idee asemănătoare apare și la Harold D. Lasswell, care consideră că materialismul și idealismul fac parte din aceeași „tranzacție”¹¹¹.

Tipul de demers pe care îl întreprinde Wittgenstein are și menirea de a respinge îndoiala, fie ea de tip cartezian, fie de tip sceptic. Într-un text târziu, *Despre certitudine*, autorul arată că din moment ce pentru a ne îndoii trebuie să ne enunțăm îndoiala, folosind în acest scop cuvinte cu sens neîndoielnic (altfel spus, niște cuvinte asupra cărora există un acord în societate privind sensul lor), devine imposibilă o îndoială generalizată, supradimensională, datorită structurii interne a limbajului. Și exprimarea îndoielii, ca și celelalte enunțuri, implică „jocuri de limbaj”.

¹¹⁰ L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, București, Humanitas, 1993, p. 109-110.

¹¹¹ Harold D. Lasswell, *Politics. Who Gets What, When, How*, New York, Peter Smith, 1950.

Orice tip de discurs implică „jocuri de limbaj“ (deci reguli de rostire și înțelegere, o gramatică) și de aceea „jocurile de limbaj“ însele devin „fapte“, dar nu sunt prin aceasta în mod automat și valide. Se poate explica faptul că sensul lor este adaptat la un context și la un consens social ce nu le asigură însă și validitatea. În concluzie, un enunț care poate fi evaluat ca „joc de limbaj“ nu este neapărat și adevărat. Ca urmare, autorul deduce de aici nu numai lipsa unui fundament de adevăr al jocului de limbaj, ci și faptul că nu poate fi elucidat ca rațional ori nerațional. „Jocul de limbaj nu se sprijină pe niciun fundament. El este aici ca și viața noastră.“ Aici Wittgenstein II respinge presupuziția izomorfismului structural al limbajului. Asistăm la o inflexiune, de la perspectiva limbajului oglindă la cea a limbajului activitate. Mai mult, Wittgenstein II se delimitează și de presupuziția esențialismului, într-o abordare „neriguroasă“ a limbajului. În mod metaforic, gânditorul subminează ideea de general din lucruri, arătând că „tăria firului nu stă în faptul că vreo fibră ar merge pe întreaga sa lungime, ci în suprapunerea mai multor fibre“¹¹².

Putem identifica în aceste spuse o deschidere postmodernă. Într-un plan mai larg de investigație, am putea implica de aici că orientând investigația filosofică spre cazul particular, diversitatea socială și culturală (rituri, mitologii, coduri) a umanității trebuie acceptată ca „obiect“ al demersului filosofic. Într-un plan mai restrâns, este mai degrabă vorba despre un „joc“ subtil între refuzul unui empirism, care ar presupune îmbrățișarea unei posturi analitice servile față de hegemonia științei, și practicarea unui empirism în sensul cel mai precis, al preferinței pentru studiul realității, al naturii și al rolului faptului particular de limbaj. David Pears discută evoluția ideilor lui Wittgenstein de la așa-numitele poziții analitice, Wittgenstein I, la cele pragmatice, rezumate prin „eticheta“ Wittgenstein II. Pe de o parte, în evoluția sa surprinzătoare, Wittgenstein înțelege necesitatea de a „opune fără încetare o rezistență hegemoniei științei fiindcă aceasta amenință domeniul propriu filosofiei“¹¹³. Filosofia este pentru el asemănătoare activității artistice, înțelegând să aprecieze unicitatea fiecărui caz particular. Utilizatorul de limbaj angajat pe calea ge-

¹¹² L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, 9, §68.

¹¹³ David Pears, *Wittgenstein*, traduction Guy Durand, Éditions Seghers, Paris, 1970, p. 238.

neralizărilor este, de aceea, angajat pe o cale greșită. Demersul wittgensteinian se înscrie în continuare într-un spațiu logic, doar că se refuză, odată cu refuzul elaborării de teorii sistematice, înșelătoarele generalizări. „Terapeutică“ lui Wittgenstein constă în interpretarea cu efort conștient, a faptelor particulare de limbaj. Este nevoie de un efort conștient pentru a rămâne la acest nivel particular al limbajului vieții obișnuite. Acest punct extrem de oportun precizat de către Pears consideră că este susținut de următorul citat din Wittgenstein: „Filosoful nu este un om care și-a pierdut judecata, un om care nu vede ceea ce vede toată lumea; pe de altă parte, dezacordul său cu simțul comun nu este nici acela al omului de știință care este în dezacord cu vederile grosolane ale omului de pe stradă. Adică, dezacordul său nu se bazează pe o cunoaștere mai subtilă a faptelor. Trebuie prin urmare să căutăm *sursa* încurcăturilor sale. Și noi constatăm că există încurcătură și insatisfacție mentală nu numai atunci când nu este satisfăcută curiozitatea noastră privind anumite fapte sau când nu putem găsi o lege a naturii care să se potrivească cu întreaga noastră experiență, ci și atunci când o exprimare ne nemulțumește — poate datorită diferitelor asociații pe care le evocă.”¹¹⁴ În continuare, Wittgenstein arată că limbajul obișnuit poate să fie inefficient în a reda fie diferența, fie asemănarea într-un caz particular analizat. De aceea simțim nevoia unui alt fel de exprimare decât cel obișnuit, cotidian, ameliorându-ne astfel *crampa mentală*.

Angela Botez arată : „«Formele» lui Wittgenstein sunt un fel de modele funcționale kantian-husserliene între care diferențele lingvistice și culturale sunt atât de mari încât ele mai mult diversifică decât unifică. Pentru Wittgenstein «jocul de limbaj» și «forma de viață» nu sunt termeni tehnici exacti, ci ceva vag asemănător cu ceea ce Kuhn va denumi paradigmă, sintagme care trimit la incomensurabilitate și intraductibilitate pe baza diferenței dintre limbaje și forme de viață specifice. La ora actuală există autori care susțin că paradigmele sunt legate de culturi, iar culturile sunt incomensurabile. Putem spune că holismul și contextualismul relativist au fost moștenite de noua filosofie a științei de la Spengler prin Wittgenstein. Cu privire la rolul filosofiei, cei doi devin izvoare pentru postmodernism întrucât susțin că

¹¹⁴ L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, București, Humanitas, 1993, p. 130-131.

filosofia trebuie să fie o cale spre obținerea înțelegerii culturale, a autocunoașterii, a unei alternative la neînțelegerile științifice.¹¹⁵

Ca și Wittgenstein I, și Carnap și-a propus elucidarea limbajului matematic și științific. Se consideră că avem în Carnap un critic al lui Wittgenstein I prin extinderea convenționalismului (care ridică problematica distincției dintre separația dintre ceea ce este obiectiv sau empiric de ceea ce este convențional sau lingvistic)¹¹⁶ la înțelegerea statutului entităților abstracte. La Carnap, pentru fiecare expresie se pune problema semnificației (intensiunea) ei și apoi cea a aplicării sale reale (extensiunea ei).

Alexandru Boboc apreciază că Wittgenstein, ca și Russell, reconstruiește logica modernă după considerente nu doar matematice, ci și semiotice și semantice. „Depășind analiza tradițională, legată structural de gnoseologismul modern, Wittgenstein pune în centrul reflecției problema valabilității limbajului, a contribuției acestuia în realizarea cunoașterii. Critica imperfecțiunilor limbajului obișnuit și încercarea de a construi un limbaj logicește perfect au ajutat considerabil la instituirea distincției dintre cunoașterea obișnuită și cunoașterea științifică. Principalele rezultate țin însă de elaborarea principiilor simbolismului și ale unei concepții moderne despre rolul activ al limbii în cunoaștere.”¹¹⁷ Dacă Russell consideră concepția filosofică wittgensteiniană îngustă fiindcă ar reduce filosofia la un joc cu cuvintele, P.M.S. Hacker rectifică, precizând că subiectul nu este astăzi mai redus, cât orice privire peste granițe era exclusă, când se excludea tot ceea ce venea extradisciplinar să se împletească în problemele filosofice. Astăzi filosofia nu mai este nici în competiție cu, nici izolată de disciplinele științifice (empirice). După cum arată Angela Botez: „Filosofia în concepția lui Wittgenstein este investigație gramaticală în sensul propriu al termenului «gramatică», dar aceasta nu-i reduce importanța. (...) Filosofia nu are drept obiect doar limbajul. Ea este despre natura gândirii, despre cunoaștere și credință, despre natura persoanei, despre relația minții cu trupul, despre responsabilitatea morală și așa mai departe.

¹¹⁵ Angela Botez, „Wittgenstein și filosofia britanică“, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 3-4, mai-august 2001, p. 382.

¹¹⁶ Această problematică este prezentă și la Quine.

¹¹⁷ Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări și stiluri de gândire semnificative*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1995, p. 204.

Metodele sale sunt printre altele și lingvistice sau gramaticale, dar aceasta nu face din filosofie o ramură a lingvisticii. Faptul că unele probleme importante ale filosofiei au fost rezolvate prin investigații gramaticale nu le face mai puțin importante, ele fiind tot atât de profund implicate în existența noastră cum este și limbajul.¹¹⁸

Continuitatea din gândirea lui Wittgenstein constă în precizarea ce poziționează limbajul în centrul oricărei cunoașteri, ca o condiție fundamentală, de natură transcendențială. Andrei Marga surprinde principalele caracteristici ale turnurii suferite de gândirea autorului: „Este limpede că trecerea de la concepția primei scrieri la concepția *Cercetărilor filosofice* este o trecere de la atomismul logic înțeles ca o nouă viziune generală asupra lumii la denunțarea lui în cadrul unei viziuni ce relativizează orice enunț sau sistem de enunțuri la interacțiunile comunicative: de la privilegierea limbii ideale drept cale singulară de acces la fapte la recuperarea importanței limbajului curent, care dobândește poziția unui metalimbaj; de la reducerea semnificației expresiilor la conținutul lor descriptiv la interpretarea lor ca folosire.”¹¹⁹ Habermas a celebrat ideile din Wittgenstein II, cel din *Cercetări filosofice*. Autorul a apreciat noile turnuri ale filosofiei lui Wittgenstein și interpretează că aici apare o relație practică între logica limbajului și filosofie. Ceea ce l-a interesat cu precădere pe Habermas a fost că gramatica (jocurilor) limbajelor impune în mod implicit o arie etică. El consideră că „jocurile de limbaj”, cu regulile pe care le impun, conțin un „nucleu dogmatic” al formelor vieții sociale. Exercițiul limbii explicitează acea etică implicită, inclusă în „jocurile de limbaj”. Mai mult, prin „jocurile de limbaj” se constituie „o platformă a intersubiectivității”, din perspectiva căreia acțiunea comunicativă devine centrală în viața socială a oamenilor.

De subliniat este că Habermas a apreciat contextualizarea din gândirea mai târzie a lui Wittgenstein, înțelegerea profundă a sistemelor de referință și mai ales „jocurile de limbaj” ce „subîntind” o etică, reguli specifice de interacțiune în comunicarea

¹¹⁸ Angela Botez, „Wittgenstein și filosofia britanică”, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 3-4, mai-august 2001, p. 388.

¹¹⁹ Andrei Marga, *Cunoaștere și sens*, Editura Politică, București, 1984, p. 58.

verbalizată (dar induc în același timp și ideea habermasiană a unor „competențe“ în utilizarea regulilor de joc în mod favorabil, precum și pe cea de „consens“ tacit asupra acestor reguli pentru ca jocul să se poată desfășura). În același timp Habermas atrage atenția că Wittgenstein a uzat de analogia dintre „jocurile de vorbire“ și „jocurile strategice“, pentru a dezvolta o „terapeutică“ utilă pentru rezolvarea unor false interogații ale unui vorbitor al unui limbaj, lăsând la o parte aspectele lingvistice presupuse de înlănțuirile de cuvinte. În acest mod el s-a preocupat de interacțiunile mediate simbolic, și de acea dimensiune pragmatică a comunicării.

Ca urmare, Habermas a considerat absolut necesar ca teoria jocurilor de vorbire să fie continuată și dezvoltată prin elaborarea unei *pragmatici universale*, o întreprindere teoretică de a trece dincolo de conștientizarea vorbitorilor cu privire la funcționarea *jocurilor de limbaj*, spre clarificarea bazei etice/normative, ce ar deschide o perspectivă critică asupra societății, mai utilă din punct de vedere teoretic și practic (ținând cont că, așa cum observa Andrei Marga, Habermas edifică o teorie a societății în intenție practică, în cadrul căreia oamenii trăiesc în mediul creat de interacțiunile lor moral-practice și în care este posibil un praxis emancipativ)¹²⁰.

Criticând tentația de a mima demersul științific din științele naturii, identificând „crampele mintale“ rezultate ca urmare a unor astfel de demersuri de investigare filosofică, evitându-le, Wittgenstein realizează o cotitură, punând efortul discursiv-descriptiv, efort perpetuu, în centrul privirii filosofice de clarificare a lumii, văzută ca o împletire de forme de viață.

Habermas apelează la teoria sistemelor pentru a se raporta într-un mod „integrativ“ la critica metafizicii, a rațiunii și a puterii. „În măsura în care teoria sistemelor își aduce contribuția specializată nu numai în cadrul sistemului științei, ci pătrunde, cu pretenția ei de universalitate, și în lumea vieții, ea înlocuiește convingerile de fond metafizice cu altele, metabiologice. Cu aceasta, și disputa dintre obiectiviști și subiectiviști își pierde sensul. Poate că intersubiectivitatea produsă lingvistic și siste-

¹²⁰ Andrei Marga, „O filosofie cuprinzătoare“, studiu introductiv la Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, Bucureștii, Editura All, 2000, p. 5.

mul închis autoreferențial oferă cuvintele cheie pentru o controversă ce poate lua locul problematicii devalorizate a relației spirit-corp.¹²¹

Printr-o astfel de deschidere, Habermas identifică tendințe continuatoare pentru modernism și pentru epistemologia sa, în același timp propunând o manieră de a depăși crizele raționalității și, implicit, ale modernității aduse prin așa-zisa „cotitură lingvistică“, punând în centrul demersurilor novatoare preocuparea pentru semiotic.

2.2. ABORDĂRILE SEMIOTICE ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII.

RELAȚIA DINTRE STRUCTURALISM, SEMIOTICĂ ȘI HERMENEUTICĂ.

C. LÉVI-STRAUSS, F. DE SAUSSURE, M. HEIDEGGER

O voce vine de pe celălalt mal. O voce întrerupe spunerea lui deja spus.
E. Levinas

Structuralismul, semiotica și hermeneutica sunt prezente marcate la confluența filosofiei moderne și postmoderne a comunicării. Centralitatea semioticii — semiotica fiind o formă a structuralismului — trimite la investigarea structuralismului. Iar una dintre cele mai importante personalități ale structuralismului din perspectiva filosofiei comunicării este Claude Lévi-Strauss.

C. Lévi-Strauss (1979) face distincție între modul de gândire „științific“ și cel „sălbatic“, dar nu pentru a afirma că gândirea științifică este mai bună, ci doar că este diferită. *Gândirea științifică are ca scop stabilirea de diferențe*; ea împarte natura în categorii din ce în ce mai fine și mai precise, încercând să găsească modalități de înțelegere a lumii „pe bucățele“. Gândirea sălbatică este holistică, încercând să găsească modalități de înțelegere a lumii ca întreg. De aceea ea cuprinde zone de experiență zone de experiență pe care știința le exclude ca fiind ireale sau neștiințifice (credințe, imaginație, experiențe subiective). Știința occidentală este mai utilă în a schimba lumea decât explicațiile ma-

¹²¹ J. Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, traducere de G.V. Le-pădatu, I. Zamfir, M. Stan, studiu introductiv, A. Marga, București, Editura SubstanțAil, 2000, p. 368.

gice ale fenomenelor naturale. Adevărul religios poate fi eficient în schimbarea atitudinilor și comportamentelor oamenilor, oferind explicații aparent mai adevărate pentru experiențele noastre subiective decât cele științifice. Adevărul e o funcție a sistemului conceptual și cultural, care îl creează și îl acceptă. Acesta nu deserveste o realitate obiectivă, universală, preculturală. Lévi-Strauss a fost un antropolog structuralist care a extins teoria saussuriană a limbajului ca sistem structuralist care acoperă toate procesele culturale (gătit, modă, sisteme de rudenie, mituri, rudenie). Toate sunt moduri de organizare, deci de înțelegere, a lumii noastre culturale și sociale. Toate culturile oferă un model de înțelegere a lumii și, deși înțelesurile pe care oamenii le dau lumii pot fi specifice lumii în care trăiesc, modalitățile prin care ei construiesc aceste înțelesuri nu depind însă de acea cultură, ci sunt universale. De aceea, pentru Saussure, toate limbile sunt diferite: vocabularele împart lumea în categorii destul de diferite, sintaxa fiecărei limbi leagă cuvintele în moduri diferite. Dar toate sunt arbitrare și împărtășesc aceeași structură paradigmatică și sintagmatică. Toate din punct de vedere paradigmatic se bazează pe un sistem de categorii ale căror înțelesuri depind de alte categorii din același sistem și toate dispun de sistem de combinare a categoriilor pentru a crea aserțiuni (originale). Toate limbile împărtășesc o *structură* a diferențelor și combinațiilor.

Pentru Lévi-Strauss dimensiunea paradigmatică a limbajului (altfel spus, sistemul său de categorii) e foarte importantă, ca esență a actului de creare a sensului. În centrul procesului de creare de sens se află structura pe care el a numit-o *opoziție binară*. O opoziție binară este un sistem format din două categorii legate care, în forma sa cea mai pură, cuprinde universul. Un obiect e fie în categoria A, fie în categoria B, iar categoria A are înțeles fiindcă nu e B și în raport cu B categoria A nu poate exista în sine. Din perspectivă structuralistă, creația este crearea categoriilor culturale prin care dăm înțeles acestei lumi (întuneric-lumină, uscat-apă etc). Diferențele identificate sunt diferențe ale concretului, care par, sau apar, ca fiind „naturale“ și pe care Lévi-Strauss le are în vedere atunci când se referă la „logica concretului“. Construirea opozițiilor binare este, după Lévi-Strauss, procesul universal, fundamental, de creare a sensului. Este universal ca produs al structurii creierului uman, specific speciei și

nu culturilor particulare. Creierul funcționează electro-chimic, trimițând mesaje binare simple „on/off”. Totuși, natura fiind construită nu din categorii opuse binar, ci din continuumuri analogice, apar și *categorii ambivalente*, care posedă caracteristicile ambelor categorii opuse binar și sunt fie prea puternice conceptual, fie au prea multe semnificații. Excesul de semnificație pe care îl extrag din ambele categorii le atrage asupra-le nevoia socială de control, fiind desemnate fie sacre, fie tabu.

Repetiția structurată este un exemplu în care opozițiile binare naturale se extind asupra celor culturale. Un alt antropolog, C. Leach, a găsit că există o paralelă între modul cum conceptualizăm spațiul, relațiile noastre cu animalele și relațiile cu oamenii. Raportul dintre trei zone esențiale pentru viața și cultura umană — casă-vecinătate-sălbăticie sau familie-trib (vecini) — ceilalți (străinii) — își are astfel echivalentul într-o altă triadă, care ne structurează modul de a percepe natura — animale de casă-animale din vecinătate-animale sălbatice. În spiritul noțiunii de ambivalență straussiene, animalele ce trăiesc în casă fără să fie animale de casă sunt tabu sau încărcate cu o semnificație excesivă. În acest spirit, autorul trasează și o interesantă paralelă între comestibil și căsătorie.

Ritualurile de graniță abilitează omul să facă față schimbării categoriilor. Lévi-Strauss considera că una dintre cele mai importante distincții pe care fiecare societate încearcă să o definească este cea dintre natură și cultură. Culturile se diferențiază de natură pentru a-și crea identitate și se compară apoi din nou cu natura pentru a argumenta că este mai mult naturală decât culturală. Dar observația poate cea mai fertilă pe care o aduce Lévi-Strauss este aceea că naturalul este un produs cultural, natura fiind realitatea preculturală de referință. În scrierile sale — *Crud și gătit*, 1979 — este analizată și distincția dintre fiert sau prăjit în ulei (hrană democratică) și fript (hrană aristocratică, se micșorează cantitatea) și toate acestea și fezdare (cel mai înalt statut). Natura ca realitate este apropiată prin simbolizare, modul uman de „prelucrare” culturală a realității.

Teoria lui Lévi-Strauss asupra mitului arată că analiza mitului este echivalentul analizei visului la Freud. De la Saussure, Lévi-Strauss preia faptul că povestirea unui mit e expresia lui *parole* și o realizare particulară a potențialului structurii profunde (*langue*).

Persoana care visează știe că visează, dar poate prinde doar semnificația superficială (și adesea absurdă) a visului: înțelesul său profund este disponibil doar pentru analist. În același mod, cel care povestește mitul îi cunoaște doar înțelesul superficial, semnificația reală, adică de realitatea experimentată de acel om în viața de zi cu zi, după competențele sale analitice limitate, înțelesul din structura sa de profunzime fiind disponibilă doar pentru mitolog. Miturile se nasc ca și visele din anxietăți și traume nerezolvate care au fost reprimite în subconștientul tribal, cultural, nu neapărat și în cel al individului. Din această perspectivă, teoriile lui Lévi-Strauss pot fi aplicate la mass-media contemporane, deoarece în societățile contemporane acestea sunt adesea considerate a performa o funcție echivalentă celei pe care o îndeplinea mitul în societățile orale și tribale.

Semiotica este o formă a structuralismului, deoarece ea argumentează că noi nu putem cunoaște lumea în termenii săi proprii, ci numai prin intermediul structurilor conceptuale și lingvistice ale culturii noastre. În acest sens, semiotica este opusul empirismului. Pentru empiriști, cercetarea are ca scop descoperirea de înțelesuri și *pattern-uri* deja existente, pe când structuraliștii au sarcina de a dezvălui structurile conceptuale prin care diferite culturi își organizează propria percepție și înțelegere a lumii. Deși structuralismul nu neagă existența unei realități externe, universale, neagă posibilitatea ca ființele umane să aibă acces la realitate într-un mod obiectiv, universal, nedeterminat cultural. Proiectul structuralismului este de a descoperi cum dau oamenii sens lumii, nu ce este lumea. De aceea structuralismul neagă orice adevăr științific final sau absolut — dacă realitatea universală și imuabilă nu este accesibilă oamenilor, atunci noi nu putem evalua adevărul afirmațiilor și credințelor măsurând cât de apropiate sunt ele de respectiva realitate.

*Sensul*¹²² este abordat atât în filosofia comunicării, în general, cât și în semiotică în mod special. Conceptul de „sens“ din filosofie este discutat în raport cu acea de *referință*, „Sinn/Bedeutung“. Spre exemplu G. Frege, în lucrarea *Despre sens și semnificație*, deosebește sensul unei expresii de referința acesteia. Două expresii pot avea aceeași referință pe care o prezintă în

122 V. S. Blackburn, *op. cit* și J. Fiske, *op. cit.*

moduri diferite și acest mod de prezentare este sensul unei expresii. El arată pentru exemplificare faptul că „George Elliot“ și „Mary Anne Evans“ au aceeași referință dar pot fi prezentate ca persoane diferite. Termenii sunt asociați cu diferite moduri de prezentare. Sensul determină gândul exprimat prin enunț, în timp ce referința determină adevărul și falsitatea. Dacă două expresii au același sens atunci trebuie să aibă aceeași referință. La Frege, sensurile trebuie să fie publice și obiective, așa cum sunt și gândurile pentru Frege. Este greu de identificat o concepție despre sens care să satisfacă ambele condiții. La Russell, în *On Denoting* (1905), expresiile se consideră dualist (și, putem spune, atât platonician, cât și esențialist) având o extensiune (o referință) și o intensiune (un sens). Habermas înțelege prin „sens“ faptul că structurile vieții sociale sunt expresia existenței subiectului, a individului activ, fiind așadar expresia acțiunii indivizilor care prin acțiunea lor creează realitatea în societate. Noțiunea de „sens“ acoperă la Habermas atât semnificațiile din sfera filosofiei limbajului (ca mod în care ceva este gândit), cât și pe cele din filosofia acțiunii (ca finalitate, un resort subiectiv ce direcționează acțiunea spre un scop). După cum sintetizează Andrei Marga, „sensul se constituie în mediul intersubiectivității, creată prin comunicarea verbalizată (limba), a cărei elucidare revine unei «teorii a competenței comunicative».

Sensul este din perspectiva filosofiei analitice, înțelesul este din perspectiva pragmatică. Relația dintre cuvinte și idei, relația dintre cuvinte și lume se relevă în înțeles. „Înțelesul este întrebuintarea“, spune Wittgenstein. Înțeles cognitiv (descriptiv, evaluativ) sau emotiv (ca în cazul termenilor derogatorii sau al exclamațiilor precum „super!“).

Verstehen, asociat cu Dilthey și Weber, desemnează înțelegerea pe care o avem despre activitățile umane. Acestea sunt înțelese din interior, spre deosebire de cunoașterea obiectivă, prin plasarea lor într-o rețea de regularități științifice (constituind astfel teoria-teoriei). Înțelegerea unei expresii umane presupune un proces de retrăire a vieții mentale a persoanei pe care vrem s-o înțelegem, un proces empatic. *Verstehen* ar fi metoda științelor sociale, deosebită tocmai prin acest demers de metoda științelor naturale.

Pentru Heidegger, *sensul apare în procesul de dezvăluire a ființei (aletheia)*¹²³. Cercul hermeneutic, conceptul central al hermeneuticii, se referă la problemele care apar în *procesul de interpretare*. Astfel, atunci când un element, situat de exemplu într-un text, poate fi înțeles numai în funcție de semnificațiile celorlalte elemente sau ale întregului text. Însă, pentru a înțelege celelalte elemente sau textul în întregime este presupusă înțelegerea elementului inițial. În hermeneutică, fiecare element poate fi înțeles doar în lumina celorlalte elemente. În mod similar, din perspectivă hermeneutică, putem susține că trecutul poate fi înțeles doar în „lumina“ prezentului și că prezentul poate fi înțeles doar în perspectiva trecutului. Acest fenomen i-a preocupat pe mulți dintre gânditorii germani, de la Schleiermacher și Dilthey până la Heidegger și Gadamer.

Pe de altă parte, în filosofia anglo-americană, o problemă asemănătoare ia naștere din *holismul înțelesului*, dar nu se consideră că ea reprezintă o dificultate insurmontabilă: după cum a spus Wittgenstein, lumina întotdeauna răsare doar într-un mod gradual peste întreg. Ca și „lumina“ la Wittgenstein, la Heidegger limba luminează și creează „casa ființei“. „Limba este casa ființei.“¹²⁴ Prin metafizica sa atât de personală, M. Heidegger este un (re)deschizător de drumuri. În viziunea sa, dominația asupra lumii fizice a fost plătită cu prețul abandonării oricărei interogații asupra sensului ființei. Dacă la greci timpul era conceput ca o lungă succesiune de „acum“-uri, întemeind o opoziție între devenire și ființă, Heidegger îl măsoară și îl gândește ca pe o ființă alta decât noi, timpul nemaifiind doar un obiect pentru un subiect care îl măsoară. Percepem timpul infinit în raport cu o existență finită. Filosoful schimbă accentul de la „a avea timp“ la *a fi în timp*. Acest ultim aspect este corespunzător relației originare cu timpul, o temporalitate autentică, ce se caracterizează prin primatul viitorului, nu cel al prezentului ca în mod curent. Ființa, orice ontologie, se mișcă în orizontul timpului și trebuie înțe-

¹²³ V. Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, ed., trad. Joan Stambaugh, New York, Harper and Row, 1973 și Martin Heidegger, *Timp și ființă*, traducere de Dorin Tilișca și Mircea Arman, Studiu introductiv de Radu Enescu, București, Editura Jurnalul literar, 1995, precum și S. Blackburn, *op. cit.* și A. Graf, *op. cit.*

¹²⁴ V. Macoviciuc îl citează pe Gadamer — „Ființa care poate fi înțeleasă este limbă“ — ca un element reciproc în raport cu acest atât de cunoscut citat heideggerian, *op. cit.*, 2000, p. 290.

leasă plecând de la timp. Mai mult, omul este timp. *Dasein* ar fi „ființa-aici“ dar o traducere corectă filosofic este „acel fiind pentru care ființa are sens“. Avem o diferență între ființă și fiind de înțeles în sensul că ființa nu e nimic dacă nu este o proveniență a oricărui fiind. Ființa autentică trăiește prezentul ca posibilitate. A regăsi sensul ființei înseamnă a înțelege că adevărul ființei este dezvăluirea ființei, *aletheia*. Dificultatea este desprinderea de influența pe care o exercită asupra noastră aparența vizuală a fiindului, pentru a ne reîntoarce la ascultarea ființei. În centrul preocupărilor fiind ființa și nu conștiința, Heidegger nu este considerat un existențialist. Atenția pe care o acordă limbajului se distanțează atât de colocvialismul cotidian, cât și de discursul eficace al științelor.

„Limba este casa ființei“ este poate sintagma cea mai cunoscută din toată opera lui Heidegger și trebuie înțeleasă în sensul unei transversalități între operatorul generator de ierarhii, „a avea“ și „a calcula“, cum spune A. Graf, în măsura în care „limba“ vorbește despre ființă și nu despre „a avea“ sau „a calcula“. Rostitul ființei se poate auzi în discursul care nu face din lume obiectul discursului — și nici din ființă ca atare nu face obiectul discursului — ci doar îi face loc ființei să se dezvăluie. Operele artistice, poezia (lui Hölderlin, de exemplu) instituie *ascultarea ființei*. Poemul nu e un discurs despre ființă, ci locul în care ființa se spune. În acest sens trebuie înțeleasă și celebra remarcă: „Purtătorii de mesaje totodată merg spre mesaje și vin către mesaj“. Înțeleg prin aceasta că purtătorii de mesaje sunt influențați de interpretări trecute și sunt ei înșiși interpreți. Interpretarea este edificarea posibilităților proiectate în înțelegere. Nu există în interacțiunea de comunicare o elucidare lipsită de presupuziții. Când numim ceva o facem în baza a ceea ce a fost interpretat deja. Lucrul ce trebuie numit are deja o implicare ce ne este dezvăluită în înțelegerea pe care o avem despre lume.

Este vorba despre un proces, și anume de a face ființa cunoscută prin discurs. Un asemenea proces se desfășoară și în concepția lui H.G. Gadamer (*o filosofie a receptării*). Potrivit (*reader response theory*), sensul unui text nu depinde niciodată doar de evenimente ce privesc autorul și publicul său inițial, ci este în mod egal asociat cu situarea istorică a interpretului. Se realizează sensul odată cu *fuziunea orizonturilor*; fuziune realizată atunci

când autorul situat istoric și interpretul, de asemenea situat istoric, reușesc să participe amândoi la crearea unui sens. Această idee reprezintă un fundament al postmodernismului. Gadamer a încercat să dezvolte vederile lui Heidegger privind natura interpretării și a înțelegerii într-o teorie generală despre cum are loc această înțelegere cu referiri la științele umane, estetică, jurisprudență. Gadamer evidențiază faptul că presupuzițiile sau prejudecățile sunt atât inevitabile, cât și active, cu rol central în cazul oricărui efort de interpretare. Așadar, poziția adoptată aici este postmodernă: prejudecățile nu sunt doar ceva de evitat sau de depășit, ceva negativ. Rolul lor este divers, dar pozitiv și constitutiv, făcând posibile atât înțelegerea, cât și comunicarea umană. Ca urmare, sarcina interpretului nu e de a găsi o „semnificație adevărată” sau intenția autorului, ci să clarifice interacțiunea dintre diferitele prejudecăți ce acționează în orice interpretare. Astfel, interpretarea, fie ea a textului sau a cuvântului vorbit, desfășoară un fel de dialog în care presupuzițiile unuia și cele ale celorlalți devin mai clare într-o măsură mai mare sau mai mică¹²⁵. Este aceeași poziție ca și cea apărută de J. Fiske, prin perspectiva sa semiotică asupra comunicării, dar dinspre alte orizonturi filosofice.

P. Ricoeur valorifică alături, de lucrările lui Heidegger, pe cele ale lui Gabriel Marcel, Husserl, Jaspers. Autorul apără, într-un demers de factură postmodernă, necesitatea modestiei în căutarea adevărului. Am putea găsi o similaritate cu perspectiva sartriană, după care libertatea umană e limitată nu numai din punct de vedere uman, ci și din punct de vedere istoric. Interesat fiind de modul cum experiențele noastre despre lume sunt mediate de narativ, de simbol și de metaforă, autorul își păstrează particularitatea de fenomenolog prin *atenția acordată fenomenelor de dezvăluire a sinelui*. Sarcina hermeneuticii este în consecință aceea de mediere și interpretare între diferite interpretări, dintre care niciuna nu are un acces exclusiv la adevăr. De aici apare importanța studiului metaforei, narativului și al simbolului, între modernism și postmodernism. El arată că metafora este un text „în

¹²⁵ H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977, H.-G. Gadamer, *The Universality of the Hermeneutical Problem*, *op. cit.*, p. 186-194 și S. Blackburn, *op. cit.*

mic“, deoarece atât metafora, cât și textul aparțin categoriei de discurs și sunt supuse interpretării. Domeniul aplicării se rezolvă în interacțiunea presupusă de dialog sau conversație. Din punct de vedere epistemologic, autorul critică opoziția dintre interpretare și explicație. Metafora este paradigma explicării într-un text literar. Explicarea metaforei e similară celei a unui text literar: se caută indicii în text, ce favorizează unele construcții teoretic deși descurajează altele, se decide că dintre construcțiile posibile unele sunt mai probabile decât altele, apoi cea mai probabilă este aceea care ia în considerare cele mai multe elemente și asigură cea mai bună convergență între aceste elemente (o bună explicație satisface criteriul congruenței și pe cel al plenitudinii). O interpretare este autentică dacă va culmina cu o formă de apropiere, adică face să aparțină cuiva ceva, semnificații, ce erau ale altcuiva până atunci. „Cercul“ hermeneutic nu este însă corect înțeles când e prezentat ca cerc între două subiectivități, a cititorului și a autorului, și când se consideră o proiecție a subiectivității cititorului în însăși lectura sa. Cititorul se înțelege pe sine în fața textului, în fața lumii textului. *Cercul hermeneutic e deplasat de la un nivel al subiectivității la un nivel ontologic*. Cercul hermeneutic este între felul „meu“ de a ființa — dincolo poate de conștiința pe care o are individul în cauză despre acest fapt — și modul de a fi descoperit și deschis „de către text“ (sau, cu alte cuvinte, dinspre text, din perspectiva „luminată“ de textul respectiv¹²⁶), ca lume a lucrării. Metafora este un text prea scurt să desfășoare o asemenea dialectică între dezvoltarea unei lumi și cea a sinelui în fața lumii. Dar interpretarea textului ca întreg e controlată de explicarea metaforei ca fenomen local în text. Metafora ridică limbajul dincolo de sine, așa cum se întâmplă în proiectul de a face acțiunile umane să apară mai bune decât sunt. Metafora e de asemenea importantă în privința capacității umane de a lăsa lumi noi să ne formeze înțelegerea despre noi înșine.

Toate aceste perspective arată cum poate cuvântul să treacă înaintea gândului, în sensul că limbajul face mult mai mult decât să încerce (și să eșueze mereu în tentativa de a copia realitatea) — mediind și interpretând realitatea, limbajul o creează (sau, în termenii teoriei discursive a lui E. Laclau și C. Mouffe, mai

¹²⁶ Amintind de ideea lui Sartre că nu există sens decât pentru o conștiință.

actuală, individul o creează, prin discurs, dând glas antagonismelor al căror subiect este).

Contextul este extrem de important atât în filosofia modernă, cât și în cea postmodernă a comunicării. Prin context se înțelege situația mai largă în care se găsește vorbitorul, altfel spus, circumstanțele în care se găsește, din punct de vedere cultural, social, economic și politic, geografic și al istoriei personale de viață. Contextul joacă un rol important în determinarea înțelesului a ceea ce se spune. La Jakobson este unul dintre cele șase elemente ale comunicării, îndeplinind funcția referențială, prioritate a comunicării factuale, obiective. Se concentrează pe adevărul a ceea ce este spus, sau asupra acurateții factuale. Pentru înțelegerea importanței sale adesea se face apel la povestea cu pomii care se văd aplecați din interiorul trenului, datorită orientării oblice a șinelor situate pe o ridicătură de teren, și drepti, atunci când te dai jos din tren. În lingvistică, contextul (sau co-textul, fiindcă acesta este un alt text „alăturat“ față de cel „principal“ al comunicării) este compus din părți ale unei exprimări ce cuprind o anumită componentă lingvistică, afectând atât înțelesul, cât și contribuția gramaticală a respectivei unități de comunicare ce ni se propune spre receptare. Gramatica cotidiană, postmodernă nu este liberă de context, comunicarea postmodernă pune un accent extrem pe diferențele de context. Paradigmele diferenței sunt de aceea paradigme contextuale.

În același timp, abordând complexitățile sensului și ale înțelesului în comunicare, trebuie abordate și problemele legate de redundanță și entropie în comunicare. Redundanța, concept dezvoltat de Shannon și Weaver, este strâns legată de conceptul de informație și reprezintă ceea ce este predictibil sau convențional într-un mesaj. Entropia este în schimb rezultatul unei predictibilități restrânse. Un semnal (mesaj) cu predictibilitate mică este entropic și profund informativ, în timp ce unul cu predictibilitate mare este redundant și puțin informativ. Spre exemplu, „Bună ziua“ este unul cu predictibilitate mare, este redundant, dar esențial nu în planul informației, ci în cel al relațiilor interumane. Este ceea ce încălzește și menține deschise canalele de comunicare dintre oameni. Exemplul arată că redundanța poate fi vitală în comunicare, dar considerând aceste două dimensiuni ale redundanței — tehnică și socială — arată și modul în care dimen-

siunea semiotică excede dimensiunea strict informativă, așa cum socialul excede tehnicul. Redundanța poate ajuta la *acuratețea decodificării*. Contextul ne poate ajuta de asemenea să identificăm și să corectăm erorile. *Convenția* este iarăși o sursă majoră de redundanță. Dacă modernismul susține universalitatea convențiilor ca sursă de certitudini, postmodernismul, recunoscându-le importanța, le supune investigațiilor deconstructive. Redundanța soluționează problemele legate, spre exemplu, de canalele prea zgomotoase. Pentru transmiterea unui mesaj entropic, îl transmitem de mai multe ori, uneori în feluri diferite sau cu o pregătire specială. Redundanța servește și la rezolvarea problemelor legate de audiențe. Audiența largă necesită un grad mare de redundanță. Redundanța crescută asigură reușita comunicării (pentru artiști, predicatori, politicieni). Redundanța satisface nevoile persoanei de a fi observată, recunoscută și acceptată.

Comunicarea gestuală face parte din comunicarea nonverbală (alături de mișcările ochilor sau particularitățile vocii) și este adesea o sursă importantă de redundanță. Funcțiile pe care le îndeplinește fie aduc informații despre vorbitor, fie contribuie la managementul interacțiunii. Coduri prezentaționale: funcția conativă și emotivă, estetică, fatică. Coduri: funcția referențială, estetică, fatică, metalingvistică. Comunicarea gestuală se bazează pe coduri ale corpului (Argyle), contact corporal (pe cine, cum atingem), proxemica (până la 1 m este perimetrul intim, până la 2,5 m este spațiul personal, peste 2,5 m e spațiul semipublic etc), orientarea (cu fața, cu spatele etc), aspectul (voluntar, involuntar), mișcările capului, expresia facială, gesturile, postura, mișcările ochilor și contactul vizual. Importante sunt și aspectele nonverbale ale vorbirii: coduri prozodice (întonația și accentuarea silabei) și coduri paralingvistice (tonul, volumul, accentul, erorile de pronunție și viteza, indicând starea emoțională, personalitatea, statutul social, percepția avută despre ascultători). Bernstein (1973)¹²⁷ a studiat codurile reprezentaționale restrânse — la copiii clasei muncitoare față de cei ai clasei de mijloc, descoperind ca acestea sunt simple, redundante, aproape de cele orale, depinzând de un fond comun de presupuneri, care ușurează exprimarea apartenenței la grup — precum și coduri elabo-

¹²⁷ Apud J. Fiske, *op. cit.*

rate, de văzut ca termeni analitici, fără judecăți de valoare, care ar face problema de studiu obscură.

*Marile repere în semiotică*¹²⁸ sunt reprezentate de paradigmele și constelațiile ideatice propuse de către F. de Saussure, R. Jakobson, L. Hjelmslev, J. Richards, C. Ogden, R. Barthes.

F. de Saussure este fundamental pentru semiotică prin ideile sale despre modelul diadic al semnului, precum și prin dihotomiile sale (langue/parole, „arbitrar“/„motivată“, „sintagmatic“/„paradigmatic“, „formă“/„substanță“). Lingvistul genevez Ferdinand de Saussure este considerat întemeietorul lingvisticii structurale și în pofida existenței unor idei structuraliste la Humboldt, Herder sau Leibniz, numele lui Saussure rămâne legat de nașterea lingvisticii moderne. Elevii săi, Ch. Bally, A. Sechehaye, A. Riedling, i-au publicat „Course de linguistique generale“. Autorul are o concepție psihologică despre limbă ca sistem. „Semnul lingvistic nu unește un nume cu un obiect, ci un concept cu o imagine acustică.“ „Propunem să se păstreze cuvântul *semn* pentru a desemna totalitatea și să se înlocuiască «imagine acustică» și „concept“ respectiv cu semnificant și semnificat, termeni care au avantajul de a marca opoziția care îi separă fie între ei, fie de totalitatea din care fac parte.“¹²⁹

Prin această definiție a semnului ca unitate semnificant/semnificat, F. de Saussure depășește granițele lingvisticii generale, incluzând toate semnele ce servesc comunicării „în cadrul vieții sociale“, de la semnele scrierii la alfabetul surdo-mușilor, de la formulele de politețe la modă, obiceiuri și ritualuri, precum și de la semnale militare la pantomimă. (Însă de Saussure a investigat doar scrierea.)

Astfel, putem înțelege lingvistica ca fiind modelul științific riguros al semiologiei sau al științei care studiază „viața semnelor în cadrul vieții sociale“. De aici și importanța lingvisticii, deopotrivă pentru modernism și postmodernism. F. de Saussure arată că putem aprecia că anumite semne pe deplin arbitrare reprezintă mai bine decât altele idealul metodei semiologice, de aceea limba este cel mai bogat, răspândit și caracteristic sistem de exprimare, iar în acest sens, limba se poate considera ca un

¹²⁸ Apud D. Roventă-Frumușani și J. Fiske, *op. cit.*

¹²⁹ V. F. de Saussure, *Cours...*, p. 99.

model general al întregii semiologii, deși ea, limba, nu este decât un sistem printre multe altele ¹³⁰.

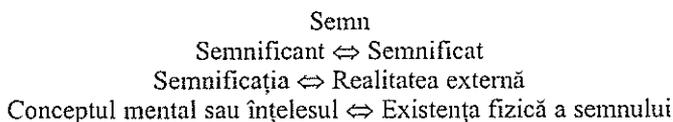


Figura 1: Structura internă a semnului după F. de Saussure

În ceea ce privește dihotomia *langue/parole*, trebuie precizat că *langue*, limba, este o comoară pe care practica vorbirii (*parole*) o depune în vorbitorii aparținând aceleiași comunități lingvistice, un sistem gramatical existând virtual în fiecare creier (sau, mai exact, în creierile unui ansamblu de indivizi). Limba, *langue*, este un sistem de semne în care esențială este doar unirea sensului cu imaginea acustică și faptul că cele două părți ale semnului sunt psihice. Limba ca sistem social se opune vorbirii, *parole*, ca mod individual de a folosi limba. Majoritatea lingviștilor contemporani consideră un truism faptul că sistemul limbii, exterior individului, subîntinde comportamentul lingvistic, actualizat prin vorbire, în activitatea discursivă. *Langue* se apreciază adesea în comparație cu gramatica generativ-transformativă a lui N. Chomsky. Astfel, cuplul limbă-vorbire se suprapune întrucâtva celui competență-performanță (capacitate generală de a folosi limbajul față de actualizarea acestei potențialități într-un discurs concret). Limba ca sistem ce nu cunoaște decât propria sa ordine poate fi așadar analizată prin metafora jocului de șah. O partidă de șah corespunde realizării artificiale a ceea ce limba se prezintă sub formă naturală. Valoarea pieselor depinde de situația de joc, de poziția celorlalte, iar valoarea fiecărui cuvânt depinde de opoziția cu toți ceilalți termeni (rezultatul comparării cuvintelor, fie similare, fie opozabile).

Dihotomia arbitrar și motivat apare din solidaritatea semnificant-semnificat, așadar decurge din arbitrariul semnului. Onomatopeele însă sunt într-o mai mare măsură motivate, dar și în acest caz, după exemplul dat de D. Rovența-Frumușani, cocoșul galic cântă „cocorico“ și nu „cucurigu“ sau „kikirikiki“.

¹³⁰ Apud D. Rovența-Frumușani, *op. cit.*

La F. de Saussure, relațiile dintre unitățile limbii sunt de două tipuri: paradigmatică și sintagmatică. Sintagmaticul se referă la axa combinării, în linearitatea discursului („frumoasă“ se combină cu „fată“ mai degrabă decât cu „pată“). Relațiile paradigmatică sunt relațiile *in absentia*, care vizează posibilitatea de substituție în același punct al lanțului vorbirii. În sintagma „fată frumoasă“, ultimul termen se poate înlocui însă tot cu adjective (cu exemple din „paradigma adjectivelor“)¹³¹. „Substanță“ la Saussure este aproape de termenul aristotelic și scolastic de „materie“. Ca un exemplu consacrat, marmura ca substanță poate deveni multe obiecte, doar forma precizează ce anume. „Gândirea este ca o nebuloasă în care nimic nu este cu necesitate delimitat. Nu există idei prestabilite și nimic nu este distinct înainte de apariția limbii.“ Limba este ca o foaie de hârtie ce are gândirea fața și vorbirea reversul. Nu putem „decupa“ o gândire fără vorbire/sunete. Nu există psihologie pură sau fonologie pură. Trăsăturile caracteristice ale limbajului, după Hocett și de Saussure, sunt arbitrariul, dualitatea (cuvinte/foneme), productivitatea, linearitatea (producerea și perceperea fluxului vorbirii pe axa timpului), caracterul discret (nu continuu) al limbajului¹³².

Mariajul tendinței structuraliste cu cea semiotică în filosofia comunicării apare în modelele lui R. Jakobson, L. Hjelmslev, J. Richards, C. Ogden, R. Barthes (reprezentant al poststructuralismului și al articulației dintre modernism și postmodernism relevante de cotitura lingvistică).

R. Jakobson rămâne reprezentativ prin modelul ce descrie cele șase elemente ale comunicării, cărora le corespund șase funcții ale comunicării.

Context/*Funcția referențială*

Emitător/*Funcția expresivă*

Destinatar/*Funcția conativă*

(*efectul mesajului asupra destinatarului*)

Mesaj/*Funcția poetică*

Contact/*Funcția fatică*

Cod/*Funcția metalingvistică*

Figura 2: Structura imaginată de către Jakobson pentru cele șase elemente și funcții ale comunicării

¹³¹ *Idem.*

¹³² *Idem.*

Jakobson și Halle au dezvoltat în 1956 raportul *metaforă/metonimie*. Acestea sunt concepte ce identifică pe scară largă modurile fundamentale în care mesajele își performează funcția referențială. *Metafora* exprimă nefamiliarul în termenii familiarului („vaporul brăzdează valurile“), operează permutând calități dintr-un plan al realității într-un alt plan. O metaforă explorează simultan diferența și similaritatea. Astfel putem spune că o metaforă acționează paradigmatic pentru că și forma și conținutul trebuie să presupună destule similarități pentru a putea fi plasate în aceeași paradigmă, dar și destule diferențe pentru ca acea comparație subînțeleasă să aibă un necesar contrast. Apare o permutare: caracteristicile plugului sunt permutate cu cele ale vaporului, iar cele ale pământului cu cele ale apei. Limbajul vizual ce operează cel mai frecvent pe baze metaforice este cel publicitar. Un eveniment sau un obiect este dat drept metaforă a unui produs. Lakoff și Johnson arată că metaforele sunt parte a modului în care dăm sens experiențelor noastre cotidiene („morală înaltă“, „a pica de somn“, „clasele de jos“, utilizarea banilor ca metaforă a timpului). *Metaforele cotidiene* sunt mai ideologice și mai ascunse decât cele literare — de aceea e necesară o atenție sporită la simțul comun pe care îl creează.

Metonimia funcționează conform principiului asocierii înțeleșurilor în interiorul aceluiași plan. Face ca ceva să „stea“ pentru sau în locul unui întreg. „Capetele încoronate ale Europei“. Pentru Jakobson metonimiile reprezintă modul predominant al romanului polițist, iar metaforele cel al poeziei. Prin metafore se obține un efect suprarealist, sau un efect imaginativ. Conotațiile funcționează în mod metaforic. Reprezentarea realității implică inevitabil o metonimie: alegem o parte sau părți ale realității să „stea“ pentru întregul realității. O stradă poate fi aleasă spre filmare spre a reprezenta fie sordidul cartierelor sărace, fie respectabilitatea suburbană, fie viața sofisticată a centrului. Metonimiile utilizate la știri produc proteste pentru că adesea conduc la imagini subiective și incomplete și de asemenea cu o încărcătură ideologică în mintea privitorului. Metonimiile selectate vor fi: personalități, elemente recente, negative, surprinzătoare. Fiske și Hartley arată că miturile operează metonimic prin aceea că un singur semn (al polițistului mitocan și corupt român) ne stimulează să construim tot restul lanțului de concepte care constituie

mitul așa cum metonimia ne stimulează să construim întregul a cărui parte este. Metonimiile, miturile și indicii funcționează în mass-media conform principiului contiguității, obținând un efect realist.

*Codul*¹³³ își are importanța sa în comunicare ca sistem în care se organizează semnele. Codurile pot fi comportamentale (juristic, al manierelor, de rugby etc.) sau de semnificare. Bernstein arată legătura dintre codurile umane de semnificare și practicile sociale ale utilizatorilor săi. Toate codurile de semnificare au o gamă de unități din care se face selecția (dimensiunea paradigmatică) și reguli, convenții de combinare a acestor unități (dimensiunea sintagmatică). Toate au înțeles; semnele se referă la altceva decât ele însele. Toate depind de acordul dintre utilizatori. *Codurile și cultura se întrepătrund într-o manieră dinamică*. Toate performează o funcție de comunicare identificabilă. Toate pot fi transmise printr-un canal de comunicare adecvat. Codul analogic operează cu o scală continuă (natura, în general) în timp ce codul digital apelează la unități clar separate (formând cultura, ca și construct social).

Codurile difuzării de masă sunt utilizate pentru a analiza eterogenitatea audienței de masă. Codul *narrowcast* țintește la o audiență specifică. Codurile pot fi revelatori ai apartenenței culturale. Astfel, convenția asupra codurilor și utilizarea codurilor duc la atingerea acordului social. Umberto Eco propune noțiunea de „decodificare aberantă“ (ce se petrece atunci când un mesaj codificat prin codurile unei culturi este decodificat prin codurile altei culturi) pentru a analiza lecturile diferite ce derivă din diferența de experiențe. În mod disimilar însă, atunci când un artist produce un mesaj pentru o audiență definită ce împărtășește aceleași coduri (educată, competentă, specializată în același domeniu, *narrowcasting*), gama de înțelesuri negociate de audiență va fi foarte limitată, iar decodificarea va fi asemănătoare codificării.

L. Hjelmslev aduce în filosofia comunicării distincția dintre „formă“ și „conținut“. L. Hjelmslev a preluat distincția saussuriană formă/substanță pentru a o dezvolta ca teorie servind la descrierea și predicția oricărui text compus în orice limbă: fiecare text este un proces care corespunde unui sistem pe baza că-

¹³³ Apud J. Fiske, *op.cit.*

ruia poate fi analizat. Fiecare proces poate fi descompus într-un număr limitat de elemente care sunt utilizate constant în diverse combinații. Știința lingvisticii ar trebui să prevadă toate combinațiile posibile de elemente și condițiile realizării lor.

Hjelmslev a postulat existența a două categorii de substanțe: la nivelul semnificatului substanța realității extralingvistice, iar la nivelul semnificantului substanța masei sonore. Aceste aspecte se pot urmări și în figura de mai jos, care ilustrează în mod sintetic ideile autorului.

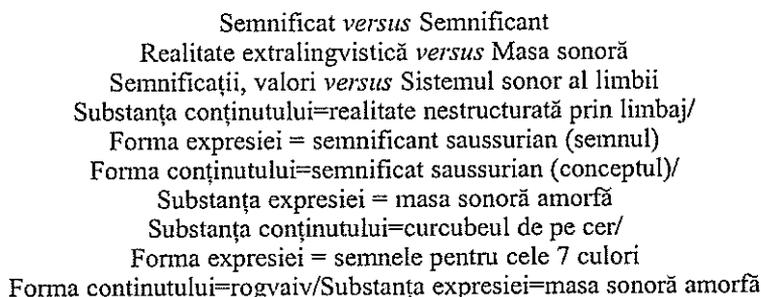


Figura 3: Ilustrează distincția dintre formă și conținut la Hjelmslev

J. Richards și C. Ogden: O dezvoltare a perspectivei deschise de F. de Saussure. Acești autori au corespondat în mod regulat cu Peirce. Ei pun simbolul în poziție cheie. Simbolurile cu care operăm ne direcționează și organizează gândurile sau referințele, iar acestea din urmă ne organizează percepția noastră despre realitate. Simbolul și referința sunt similare cu semnificantul și semnificatul la Saussure.

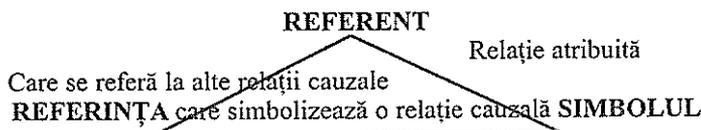


Figura 4: Reprezintă o modelare triunghiulară a ideilor lui Richards și Ogden.

R. Barthes este poate cel mai important dintre semioticienii de largă „respirație” filosofică postmodernă, mai ales prin con-

ceptele sale de „conotație“, „mit“, „simbol“. În tradiție saussuriană, Barthes vorbește despre denotație și conotație. *Denotația* depinde de primul nivel al semnificării, saussurian, descrie relația de semnificare din interiorul semnului, dintre semnificant și semnificat, eventual relația dintre semn și realitatea la care se referă. Se referă la înțelesul evident al semnului, aflat la nivelul simțului comun. Barthes ia ca exemplu ceea ce fotografiem. *Conotația* depinde de al doilea nivel de semnificare, marcat de relația dintre semn și utilizator și poziția lui socio-culturală. Aceasta reprezintă interacțiunea care apare atunci când semnul se intersectează cu sentimentele, emoțiile și valorile utilizatorilor săi. (Exemplul dat de autor este modul cum fotografiem, cum vorbim, tonul, ce cuvinte alegem...) *Mitul* depinde de al doilea nivel de semnificare, evidențiind modul de gândire al unei probleme într-o cultură (față de mitul în sens originar, prin care o cultură explică sau înțelege anumite aspecte ale realității sau naturii: viață și moarte, oameni și zei, bine și rău). Barthes crede că mitul reprezintă un lanț de concepte legate între ele. Miturile contemporane sunt sofisticate, despre masculinitate și feminitate, familie și succes, știință, poliția britanică (vorbind despre prietenie, siguranță, soliditate, nonagresivitate, lipsa armelor de foc etc.) Spre deosebire de conotație, care se referă la formă, mitul se referă la conținut. Barthes argumentează *naturalitatea mitului* înțelegând prin aceasta că principala direcție în care operează miturile e direcția naturalizării istoriei. Altfel spus, miturile îți prezintă înțelesurile despre masculinitate și feminitate, familie și succes, știință, poliția britanică etc. ca fiind naturale, nu istorice sau sociale. Spre exemplu, din această perspectivă, mitul feminității este naturalizat, prin faptul că suntem cu toții încredințați că femeile ar fi în mod natural mai grijulii ca bărbații, așadar ele și-ar găsi locul firesc în casă îngrijind și educând copiii (sprijinit și de faptul biologic, „natural“). Miturile vechi fac loc celor noi, al femeii de afaceri și al bărbatului sensibil, părinte unic. *Universalitatea mitului* exprimă faptul că există mituri dominante și contramituri. Vorbind în termeni moderni despre mitul dominant al științei, contramitul reprezentat în termeni postmoderni în cultura populară, în filme, poate fi ilustrat prin omul de știință ca geniu al răului. Vorbind despre *dinamismul mitului*, Barthes arată că miturile se schimbă mai încet sau mai rapid, fiind în acest sens

dinamice, iar dinamismul lor fiind legat de dinamica acelei culturi din care fac parte¹³⁴. Viziunea pe care Barthes o are despre *simboluri* este considerată mai simplistă decât cea despre conotație și mit. Astfel, pentru acest autor un obiect devine simbol atunci când își capătă prin convenție și utilizare o semnificație care îl abilitază să stea în locul a altceva. Exemplul consacrat este un Rolls-Royce ca un simbol al bogăției. După Peirce, un Rolls-Royce e un indice al bogăției și un simbol al statutului social al deținătorului său.

Din perspectiva unor astfel de interrelaționări („lecturi“), tipurile de culturi pot fi clasificate dintr-o perspectivă semiotică¹³⁵:

- culturi de tip semantic sau simbolic ce văd lumea ca text, deci îngăduie variate lecturi din „cartea lumii“, putând fi altfel numite și culturi folclorice (context favorabil post-modernismului, cotiturii naratologice, retoric — n.m.);
- culturi de tip sintactic în care fenomenele sunt doar ceea ce sunt, interpretările sunt de evitat, pe plan individual contează ce este și are individul în plan imediat, lumea fiind desemantizată, lipsită de calitățile sale de text (context favorabil modernismului, esențialismului, reprezentationalismului și universalismului — n.m.)¹³⁶.

Raportul dintre semiotică și hermeneutică poate fi interpretat din perspectiva complementarității lor. „Hermeneutica este o artă a înțelegerii și interpretării unui orizont de semnificații care, deși fixat în și prin text, depășește sensul textual.“¹³⁷ Deși acestea sunt metode și strategii opuse, operând cu tendințe de excludere mutuală, *complementaritatea* lor derivă din faptul că ambele se referă la totalități, cu accent pe identificarea sensului, prin concretizări textuale. Dar trebuie făcută sublinierea că semiotica (și structuralismul) descriu și explică prin modele ceea ce redă sensul, în timp ce hermeneutica se preocupă de apariția semnifica-

¹³⁴ Se poate arăta cum mitul despre polițistul britanic — blând, prietenos, îndatoritor — este astăzi anacronic, fiind subiectul ironiilor în cultura populară, în mass-media dar și în filme, ca expresie a acestei tendințe a culturii populare. M. Eliade vorbește despre alt aspect, al dinamismului și naturalității mitului, „mitul camuflat“, pentru a sublinia dimensiunea sacrului ce se însinuează în fiecare dintre aspectele vieții noastre aparent laice.

¹³⁵ Observația mea: cele două tipuri de culturi coexistă interrelaționate în modalități, rapoarte și cu ponderi diverse, în culturile reale.

¹³⁶ V. Macoviciuc, *op. cit.*, 1999, 2000.

¹³⁷ *Idem, op. cit.*, 2000, p. 291.

ției, prin concretizarea sensului, recuperând aspectele plurale ale subiectivității umane.

Din această perspectivă, fertilă este investigarea deschiderilor — paradigmelor diferenței — aduse în filosofia comunicării de către cotitura lingvistică și postmodernism, în general.

2.3. „COTITURA LINGVISTICĂ“ ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII.

RICHARD RORTY

Știința își joacă propriul joc și este incapabilă să le legitimeze pe celelalte.

Angela Botez

„Cotitura lingvistică“ reprezintă un fenomen filosofic și cultural, precum și un nume generic pentru transformările pe care le-a generat: creșterea în importanță a semioticului și a pragmaticului (în filosofie și cultură) și disprețuirea rațiunii ca *logos* în filosofia comunicării (în filosofie, în general, dar și în viziunea noastră despre lume). „Cotitura“ s-a născut la confluența dintre critica fundaționalismului, a realismului, a raționalismului și a reprezentationalismului, fiind de aceea încă un sinonim pentru confuzul termen de „postmodernism“. Însă acesta¹³⁸ este mai precis o reacție complexă, dezvoltată pe multiple planuri, la scientism. Prin această „cotitură“, însăși tradiția filosofică trebuie reapropriată, deoarece exercițiul filosofic este chemat să se legitimeze prin raportarea sa la cotidian, și nu printr-o grandioasă modelare a sa, fie după modelul științei aducătoare de cunoaștere universală (ca la E. Husserl și filosofii analiști), fie după modelul poetic al artei (ca la M. Heidegger).

Regăsim preocuparea pentru cotitura lingvistică și la H.-G. Gadamer, care o surprinde în elementele sale caracteristice, fără a menționa această denumire. Autorul se întreabă: „De ce a ajuns problematica limbajului să ocupe aceeași poziție centrală în discuțiile filosofice curente ca și conceptul de gândire sau ca și cel de «gând care se gândește singur», în filosofia de acum un secol și jumătate? Răspunzând la această întrebare voi încerca să răspund în mod indirect problemei centrale pentru timpurile

¹³⁸ Fenomenul numit „cotitura lingvistică“.

moderne — o problemă ce ne este ridicată de către știința modernă. Este chestiunea referitoare la modalitatea în care viziunea noastră naturală, firească, despre lume — este legată de autoritatea necontestată și anonimă care ne confruntă dinăuntru sentințelor științifice. Încă din secolul al XVII-lea, sarcina reală a filosofiei a fost să medieze între această nouă utilizare a capacităților cognitive și constructive ale omului și întregul experienței noastre de viață. Această sarcină și-a găsit expresia într-o varietate de căi, inclusiv în tentativa generației noastre de a aduce subiectul limbajului în centrul preocupării filosofice.¹³⁹

Dacă paradigmei modernismului tehnicist îi corespunde scientismul, sacralizarea gândirii riguroase, anistorice, universaliste în filosofie, atunci, după depășirea sacralizării sentimentului poetic în filosofie, paradigmele diferenței, „postmodernismele“, aduc o gamă largă de răspunsuri filosofice: de la demersuri derizorii, sterile (spre exemplu, „totul este comunicare“, „totul este text“), la demersuri pragmatice, constructive prin însuși sentimentul lor de contingentă. Pentru gânditorii postmoderniști ca Richard Rorty, filosofia este chemată la o autenticitate de factură pragmatică care, cu o modestie a cotidianului, „va fi cooperat cu fluxul evenimentelor și va fi făcut clar și coerent sensul detaliului zilnic, în măsura în care știința și sentimentul se vor întrepătrunde, practica și imaginația se vor îmbrățișa. Poezia și sentimentul religios vor fi florile vieții“¹⁴⁰.

După Rorty, sintagma „cotitură lingvistică“ a fost introdusă de către Gustav Bergmann și reprezintă demersurile ambițioase de a păstra filosofia ca „disciplină academică“, altfel spus, ca un spațiu distinct în raport cu sociologia, istoria, arta sau științele naturii. Tentativa de a înlocui „poziția transcendentală“ de la I. Kant s-a tradus în demersuri de a înlocui „mintea“ sau „experiența“ cu „înțelesul“, ca șansă de a păstra autonomia filosofiei. Opera târzie a lui L. Wittgenstein a arătat că *nu se poate face din limbaj un subiect transcendental*, adică un studiu „pur“ al limbajului nu este cu putință. R. Rorty clarifică acest aspect citându-l pe D. Davidson: „Trebuie să renunțăm la ideea unei structuri

¹³⁹ H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, translated and edited by David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 3.

¹⁴⁰ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957, p. 212-213.

comun împărtășite și clar definite pe care utilizatorii limbajului s-o stăpânească și apoi s-o aplice în funcție de caz.¹⁴¹ „Cotitura lingvistică“ poate fi considerată totuși o „întoarcere spre“ limbaj, în sensul că semioticul este central pentru gândirea actuală sub numeroase aspecte. Dacă modernitatea a condus în filosofie (și gândire în general) mai ales la un proces de eliminare a transcendentului, iată că acum (în contemporaneitate, caracterizată printr-un amestec cu „geometrie“ variabilă de modernitate și postmodernitate aducătoare de postmodernisme) asistăm la un proces de favorizare a demersului particular, descentrat tematic, diferit, marginal, secundar, ironic, contextual, contingent și semiotic (și enumerarea ar putea continua fără a epuiza multiplicitatea și complexitatea procesului)¹⁴².

După Angela Botez, „astăzi“ asistăm la schimbări dramatice, consecințe ale crizei gândirii scientiste, ale crizei dezumanizării prin gândire prea sistematică, precum și ale crizei orientărilor exagerat realiste și analitice: „Nașterea unui nou eon spiritual prin trecerea la o nouă paradigmă culturală aduce cu sine modificări radicale în sistemul tuturor valorilor impunând postmodernismul. Ce conținut are termenul postmodernism? După unii autori există exces de definiții cu un deficit de definire, după alții, termenul este inutil, dar există autori care cred că termenul poate acoperi specificul spiritualității sfârșitului de secol și mileniu. Unii plasează începutul postmodernismului în anul 1945 sau 1960, alții în anii 1970 sau chiar în 1980. Conceptele integrative caracteristice postmodernismului indiferent că el se manifestă în literatură, film, arhitectură, muzică, televiziune, filosofie, lingvistică, istoriografie ar fi: *descentrare, deconstrucție, disconti-*

¹⁴¹ Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs“, în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 446 (*Apud* Rorty, 2000).

¹⁴² V. Nemoianu schițează o teorie a secundarului susținând că utilizarea conceptului de secundar aduce sofisticare și îmbogățește principiul dialogic prezent la Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Mihail Bahtin și discipolii săi. „A accepta secundarul înseamnă a accepta creația și progresul și a pleda, în același timp, pentru integritate și justete în viața istorică și epistemologică. (...) Poate că accentul pus pe secundar a părut un fel de alternativă perversă la progres — un progres răsturnat...“ (p. 216). O teorie a secundarului este o teorie de acceptare a imperfecțiunii, ceea ce este posibil de realizat chiar și în mod rațional și totodată presupune înțelegerea fertilității unor impasuri aduse de raționalitate și de ignorarea secundarului.

nuitate, diferență, dezmembrare, dislocare.”¹⁴³ Heidegger observa deja schimbarea în *The Question Concerning Technology* când arăta că viziunea asupra lumii atunci când este înțeleasă cu adevărat se transformă în a înțelege lumea ca viziune. Mai mult, în consecință, ceea ce se consideră în primul rând ființare este „acum” ființare în măsura în care este „ceva” înființat de om, prin reprezentare și explicație¹⁴⁴.

În filosofia comunicării, filosoful american C.O. Schrag identifică două stadii în privința fenomenului de schimbare a modului în care concepem și comunicăm lumea. Un prim stadiu (modernist — n.m.) îl constituie interesul crescut față de logică, logica în comunicare și opiniile devenind mai importante decât considerentele transcendente, dar și decât raționalitatea imuabilă, universală a comunicării. Al doilea stadiu (postmodernist — n.m.) este caracterizat un interes crescut pentru ceea ce „scapă” metanarațiunilor, instituțiilor și organizațiilor de tot felul, pentru ceea ce „rezistă” hegemoniei în știință, cultură și politică, pentru ceea ce este eterogen, marginalizat, particular. În consecință, în acest al doilea stadiu, însuși interesul pentru logică se erodează, deoarece legitimitatea de „a fi logic(ă)” este acordată indivizilor, fenomenelor, argumentelor și argumentațiilor, într-un mod strict hegemonic, în efortul continuu de a menține (sau atinge) poziția hegemonică.

Într-un raport de complementaritate, în teoria comunicării, de asemenea, se poate urmări „centralitatea” semioticului și a elementului pragmatic, dar „cotitura” poate fi considerată ceva mai schematic, ca o repliere de la „școala proces”, cu centrul de greutate pe teoria și filosofia informației și pe cibernetică, înspre „școala semiotică”, interesată de aspectele semiotice (precum și de textualitate și intertextualitate și context) în comunicare. Se pot așadar considera două mari paradigme în gândirea comunicării, discutând modalitățile specifice de abordare a comunicării, a interacțiunii sociale de comunicare și a mesajului. Prima, pe care John Fiske¹⁴⁵ o denumește „școala proces”, vede *comunica-*

¹⁴³ Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, București, 2000, p. 89.

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traducere de W. Lovitt, New York, Harper and Row, 1977, p. 129-130.

¹⁴⁵ J. Fiske, *Introduction in Communication Studies*, New York, Routledge, 1990.

rea ca pe o transmitere de mesaje. Ea se ocupă de modul în care emițătorii și receptorii codifică și decodează mesajele, de felul în care transmițătorii utilizează canalele și mijloacele de comunicare în masă — adică se preocupă de problemele eficienței și acurateței. Comunicarea este înțeleasă ca fiind procesul prin care o persoană influențează comportamentul sau starea mintală a alteia. Dacă efectul este diferit sau scăzut față de cel intenționat, din perspectiva „proces” se vorbește despre eșecul comunicării și se analizează fazele procesului de comunicare pentru a afla unde a intervenit eșecul. Aceasta se inspiră din științele sociale, din psihologie și sociologie și tinde să se ocupe mai mult de actele de comunicare. *Interacțiunea socială* este un proces de influențare a comportamentului. *Mesajul* este din această perspectivă ceea ce este transmis prin procesul de comunicare și determinat de intenția emițătorului (declarată ori nu, conștientă sau nu).

„Școala semiotică” vede *comunicarea* ca pe o producție și un schimb de semnificații. Interesul este a preciza modul în care mesajele sau textele interacționează cu oamenii în scopul producerii de semnificație. Abordările subsumate prin sintagma „școala semiotică” încearcă să răspundă la întrebarea: „Ce rol au textele în cultura (occidentală)?”. Ca urmare, această orientare utilizează în special termenul de semnificație și nu consideră că neînțelegerile ar fi neapărat dovezi ale eșecului comunicării — ele putând rezulta din diferențele culturale dintre emițător și receptor. Pentru această „școală” studiul comunicării este studiul textului și al culturii, printr-o știință a semnelor și a semnificațiilor, așadar, prin semiotică. Perspectiva se inspiră mai ales din lingvistică și tinde să se ocupe de operele de comunicare. Din perspectivă semiotică, *interacțiunea socială* reprezintă ceea ce constituie individul ca membru al unei comunități. *Mesajul* este o construcție de semne care, prin intermediul interacțiunii cu alți receptori, produce înțelesuri. Emițătorul este aici mai puțin important decât textul, sau lectura textului, văzută ca negociere de semnificații în raport cu o experiență culturală ce poate juca și rol de referențial. Nu se poate vorbi de eșec în comunicare. Producerea și lectura unui text sunt văzute ca fiind procese paralele dacă nu chiar identice, prin faptul că ocupă locuri echivalente într-o structură triunghiulară și dinamică.

În filosofia comunicării există astăzi un interes crescut față de două sfere teoretice, ambele importante pentru discutarea „cotiturii lingvistice“ (sau „cotitură hermeneutică“, „retorică“, etc. după perspectiva și accentul pe care înțeleg să-l pună diferiți autori, pe diferitele aspecte aduse în discuție de locul și rolul raționalității în filosofia comunicării și în gândirea actuală)¹⁴⁶. Astfel, în timp ce, în general, interesul se îndreaptă față de zona de debateri privind schimbarea de atitudine față de raționalitate, în mod special, atenția filosofilor este reținută de locul central acordat semioticii atât în contextul filosofiei comunicării, cât și în contextul mai larg al dezbaterilor despre fizionomia filosofiei actuale (context datorat tocmai schimbării de atitudine față de raționalitate).

Cotitura lingvistică se înscrie, conform și viziunii deschise de către C.O. Schrag, într-o „cotitură“, sau o turnură, a priorităților în reflecție, *de la logos la logică*. Îndepărtându-ne de ideea unui *logos* ce fundamentează și menține articulația spiritului uman cu realitatea, îndepărtându-ne totodată de poziția hegeliană a raționalității determinate ontologic, arată autorul, se afirmă în continuare raționalitatea tehnico-metodologică, sau „științifică“, concomitent cu „pozitivismul“, sau „scientismul“. Dar această îndepărtare este doar începutul unui proces ce se dezvoltă astăzi prin „contingentul filosofic al postmodernismului“. Schrag descoperă „etape“ în manifestarea procesului, comentând în primă instanță demersul lui Husserl din *The Crisis of the European Science and Transcendental Phenomenology*, unde obiectivismul respectat de pozitivism își pierde suveranitatea, incriminat în consecințele sale de despărțire a cercetării de sursele sale — opiniile (doxele) și practicile culturale, conținutul propriu al spiritului uman, al creativității omului. Așadar, se propune într-un prim stadiu o întoarcere plină de respect spre doxă. În timp ce Husserl a propus ameliorarea unor distorsiuni ale raționalității științifice, postmo-

¹⁴⁶ După *Dicționarul de filosofie*, editat de Blackwell, filosofia comunicării este, în perspectivă retrănsă, filosofia transmiterii de informații. Din această perspectivă, printre problemele filosofiei comunicării se numără întrebările dacă este sau nu comunicarea esențială gândirii, dacă nu cumva cuvintele sunt mai mult decât vehicule pentru gânduri și idei independente și/sau prin ce se distinge un sistem primitiv de semnificare, așa cum posedă animalele, de limbajul dezvoltat, ce are sens. Într-o perspectivă definitorie mai largă, comunicarea include filosofia informației, a limbajului și pe cea a minții.

derniștii trec însă, în etapa următoare, dincolo de recuperarea doxelor și a practicilor culturale, respingând orice efort de întoarcere spre autoritatea rațiunii, absolutizând ca ghid opinia (deoarece, după Lyotard, „nu există nici o politică a rațiunii, nici în sensul de rațiune care totalizează, nici în cel de concept (...) trebuie să ne mulțumim cu o politică a opiniei“)¹⁴⁷.

Poziția lui Lyotard a devenit celebră prin cartea sa *The Post-modern Condition*, carte considerată chiar un manifest al post-modernismului, în care Lyotard conchide că esența fenomenului (fenomenelor) constă în neîncrederea în metanarațiuni (construcții despre raționalizări ultime, absolute, universale, pe care se și bazează legitimarea unor proiecte variate, politice sau științifice cum ar fi: emanciparea umanității prin cea a muncitorilor, după Marx, crearea bogăției, ca la Adam Smith, evoluția vieții, conform lui Darwin, dominarea minții de către inconștient, argumentată de către Freud etc.).

„Resursele raționalității“ — după formularea lui Schrag — sunt interogate de nume marcante ale contemporaneității post-moderne (Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Slavoj Žižek), unele personalități, cum ar fi spre exemplu Michel Foucault și Slavoj Žižek, nerecunoscându-se într-un demers etichetat ca postmodernist. Foucault, totuși, spre exemplu, considera că este important să re-gândim iluminismul și pe Kant, așadar insista pe importanța regândirii resurselor raționalității. Autorul nici nu argumentează pentru recuperarea, nici pentru condamnarea procesului raționalizării *in corpore*, ci abordează un demers particular, empiric (apelează la experiențe fundamentale precum crima, nebunia, boala, moartea, sexualitatea...) pentru identificarea formelor concrete de rezistență la diferite tipuri de putere. E vorba de a utiliza această rezistență „ca un catalizator chimic care permite să se pună în evidență relațiile de putere, de a vedea unde se înscriu, de a descoperi punctele lor de aplicare și metodele pe care le utilizează“. Schrag se oprește asupra autorilor G. Deleuze și F. Guattari. Aceștia au în comun cu Rorty o lectură a lui Proust cu Nietzsche, refuzând ca urmare realitatea platoniciană, ca

¹⁴⁷ J. Fr. Lyotard, Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming*, trad. W. Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, p. 82.

exemplu și pentru că oamenii se recrează, prin efort personal, din perspectivă proustiană, prin amintiri, ca repetiții ale diferenței și nu ale asemănării, deschizând astfel o viziune nouă asupra eternei reînțoarceri a lui Nietzsche. Schrag îi discută pentru a discerne o dimensiune heteroierarhică și inventivă a științei, „știința nomadă“, aflată într-un raport de opoziție cu „știința de stat“, ierarhică și hegemonică, dar și asupra lui J. Derrida. Se poate interpreta (n.m.) că la J. Derrida este clară și substanțială reducerea raționalității la raționament, a *logosului* la „logică“. El spune: „«Raționalitatea» — dar mai bine abandonăm acest termen pentru motivele ce vor apărea la sfârșitul propoziției — care guvernează o scriere astfel lărgită și radicalizată, nu mai decurge din logos. Mai mult, ea inaugurează «destrucția», nu demolarea, distrugerea, ci «desedimentarea», «deconstrucția» tuturor semnificațiilor care au sursa lor în semnificația acestui logos.“¹⁴⁸

Richard M. Rorty este un autor important în identificarea și analizarea punctelor de „cotitură“ (și de „conjunctură“, cum le mai denumește C.O. Schrag) ale provocării postmoderne. Într-un mod semnificativ, lucrarea sa de doctorat se ocupă de „Conceptul de potențialitate“, iar în prima sa carte, *The Linguistic Turn* din 1967, deși dintr-o perspectivă analitică și pragmatică, el oferă o prezentare bogată și reprezentativă, atât din punct de vedere doctrinar, cât și istoric, întregului peisaj al mișcării filosofiei lingvistice. Importante în acest sens sunt eseurile retrospective intitulate „Ten Years After“ și „Twenty-Five Years After“ prilejuite de ediția din 1992 a cărții unde Rorty are ocazia să sublinieze modul cum cartea a fost modelată de vremea în care a fost scrisă și menționează cotiturile dinspre epistemologic spre semiotic și hermeneutic. În cartea sa din 1979, *Philosophy in the Mirror of Nature*, autorul se întoarce la marii gânditori care au încercat să fundamenteze o filosofie analitică, epistemologică și nu au reușit, filosofia neputând fi cantonată în spațiul strâmt trasat de epistemologie, aceasta recurgând la semnificații care nu fac decât să scoată în evidență criza reprezentării¹⁴⁹. C.O. Schrag subliniază:

¹⁴⁸ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, traducere de G. C. Spivak, Baltimore, John Hopkins University Press, 1974, p. 110.

¹⁴⁹ R. Rorty, *Philosophy in the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979. Criza reprezentării suportă chiar și la o privire grabită cel puțin două aspecte. Pe de o parte este o criză a realismului, centrată mai ales pe respingerea unei teorii a cunoașterii ca oglindire.

„Rorty recomandă să facem trecerea de la «epistemologie la hermeneutică» și să învățăm a trăi cu o filosofie «fără oglindiri».”¹⁵⁰ După cum explică în *Contingentă, ironie și solidaritate*, filosofii devin mai puțin metafizicieni și mai puțin esențialiști, fiind descriși mai bine de termenul de teoreticieni. Rorty găsește o etichetă mai precisă pentru a preciza „cotitura” care are loc în această situație: „ironiști”. Un ironist este caracterizat prin îndoieli permanente radicale asupra vocabularului curent, asupra argumentelor dezvoltate în acest vocabular, asupra apropierii de realitate a acestui vocabular, fiind impresionat de alte vocabulare întâlnite. Ceea ce are în comun cu ceilalți nu este căutarea adevărului sau a înțelepciunii sau a vreunei alte valori „esențiale” de acest tip, ci (o hobbesiană — n. m.) teamă de a nu fi umilit. Se petrece, așadar, nu doar o desesențializare, ci și o umanizare a demersului analitic.

La Rorty, principala problemă legată de cotitura lingvistică este reificarea limbajului. El consideră că atât Wittgenstein cât și Heidegger au contribuit în mod esențial la abordarea limbajului ca obiect de studiu. Ambii caută o nouă manieră de a face filosofie: „Dar în timp ce Wittgenstein a avansat în direcția pragmatismului (dinspre *Tractatus...*, dinspre tentativa de a depista imaginea inefabilă a lumii — n.m.), l-a întâlnit pe Heidegger venind din sens opus — retrăgându-se de la pragmatism — în aceeași dispoziție de escapism¹⁵¹ în care fusese scris *Tractatus...*-ul încercând să redobândească în «gândire» acel tip de sublim pe care tânărul Wittgenstein îl găsisese în logică.”¹⁵² Cercetători ca Thomas Eckman Jörgensen și Bo Stråth de la European University Institute, fără a se referi direct la Rorty, văd, în orice poziție de o asemenea factură, paradoxal, o reminiscență a modernis-

(continuare) Este respinsă și presupuziția că obiectele existând în lumea fizică, în jurul nostru, în afara minții pot fi reproduse (de o manieră fie conceptuală, fie artistică) cu acuratețe. Pe de altă parte apare tentația de a concepe lucruri imposibil de reprezentat și de a le face vizibile, ca pătratul alb pe fond alb al pictorului rus Kasimir Malevici (1878-1935), dând încă o lovitură reprezentării prin sublim.

¹⁵⁰ C.O. Schrag, *Resursele Raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere Angela Botez și Argentina Firuță, cuvânt înainte și îngrijirea ediției Angela Botez, București, Editura Științifică, 1999, p. 59.

¹⁵¹ Autorul înțelege prin termen fuga de realitate, concentrarea asupra unei situații sau activități imaginare.

¹⁵² R. Rorty, *Eseuri*, vol. II, București, Editura Univers, 2000, p. 90.

mului deoarece se consideră că pragmatismul este „un progres” față de esențialism, sau, mai general, se consideră că această cotitură lingvistică, ce pune limbajul în situația fundamentală de element constitutiv al socialului, e superioară oricărei alte metode de cercetare sau oricărei alte paradigme, în loc să le considere căi complementare, „egale”, de a rezolva problemele¹⁵³.

Se pune la încercare în filosofia comunicării viziunea modernistă, caracterizată, spre exemplu, prin încrederea în posibilitatea perfecționării nelimitate a limbajului (Peirce, Frege, Russell, Montague, Carnap, Hintikka, Chomsky, Saussure, ale căror perspective totuși complexe și diverse pot fi corelate după expresia lui Wittgenstein I⁵⁴, deoarece „tot ceea ce poate fi spus, poate fi spus clar”). Richard Rorty vorbește despre aspirația la un limbaj „care nu poate primi nicio strălucire amăgitoare, care nu necesită nicio interpretare, ce nu e de pus în perspectivă, față de care generațiile viitoare să nu zâmbească disprețuitor. Există speranța unui vocabular în mod intrinsec evident și final nu doar cel mai cuprinzător și mai fructuos pe care l-am putut ivi până acum”¹⁵⁵. Avem de-a face cu o viziune despre comunicare, despre gândire, dar și despre lume, de obicei echivalată cu esența modernității. Reprezentative sunt aici operele produse în Cercul de la Viena și cele ale lui Carnap, emițând teze și argumente conform cărora este posibilă unificarea întregii cunoașteri într-o singură „Teorie Adevărată”.

¹⁵³ Acești autori (Jørgensen și Stråth) observă faptul că sub numele de „cotitura lingvistică” se înțelege și metoda sau o gamă metodologică, de urnărire a limbajului, identității, simbolurilor și construcțiilor sociale, presupunând fie că limbajul este mijlocul de a comunica și explica o realitate altfel inaccesibilă, fie că realitatea socială funcționează ca un limbaj, unde semnificația este produsă de o „gramatică” subiacentă. Din această perspectivă, „cotitura lingvistică” este și o „cotitură culturală”. Dificultățile de a explica raporturile dintre limbaj și referința tangibilă a acestuia, tendința de a considera în cele din urmă limbajul ca pe un sistem arbitrar și independent de reprezentare, unde referința e considerată o conexiune mai laxă între reprezentarea lingvistică și realitatea pe care o reprezintă, mediată de practicile sociale (modalitate de a ameliora constrângerile unei viziuni „prea” lingvistice despre țesătura socială). Aceste dificultăți sunt comune atât paradigmei, cât și metodei denumite „cotitură lingvistică”, o amplă sursă de confuzii (post-moderniste).

¹⁵⁴ Wittgenstein I, adică L. Wittgenstein cel din *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 1991.

¹⁵⁵ Citatul fiind lăsat în limba engleză în multe texte românești mai serioase, îl prezint aici ca atare pentru a corecta eventuala lui sărăcire prin traducerea pe care am întreprins-o: „which can receive no gloss, requires no interpretation, cannot be distanced, cannot be sneered at by later generations. It is hope for a vocabulary which is intrinsically self-evidently final, not only the most comprehensive and fruitfully vocabulary we have come up with so far”. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, 93 sq.

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

În al doilea rând, viziunea modernistă presupune „izomorfismul structural“ dintre limbaj și lume. Se consideră că erorile de reprezentare nu țin de natura limbajului, ci de utilizator. O altă presupuziție caracteristică pentru această viziune este „traductibilitatea universală“, ce poate fi înțeleasă pornind de la următorul citat din Wittgenstein I: „Așa cum limbajul notelor muzicale poate fi tradus în cel al plăcii de patefon, așa toate limbile pământului sunt intertraductibile, căci, reflectând aceeași realitate, conțin o armonie prestabilită“. Așadar, eșecurile sunt puse pe incompetența traducătorului, sau pe o rea-credință.

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

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

Tot ca parte a viziunii moderniste (analitică și raționalistă), avem trăsătura desemnată prin sintagma „universalitatea limbajului“. Limbajul se bazează pe sens care este transcontextual ținând de stipulații logice, universale. Gânditorii au fost de aceea

tentați să „distileze“ un limbaj ideal: filosofico-matematic (Leibniz), matematic (Hilbert), pornind de la perspectivele deschise de către fizică (Carnap), fie unul logico-simbolic (Frege). Au existat tentații extrem de diverse de la recuperarea limbii adamice, fie inventarea unei limbi universale (esperanto sau o limbă de largă comunicare, LWC). Gânditori din sfere extrem de diverse au fost captivați de un asemenea demers. A pornit într-o astfel de explorare semioticianul Umberto Eco în cartea sa intitulată chiar așa, *În căutarea limbii perfecte*¹⁵⁶. Studiul său arată că utopia unei limbi perfecte este o preocupare caracteristică în special (dar nu exclusiv) culturii europene. El este preocupat de redescoperirea unor limbi istorice, considerate originare sau mistic perfecte (ebraica, egipteană, chineză), sau de reconstruirea unor postulate limbi originare (indo-europeana), ori de limbile artificial construite manifestând perfecțiunea fie prin funcție, fie prin structură, fie prin universalitate, fie prin pretinsa practicitate. După analistul politic american S. Huntington, în contextul globalizării stilurilor de viață, ceea ce s-a realizat pe parcursul timpului a fost comunicarea interculturală prin *lingua franca*: latina în perioada clasică și medievală a Europei Occidentale, franceza în preajma revoluțiilor pașoptiste, a modernității, swahili în mai multe zone africane. O *lingua franca* nu depășește diferențele ci le perpetuează. Lingvistul Joshua Fishman arată că o limbă este acceptată ca *lingua franca* doar când este percepută ca „dezetnicizată“ nu ca purtătoare de ideologie, etnicitate, religie, deci nu ca un atentat la identitate¹⁵⁷. După părerea mea, există alte două interpretări care se pot susține, nu neapărat opuse celei susținute de către Fishman. În prima, este vorba despre o coagulare, precum și despre o reorganizare a propriei identități după vectori culturali hegemonici. În ultimele patru decenii engleza a devenit hegemonică odată cu hegemonia crescândă a SUA. Într-o a doua interpretare, este vorba despre eficiența simbolică a mitului american, sau „a visului american“, fundament al unui orizont de așteptare deschis odată cu limba în care s-a născut și-n care ființează, „cuceritor“ și „universal“. Ideea de substrat este că oricine

¹⁵⁶ Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, traducere de Dragoș Cojocaru, Editura Polirom, Iași, 2002.

¹⁵⁷ Conform sintetizării realizate de către Dumitru Borșun în lucrarea *Bazele epistemologice ale comunicării*, Editura Ars Docendi, București, 2002, p. 83.

poate reuși și dacă vrem, ca o primă etapă, oricine poate deveni american, de unde subtextul că toți nu suntem altceva decât potențiali americani, într-o etapă următoare, îndeplinindu-ne visul.

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

Viziunea modernistă („clasică“) se bazează și pe „posibilitatea obiectivității depline“. Elementul subiectiv, dacă există, nu poate fi obiect al cunoașterii, deci nu poate intra în spațiul posibilului cognitiv. Consecința este că avem iluzia unui triplu neutralism: al limbajului observațional în raport cu angajamentele teoretice, al limbajului științific în raport cu orientările de valoare, al oricărui limbaj în raport cu orice context social-istoric.

În fine, un alt aspect specific modernității „clasice“, înrudit cu „intelectualismul“ și cu „esențialismul“, este „încrederea în progres și autoprogres“ în ceea ce privește abilitățile de comunicare prin educare și autoeducare, constând, în principal, în ideea habermasiană a posibilității câștigării de competențe și îmbunătățirii performanțelor, prin bunăvoință și efort personal și în virtutea universalității cerințelor validității.

În raport cu toate aceste caracteristici ale modernității se manifestă o criză epistemologică, o criză a reprezentării și o criză a metafizicii. Din moment ce filosofia nu mai poate fi oglinda naturii (Rorty), cunoașterea nu mai aparține spectatorului, realitatea fiind mereu atinsă de ficțiune și descrierea de interpretare. Lucrând în tradiția terminologică a pragmatistilor americani James, Peirce și Dewey, Rorty ajunge să susțină înlocuirea obiectivității cu solidaritatea, să aprecieze retorica în defavoarea demonstrației, propunând filosofia ca pe o hermeneutică, antireprezentationalismul, semnificația deconstruită, precum și un om ne-transcendental (o cotitură umanistă, sau, dacă vrem, psihologică). Un demers comparabil îl întreprinde și G. Vattimo vorbind

despre „gândirea slabă“, în fapt despre îmbrățișarea multiplicității de viziuni și interpretări în contemporaneitate. Concepția actuală, prea rapid etichetată drept „moartea“ metafizicii și filosofiei, reprezintă de fapt o „cotitură“, constând în înțelegerea deconstructivă, sau cel puțin relativistă, a concepțiilor ce pretind că „pot atinge un *absolut existențial universal* (metafizica), un *absolut epistemic cert* (epistemologia) sau *esența universală a umanismului*, după cum sintetizează Rorty¹⁵⁸.

C.O. Schrag, analizând atât modalitatea modernă contemporană, cât și demersul multiplicat și complicat (pe alocuri contradictoriu) postmodern de interogare a rațiunii, arată că există nevoia unei „cotituri comunicative“. Astfel, acesta analizează propunerea lui Habermas de „cotitură comunicativă“, constând în înlocuirea rațiunii centrate pe subiect cu „rațiunea comunicativă“¹⁵⁹. Totuși, această „operațiune de înlocuire“ se bazează pe cerințele validității. Schrag observă în continuare că Habermas ne aduce în fața cerințelor validității cu girul universalității, de aceea ele transcend spațiul și timpul. Autorul atenționează că avem de-a face, în consecință, cu o „întemeiere verticală“ (clasică și modernă, orientată către metafizic și epistemologic), opusă unei „întemeieri orizontale“ care este privilegiată în postmodernism, care conduce la eterogenitatea și asamblarea socio-istorică totodată a discursului și a acțiunii.

„Cotitura“, așa cum sesizau atât C.O. Schrag și postmoderniștii, cât și (dintr-o perspectivă mai degrabă sociologică, decât „strict“ filosofică). Zygmund Bauman, începe cu demersuri specifice modernității cu nume ca Wittgenstein II, Cassirer, Heidegger, Quine, Putnam, Kripke. De fapt, se trece de la paradigma limbajului „oglină“ la cea a limbajului văzut ca o „activitate“, fie fiind considerat, ca la Wittgenstein II¹⁶⁰, un „joc“ în cadrul unor „forme de viață“, fie ca un sistem de relații sociale (Quine), sau și ca o tradiție socială la Kripke și Putnam. În viziunea contemporană, postmodernă, se investighează mai ales contextele și interesele care au făcut un limbaj necesar, dar nu mai interesează

¹⁵⁸ Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, București, 2000, p. 96.

¹⁵⁹ C.O. Schrag, *Resursele Raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere Angela Botez și Argentina Furuță, cuvânt înainte și îngrijirea ediției Angela Botez, București, Editura Științifică, 1999, p. 250.

¹⁶⁰ L. Wittgenstein cel din *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

corespondența cu realitatea. Un alt aspect definitoriu al perspectivei constă în aceea că „esențialismul“ este refuzat. Wittgenstein II arată că ceea ce noi numim limbaj este de fapt o sumă de fenomene diferite, poate înrudite unele cu altele, dar în feluri foarte diferite. El arată de altfel extrem de sugestiv că „tăria firului nu stă în faptul că o fibră merge de la un cap la altul, ci din suprapunerea mai multor fibre“¹⁶¹. Fără a fi postmodern, Wittgenstein deschide o breșă prin poziția abordată. De pe aceste poziții și „intelectualismul“ e respins. Ca urmare, nu se consideră că sensul ar fi inerent expresiei, ci este o activitate. Pe aceste baze se dezvoltă teorii de analiză de text, spre exemplu, cum ar fi cele susținute de către M.-C. d'Unrug, în *Analyse de contenu et act de parole*, unde se explică tehnica de analiză a discursului, „analiza enunțurilor“¹⁶², ori cele reprezentative ca „analiza evaluativă a enunțurilor“ a lui C.É. Osgood¹⁶³. Se afirmă o ambiguitate intrinsecă naturii limbajului, exprimând limitele lumii reale, indeterminată și incompletă.

Relația discursurilor, pe de o parte cu realitatea, iar pe de altă parte cu gândirea, este reală, profundă, substanțială și continuă să ocupe în mare parte filosofia comunicării. Cu toate acestea discursurile nu sunt nici oglinda realității și nici a gândirii. Cu atât mai mult cu cât autorii contemporani, cum ar fi Michel Foucault, insistă pe posibilitatea relațiilor dintre aleatoriu și gândire. „În așa fel încât, chiar și în cel mai mic decalaj pe care ne propunem să-l introducem în istoria ideilor (și care constă în a considera discursurile — nu reprezentările care pot exista în spatele discursurilor — drept serii regulate și distincte de evenimente), în orice astfel de decalaj mi-e teamă că va trebui să recunoaștem ceva de felul unui mic (și, poate, odios) mecanism care ne permite să punem *hazardul*, *discontinuul* și *materialitatea* chiar la baza gândirii.“¹⁶⁴

¹⁶¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, 9, § 68.

¹⁶² „Analiza enunțurilor“ ia discursul ca produs „nefinalizat“, ca pe un proces, în cadrul căruia se produc enunțuri segmentabile și sensuri, cu un grad mare de „spontaneitate“, ce pot presupune atât contradicții, cât și incoerențe datorate lipsei finalității ultime.

¹⁶³ La Osgood este totuși o perspectivă reprezentatională a limbajului, limbajul este în continuare perceput ca o „oglinză“, dar nu a lumii, ci a „autorului“ textului în ceea ce privește *parti pris*-urile sale (politice) sau ierarhizările axiologice ale acestuia.

¹⁶⁴ Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducerea de Ciprian Tudor, București, Eurosong & Book, 1998, p. 48.

Acest aspect arată complexitatea schimburilor și deschiderilor dintre viziunea modernă și viziunile postmoderne, între care nu există o prăpastie, ci comunicări și disensiuni diverse. Presupoziția ordinii universale este abandonată ca urmare a respingerii intelectualismului. Presupoziția obiectivității limbajului cade, acesta nefiind oglindă a unei realități ordonate, ci expresie a unor forme de viață (Wittgenstein II) și a unor interese (Cassirer). Subiectivitatea nu e ceva de epurat, ci un element necesar și definitoriu pentru limbaj și comunicare. Se consideră actualmente că limbajul nu e universal, nu provine din reguli, ci din utilizări particulare, ce se generalizează ulterior. În concluzie, limbajul observațional e încărcat teoretic, cel științific e condiționat axiologic, limbajul comun este condiționat social-istoric¹⁶⁵. Cu toate acestea, nu putem considera această concluzie un rezumat al proiecțiilor postmoderne, ci mai degrabă un rezumat al modalităților de repliere a pozițiilor moderne despre limbaj, postmodernismele explorând în mod divergent diversele breșe deschise de noile perspective moderne asupra raționalității și limbajului.

În contextul definit de cotitura lingvistică, prin locul central acordat semioticului, se face loc unor *cotituri hermenutice și retorice*. Chiar și J. Habermas, exponent al modernității actuale, observă că astăzi “critica literară și filosofia trebuie să îndeplinească această sarcină de mediere cu mijloace de expresie care sunt preluate de la limbaje specializate pe probleme de gust, respectiv de adevăr. Ele pot rezolva acest paradox doar extinzându-și și îmbogățindu-și retoric limbajele lor speciale atât cât este necesar pentru a asocia în mod deliberat comunicări indirecte cu conținuturile manifeste ale unor enunțuri. Acest lucru explică și componenta retorică puternică ce caracterizează în aceeași măsură cercetările criticilor literari, ca și pe cele ale filosofilor. Criticii importanți și marii filosofi sunt și scriitori de prim rang. În realizările lor retorice, critica literară și filosofia sunt înfrățite cu literatura — și, astfel, una cu alta. Însă înrudirea lor se oprește aici. Căci mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline unor forme *diferite* de argumentație. (...) Cine mută critica radicală a rațiunii în domeniul retoricii pentru a deza-

¹⁶⁵ Apud D. Borțun, *Bazele epistemologice ale comunicării*, Editura Ars Docendi, București, 2002, p. 87sq.

morsa paradoxul autoreferențialității propriie acesteia știrbește tăișul criticii înseși a rațiunii“¹⁶⁶.

Filosofia clasică, determinând metafizic gândirea, corela rațiunea cu discursul și cuvântul rostit. Raționalitatea era concepută ca efort de articulare, la modul propriu, ca efort de rostire. Evidențiind aceste corelații, Derrida este cu precădere autorul postmodern care subliniază o ierarhie între gândire, cuvinte spuse ca simboluri ale gândirii și cuvinte scrise ca simboluri ale celor rostite¹⁶⁷. Într-o mare măsură îi datorăm lui Derrida, loviturii sale date economiei semnului, deconstruind determinarea dintre semnificat și semnificat, precum și studiului comparativ (și hermeneutic) al rostirii și scrierii, punerea în evidență a unei pleiade de „cotituri“ — lingvistică, semiotică, gramatologică, spre textualitate — expresie a autorității căpătate de către hermeneutică în problema discursului și a limbajului. Schrag identifică trei aspecte esențiale. În primul rând, astăzi ținem cont că „există un context și o textură care ordonează discursul și ne indică un orizont în expansiune al practicilor discursive de bază operând, în cea mai mare parte în spatele nostru, în opoziție cu practicile noastre interpretative.“ În al doilea rând, articularea discursivă se datorează spațiului și timpului discursului: „Există un spațiu al discursului manifestat în parametrii practicilor noastre sociale, și există un timp al discursului, calificat ca o devenire de la trecut la viitor“. În al treilea rând, înțelegând „cotiturile“ actuale, „există un spațiu și timp al acțiunii, dispoziției, dorinței, semnelor corporale și instituționale — o arenă vastă a dispozițiilor și practicilor *nondiscursive* care prezintă, de asemenea, o funcție articulatorie.“¹⁶⁸ În termenii lui Derrida, putem spune că de-a lungul frontierelor limbajului se mișcă forțele pe de o parte în multe dintre politicile istoriei, dar, pe de altă parte, și în special, în politicile dorinței. În ceea ce privește forța de articulare a manifestărilor *nondiscursive*, Schrag aduce în discuție contribuția lui

¹⁶⁶ Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, studiu introductiv de Andrei Marga, București, Editura All Educațional, 2000, p. 204.

¹⁶⁷ Jacques Derrida, *Dissemination*, trad. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 63-171.

¹⁶⁸ C.O. Schrag, *Resursele Raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere Angela Botez și Argentina Firuță, cuvânt înainte și îngrijirea ediției Angela Botez, București, Editura Științifică, 1999, p. 136-137.

Sartre, în analiza emoției (a sentimentului de rușine) ca paradigmă de înțelegere a lumii, precum și pe cea a lui Merleau-Ponty, care tratează intenționalitatea implicării nondiscursive în lume, corpul, ca expresie și „speech“.

În timp ce filosofia își deschide porțile pentru retorică, *retorica își descoperă dimensiunea filosofică*, își reclamă importanța pentru *logos* și devine „neoretorică“. Discursul nu mai este un simplu exercițiu persuasiv, al cuiva despre ceva, ci și *pentru* și direcționat *către* cineva (nu din considerente de control și manipulare), arată Schrag. Exercițiul retoric devine complementar celui hermeneutic, deoarece face cunoscută o semnificație pentru sine și pentru ceilalți, semnificație care este întotdeauna un rezultat al interpretării. Apelând la ideile exprimate deja de către Heidegger (și înaintea sa de către Aristotel), autorul subliniază „*vechimea*“ *ideii de legătură dintre hermeneutică și retorică*, căci a face semnificația manifestă include împărtășirea de sentimente afecte și stări de către retor și audiență deopotrivă. Diferența ar consta în faptul că Aristotel nu aprecia acest aspect, considerându-l o capcană pentru raționalitate și o porțiță deschisă manipulării, pe când postmodernismul îl apreciază ca pe o eliberare de exagerările paradigmei epistemologice tradiționale. Retorica nu mai este doar expresivă, ci capătă o dimensiune de retorică a adevărului, a performanței și competenței comunicative, în adecvare la textura istorică și la structura praxisului comunicațional. Adevărul, comunicarea și retorica suferă un colaps, în sensul că găsirea adevărului devine găsirea mecanismelor pentru comunicarea adevărului. „Adevărul este procesul de dezvăluire ocazionat de descriere, argumentare, explicare și demonstrare ce are loc în vorbirea, scrierea și acțiunea noastră.“¹⁶⁹ „Cotitura retorică“ devine astfel o mișcare de „mutare“ spre retorică înțeleasă ca o artă a evocării și spre adevăr înțeles ca procesul de comunicare a unei morale. Raționalitatea — discurs care face ceva manifest pentru cineva — este în acest cadru teoretic o de-formalizare a criteriologiei teoriei epistemologice, deoarece rămâne în legătură cu practicile sociale ale vieții publice, nu doar

¹⁶⁹ C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986, p. 190.

cu cele care țin în mod exclusiv de conversație. „Logos-ul este în același timp și cuvânt, și acțiune.“¹⁷⁰

Ideea postmodernă despre textul filosofic ca ficțiune și mit devine centrală în filosofia comunicării. Angela Botez arată că alături de Rorty, Vattimo și Derrida, trebuie valorificat și Lucian Blaga, acesta considerând esențial efortul de respingere a neopozitivismului, care, aplicat consecvent, ar conduce la sterilizarea spiritului uman. Autoarea realizează o nuanțare în mult discutata „moarte a metafizicii“, printr-o paralelă între Heidegger ca gânditor și rostitor al ființei și (post-)metafizicianul Blaga, ca filosof contemporan original prin concepția sa despre mister și despre Marele Anonim. La el, viziunile metafizice sunt supreme „doar“ în calitate de creații spirituale, altfel reprezentând reușite umane vremelnice, aparținând unui moment istoric. Metafizica este la Blaga „mai mult o creație în care filosofia se îmbină cu mitul, decât o cunoaștere cu pretenții de adecvație în raport cu existența în totalitatea ei. Respins de știință și filosofie, mitul persistă în metafizică apărând omul de amăgirea că ar putea ancora cu gândul în absolut (ochiul lui Dumnezeu) de care vorbește Rorty“¹⁷¹. Pe de altă parte, A. Botez realizează o paralelă valoroasă pentru toate aceste „cotituri“ ale gândirii contemporane, între D.D. Roșca și Richard Rorty, structurată în jurul a patru aspecte: a) filosofia obiectivității este înlocuită cu cea a solidarității, cunoșterea rațională fiind rezultatul credinței și nu al experienței, b) câmpul artistic literar moral și științific se combină, filosofia fiind artistică și mai apropiată de morală decât de știință, c) se impune antireducționismul, iar mentalul nu poate fi redus la fizical, d) se produce o criză de legitimare a universalizării criteriilor morale și valorilor (antifundaționalism epistemologic și relativism etc).

Noul umanism este parte a acestui fenomen amplu numit „cotitură lingvistică“, prin aceea că, de fapt, se dovedește o ancorare în „sine“ de o factură ceva mai particulară a umanismului, în sensul că este o întoarcere spre definirea propriului domeniu, dar fără elemente „externe“, cum ar fi cele ținând de realizările

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 194.

¹⁷¹ Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, Editura Semne, București, 2000, p. 104.

științei și tehnologiei. În aceste condiții vechile discuții despre „valori“, despre „subiectul moral“, despre apărarea „drepturilor“ și în special a „dreptului la proprietate“, nu mai sunt suficiente. După lucrările lui Nietzsche, dar și după formularea lui Schrag, „umanismul nu mai este custodele valorilor“. Și în acest domeniu se petrece deci o „cotitură“. Acel „cine“ al discursului devine o persoană multiplă, iar umanismul devine un umanism al subiectivității „de-centrate“, dar nici imorală, nici ignorantă. Din perspectiva cotiturii retorice, acest nou umanism capătă o dimensiune etică. Comunitățile, fie ele educate, specializate (științifice, artistice, religioase) ori nespecializate, împărtășesc preocupări care determină un consens asupra unor practici sociale ce la rândul lor generează și modelele etice. Se creează un *spațiu al ethosului comunitar*, în care, din perspectiva deschisă de către Schrag, poate apărea *răspunsul potrivit* din partea subiectului de-centrat la întâlnirea sa cu discursul și practicile sociale, fie acestea tradiționale, fie mai noi. Atitudinea etică devine astfel un tip special de efort, de găsim a răspunsului potrivit. Interesul demersului filosofic nu stă în recuperarea istorico-filosofică a conceptului de *răspuns potrivit*, cât a-i înțelege orientarea, așa cum arată Schrag, o orientare „către celălalt“, demersul considerând și imperativul de a corobora discursul și acțiunea deliberativă. În perspectiva lui Gadamer, răspunsul potrivit reiese în lumina tradiției, în timp ce la exponenții școlii teoriei critice (mai ales Habermas), răspunsul amendează prejudecățile tradiției și este emergența a ceea ce încă nu s-a făcut și încă nu s-a spus. Această contradicție internă din noțiune, această dublă datorie de amendare și păstrare a tradiției, este benefică și pe de altă parte corepunde contradicțiilor subiectului de-centrat, care este o multitudine, adesea autocontradictorie. De aici decurge și aspectul temporalității — răspunsul potrivit este reglementat de atitudini specifice față de trecut, prezent și viitor. Sunt necesare atât momentele de amintire, cât și cele de decizie și inovație. Sunt necesare atât participarea în tradiție cât și critica ideologiei, în același timp fiind necesar să nu reducem complexitatea pentru a ameliora contradicțiile. Nietzsche vede răspunsul potrivit reductiv ca pe o chestiune de stil, Heidegger, de asemenea, comentând versurile lui Hölderlin, recomandă „gândirea poetică“ și confluențele pe care aceasta le poate avea cu ethosul, dar, după cum observă Schrag,

existența și practicile umanității își au partea lor de prozaic, nu mai puțin importantă, ori de neglijat. Preocupările legate de condițiile materiale ale vieții umane sau privind abuzul puterii în instituții pot fi în același timp prozaice, lipsite de stil și extrem de importante. După cum arată și Kierkegaard, absolutizarea stadiului estetic reprezintă tocmai o tentativă de evadare din fața responsabilităților impuse de un angajament etic. Noul umanism își desfășoară cerințele etice într-un spațiu holistic, dincolo de esteticismul textualist subliniat prin strategiile discursive ale postmodernismului. A fi etic, a decela răspunsul potrivit este așadar, în lectura lui Schrag, un efort conștient atât de participare cât și de raportare critică prin crearea de sens — fie acest sens tradițional, fie el nou, fie amintire, prezență ori proiecție, fie de natură poetică ori prozaică...

Un nou tip de umanism, „nici filologic, nici științific, nici religios și nici istoric”¹⁷², este prezent la Mircea Eliade.¹⁷³ Acest autor dorește prin noul umanism o regăsire a lui *homo religiosus*. Pentru a-și realiza acest obiectiv, el redefiniște atât religiosul, cât și *umanitatea autentică pe bazele sacralului*. Fundamentul teoretic al existenței este comprehensiunea sacralului din om. Prin elementele sale hermeneutice, dar mai ales prin antiistorismul, antietnocentrismul și antiscientismul de tip european, demersul lui Mircea Eliade se înscrie în paradigma filosofică a postmodernității. În acest sens, autorul explică aroganța omului modern, care își ignoră ființa arhaică, deși aceasta continuă nu numai să existe, ci și să creeze în el în pofida barierelor ridicate de eul său rațional și conștient.

Într-un demers hermeneutic — „hermeneutica totală” (prezentarea spre comprehensiune a faptelor evaluate și antropologic, și psihologic și nereduse la aspectele lor sociale) — după cum definește A. Botez, „Eliade caută finalitatea restaurării primatului spiritului în esența umanului și crearea unui om nou, căruia experiența arhetipală a originilor să îi confere autenticitate. Adevăratul umanism este cel al echilibrului dintre identitate și universalitate, cel care nu extinde valorile civilizației occidentale

¹⁷² A. Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 223.

¹⁷³ M. Eliade, *Despre un nou umanism*, în „Vremea”, 268/1932.

(istorismul, progresivismul) asupra omului în general și nu admite nicio hegemonie culturală, pentru că o consideră antiumanistă¹⁷⁴.

Abordările fenomenologice și ontologice suferă astăzi mutații specifice, chiar dacă sintagma „cotitură fenomenologică” sau cea de „cotitură ontologică” nu au pătruns în pleiada celorlalte similare. Al. Boboc¹⁷⁵ recomandă prudență în raport cu o cotitură ontologică, deși valorifică devenirea inclusă în diferența ontologică dintre ființă și fiind, ca centru de greutate al filosofiei, de unde se „emană” noi diferențe: între existență și existând, între existând și fiind cu discuția necesară privind măsura în care această diferență se susține, între fiind și existent, existent și existență. Heidegger este redescoperit, ca și Merleau-Ponty, autori care prin ideile lor ontologice hrănesc și abordările holiste actuale. Comentatorii mai recentți, ca David Levin, îl valorifică pe Merleau-Ponty, subliniind faptul că ființa umană se bucură de o „cunoaștere corporală globală care îmbrățișează în mod sistematic toate părțile sale”.¹⁷⁶ El arată că suntem obligați să înțelegem că funcționarea uzuală a organismului este un „gest” înnăscut de integrare fizionomică, o funcționare spontană a corpului, care este ascunsă în raport cu înțelegerile ontice, deopotrivă ale simțului comun și ale științei și care atinge și îmbrățișează câmpul motilității ca întreg.¹⁷⁷ În critica pe care o face empiricismului, Merleau-Ponty continuă o argumentație de factură holistă atunci când observă că gesticularea mâinii cuiva „nu este inteligibilă ca o colecție de puncte”.¹⁷⁸ Levin interpretează acest citat în sensul că o serie de puncte de-a lungul unei traiectorii liniare nu pot reprezenta în mod grafic topologia fie și a gestului uman celui mai simplu. În mod concret, așa cum spune el, „fiecare clipă a mișcării îmbrățișează întreaga întindere a acesteia...”.¹⁷⁹ Levin discută gestul din perspectiva de acțiune hermenutică și în această accepțiune este abordat pe dimensiunile de „cuprindere” și „fun-

¹⁷⁴ A. Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 223.

¹⁷⁵ Al. Boboc, *op. cit.*, 1983.

¹⁷⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, traducere de Colin Smith, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1962, p. 314.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 317.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 98.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 140.

damentare“, concepte reclamate de la un izvor heideggerian. Autorul accentuează astfel pe conceptul cuprinderii și nu consideră conceptul cumulării punctelor discrete pentru a descrie grafic și, în consecință, pentru a gândi gestul uman. Așa cum redă acest autor observațiile privind situația pacientului Schneider, care suferea de o gravă disfuncție motorie ca urmare a unor leziuni pe creier, Merleau-Ponty studiindu-l începe să *vadă* ceea ce le lipsește gesturilor lui Schneider și în același timp ceea ce gesturile „normale“ au, și anume un stil specific al mișcării, o anumită „melodie“ profundă, implicită.¹⁸⁰ Merleau-Ponty denumește această „melodie“ un „arc intențional“: „Este acest arc intențional cel care produce unitatea simțurilor, a inteligenței, a sensibilității rezonabile și a motilității“.¹⁸¹ Însăși existența umană este pusă sub semnul cercului hermeneutic deschis, în „centrul“ semioticii.

Putem vorbi și despre o *cotitură sociologică*, dat fiind că o perspectivă principală deschisă prin cotitura lingvistică poziționează limbajul ca element orientativ, dacă nu hotărâtor al texturii socialului. Astfel, în mod concis (și, probabil, reductiv) limbajul nonesențialist ar aduce după sine cel puțin o orientare spre tipare sociale de tip nonimpozitiv, mai puțin constrângătoare, dar și într-o măsură mai mică „stas“. Deși nu denumește fenomenul „cotitură sociologică“, Zygmunt Bauman, în lucrarea sa intitulată *Modernitatea lichidă*, îl surprinde ca pe o continuare a unui proces început încă din modernitate. El arată că modernitatea însăși a presupus topirea unor tipare sociale.

„Într-adevăr, n-a fost spart niciun tipar fără a fi înlocuit cu altul; oamenii li s-a dat drumul din vechile lor cuști numai pentru a fi admonestați și blamați în caz că nu reușeau să se reinstaleze, pe cont propriu, fidel și continuu, prin eforturi de-o viață, în nișele prefabricate ale noii ordini: în *clase*, cadre care (la fel de intransigente ca și *categoriile* deja dizolvate) încorporau totalitatea condițiilor de viață și perspectivelor de viață și stabileau domeniul proiectelor realiste de viață și domeniul strategiilor de viață. Misiunea indivizilor liberi era să se stabilească supuși acolo as-

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 105.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 136.

cultând cu credință regulile și modurile de conduită identificate drept corecte și potrivite cu locația respectivă.¹⁸²

Iată că acum, „modernitatea lichidă”, în fapt, contemporaneitatea noastră afectată de postmodernism(e); continuă la modul accelerat procesul. Lecția importantă a analizei „cotiturilor” constă mai ales în înțelegerea surselor moderniste ale provocărilor postmoderniste, decelând dincolo de modele intelectuale, atât modele tradiționale ale schimbării, cât și schimbările inovative care deschid abordările holiste în ceea ce privește schimbarea, subiectul de-centrat, raționalitatea amendată de istoricitate, interese și afecte, etica răspunsului potrivit, umanismul fără „om nou”...

„Cotitura sociologică” arată cum interpretarea atinge regulile sociale în sensul nuanțării lor, al multiplicării sau al desconsiderării lor, după caz, și este astfel în opinia mea un fel de produs cumulativ al efectelor cotiturilor lingvistică, hermeneutică și retorică. După cum arată Bauman: „Asemenea modele, coduri și reguli cărora individul li se poate supune, de care se poate lăsa apoi ghidat, sunt acum în continuă scădere. Asta nu înseamnă că ar fi ghidați contemporanii noștri exclusiv de propria imaginație și hotărâre (...) sau că nu mai sunt dependenți de societate în ceea ce privește materialele de construcție și planurile arhitecturale. Dar înseamnă că ne deplasăm în prezent de la epoca «grupurilor de referință» prealocate către epoca «comparației universale», în care destinația sarcinilor individuale de autoconstrucție este endemic și incurabil nehotărâtă, nu este prestabilită și tinde să sufere schimbări numeroase și profunde (...)».¹⁸³

„Cotitura lingvistică” este în concluzie o întoarcere spre limbaj și nu o transcendere a limbajului. Ideea este argumentată convingător de către Rorty, deși, pe undeva surprinzător, corelând poziția lui Wittgenstein și pe cea a lui Heidegger. Rorty alege în acest scop următorul citat din *Tractatus...*: „Chiar dacă s-a răspuns la toate întrebările științifice *posibile*, noi simțim că problemele noastre de viață încă nu au fost deloc atinse. Atunci fi-rește că nu mai rămâne nicio întrebare; și chiar acesta este răs-

¹⁸² Zygmunt Bauman, *Modernitatea lichidă*, traducerea Diana Grad, București, Editura Antet, 2000, p. 10.

¹⁸³ *Ibidem*. Acest citat este reformulat ușor de către autoarea studiului, fără a-i schimba sensul, pentru a evita o cacofonie care a scăpat traducerii.

punsul... Există fără îndoială inexprimabil. Acesta se arată, el este elementul mistic¹⁸⁴. Este remarcabilă similaritatea cu ideea lui Noica după care oricât ai comunica, mereu rămâne un rest ceva nerostit, un fel de încă inexprimabil, care este responsabil pentru continuarea comunicării. Totuși, *das Unaussprechliche*, inexprimabilul, este la Wittgenstein (după părerea mea) un inexprimabil după poziții științifice, reductive și abstracte. Din această perspectivă, științistă, orice ține de viață se sustrage permanent abstractizării, sugerându-se ca element deopotrivă misterios și mistic. Este ceea ce anunță poziția de mai târziu a lui Wittgenstein, potrivit căreia sfera exprimabilului capătă „dimensiunile” formelor de viață. De aceea se susține alăturarea lui Wittgenstein, pe care o face Rorty, cu Heidegger, pentru care Dasein-ul este atât lingvistic, cât și social. După cum explică Rorty, la Heidegger, când se spune „conștiința se exprimă exclusiv și constant sub forma păstrării tăcerii”, nu este vorba atât despre inexprimabil, despre incapacitatea de a ne comunica gândirea, cât despre incapacitatea de a traduce în cuvinte actuale schimbarea petrecută în viața noastră: în timp ce cuvintele s-ar folosi încă de reperi și concepte corespunzând vechilor valori, n-ar reuși să comunice valorile actualizate, noi, ale schimbării. „Ceea ce tânărul Heidegger ne spune despre situația socio-istorică a Dasein-ului este exact ceea ce bătrânul Wittgenstein ne spune despre situația noastră cu privire la limbaj — că atunci când încercăm să-l transcendem, printr-o cotitură metafizică, devenim neautentici și ne autoamăgim.”¹⁸⁵

Importantă prin caracterul său dual de paradigmă și metodă, „cotitura lingvistică” nu este mai puțin problematică. „Jocul” dintre limbaj și referință, dar și poziționarea limbajului ca ingredient primordial în ceea ce privește textura socială pune atât probleme de concepție (din punct de vedere filosofic sau teoretic), cât și metodologice. Nu cumva impune limbajul o viziune prea „lingvistică” asupra texturii sociale? Dacă limba este un sistem de reprezentare arbitrar s-ar susține inferența că ar fi și un sistem

¹⁸⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de Al. Surdu, București, Editura Humanitas, 1991, p. 123.

¹⁸⁵ Richard Rorty, *Pragmatism și filosofie postnietscheană. Eseuri filosofice II*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Univers, 2000, p. 89-90.

independent? Dacă este un sistem de reprezentare independent atunci are legitimitatea de a răspunde problemelor curente ridicate în contextul unor „forme de viață”? Dacă este un sistem de reprezentare dependent atunci își păstrează legitimitatea ca sistem de reprezentare? Aceste întrebări nu epuizează problemele ridicate de relația dintre referință (dintre lume, în general) și exprimarea sa (și, dacă vrem, interiorizarea sa mentală).

„Cotitura lingvistică” trebuie să răspundă și provocărilor generate de faptul că se sprijină pe filosofia analitică pentru a promova (noi) concepte (integrative) ce riscă să se impună ca nouă hegemonie filosofică, ca rezultat al unui progres. Cum trebuie interpretat faptul că adesea Rorty apelează la filosofii analitici mai noi (Davidson, Quine, Sellars) pentru a argumenta idei pragmatice postmoderne? Dacă ne amintim că Rorty considera problemele filosofice generate de tensiunile produse de vocabulare contingente aflate în evoluție dinamică, de noi metafore, ce produc noi breșe în gândirea filosofică, putem răspunde pericolului de blocaj, de „vacarm” generat de diversitatea și permisivitatea aduse după sine de „cotitura lingvistică”?

2.4. „IRONISMUL” ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII.

L. BLAGA ȘI R. RORTY¹⁸⁶

Este ironismul o trezire din „somnia înfinit în care plutește ființa noastră”?

Lucian Blaga (1895-1961), filosoful român care a debutat ca poet și și-a obținut titlul doctoral în filosofie și biologie la Viena, este contemporanul nostru, o ilustrare a prefacerilor metafizice la granița dintre modernism și postmodernism, încă odată, de valorificat și din perspectiva scrierilor contemporane, spre exemplu, ale lui Richard Rorty. A fost poet și dramaturg, jurnalist, profesor universitar și bibliotecar. Lucian Blaga a publicat enorm și ca filosof este autor de sistem filosofic metafizic, după exegeți, ca o

¹⁸⁶ Variantă a comunicării prezentate împreună cu profesorul Eric Gilder, *visiting professor* la Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, la conferința cu participare internațională intitulată „Diversitatea culturală în secolul XXI. 110 ani de la nașterea lui Lucian Blaga” organizată la Academia Română pe 15-16 septembrie, de *Revista de filosofie*, prin profesor doctor Angela Botez și colaboratorii.

biserică împodobită cu mai multe cupole¹⁸⁷. Dintre volumele de filosofie primul a fost *Cultură și conștiință*, în 1922, filosoful continuând cu trilogiile (*Trilogia cunoașterii*, *Trilogia culturii*, și *Trilogia valorilor*), precum și cu multe alte volume, studii și articole, multe, foarte importante, adunate în volum post-mortem cum ar fi și *Ființa istorică* (1977).

Mai precis, din perspectiva acestor scrieri Blaga se dovedește nu doar contemporanul nostru, ci și un ironist, în viață și gândire, la fel ca și Rorty însuși.

Richard Rorty s-a născut în 1931 la New York și este produsul educativ al Universității din Chicago și al Universității Yale. Teza sa de doctorat a aprofundat „Conceptul potențialității“. Între multele publicații semnate, două cărți au influențat major gândirea contemporană. Prima este intitulată *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), în care Rorty apelează la alți gânditori contemporani (Sellars, Kuhn și Wittgenstein) pentru a își susține argumentul că epistemologia sau studiul cunoașterii este de fapt produsul unei idei greșite. „Greșeala“ constă în a percepe mintea ca un tip de oglindă, cu funcția sa principală de a reproduce într-un mod cât mai fidel realitatea înconjurătoare. Atacând problemele filosofice primordiale cum ar fi și problema raportului dintre minte și trup, el pune aceste probleme în perspectivă, evidențiind ceea ce au relativ și contingent, pledând pentru hermeneutică, dar și împotriva oricărei ultime interpretări validate de vreo „forță superioară“.

Totuși, poate că Rorty este chiar și mai renumit pentru o altă lucrare, *Contingency, Irony, and Solidarity*, publicată în 1989. În lucrare, Rorty abandonează orice demers analitic în favoarea unei scheme conceptuale alternative, bazată pe încrederea că nu putem susține faptul că „adevărul“ este dincolo de abilitatea ființei umane de a se reinventa, de a deveni autentică folosindu-și puterile creatoare, așa cum „recomanda“ dealtfel și Nietzsche. Concomitent, lucrarea prezintă și o viziune politică de factură liberală, consonantă cu această filosofie, „centrată“ pe o comunitate coerentă prin opoziția față de umilința și suferința ce pândesc sau care au atins deja orice ființă umană, și nu coagulată în jurul ideilor liberale abstracte, cum ar fi, spre exemplu, cea de

¹⁸⁷ L. Blaga, *Schița unei autoprezentări*. Cartea Românească, București, 1934.

„umanitate comună“. Astăzi, Rorty este profesor de literatură comparată la Stanford University.

2.4.1. *Filosofia lui Lucian Blaga — „ființa istorică“*

La Blaga conceptul complex de „ființă istorică“ se suprapune peste conceptul de „ființă metaforizantă“ propus de același filosof și este de comparat cu ființa care creează simboluri, de la Cassirer. Filosoful concepe ființa în mod tragic „prinsă“ în istorie, dar vizează, în mod creativ și prin aceasta în mod salvator, să provoace dimensiunile absolute ale existenței. Omul cercetează veșnic misterul, dar fără succes în sensul că mereu rămâne ceva de cunoscut — misterul nu se diminuează.

Conceptul complex de ființă istorică pe care Lucian Blaga l-a dezvoltat este o parte importantă a unei arhitecturi filosofice mai largi. Lucian Blaga însuși își prezintă sistemul filosofic cu privire la totalitatea existenței în *Schița unei autoprezentări filosofice* (1934)¹⁸⁸. Partea principală a acestei arhitecturi este compusă din trei trilogii. Prima dintre acestea este *Trilogia cunoașterii*, constând din *Eonul dogmatic*, *Cunoașterea luciferică* și *Cenzura transcendentă*. Cea de-a doua este *Trilogia culturii*, formată din *Orizont și stil*, *Spațiul mioritic* și *Geneza metaforei și sensul culturii*. Partea a treia este *Trilogia valorilor*, tratând chestiuni despre artă și valoare, aspecte legate de filosofia biologiei și chestiuni de metafizică pură.

Construcția filosofică realizată de către Blaga, deși este fără îndoială metafizică în natura sa, nu este însă construită în baza unei singure idei, ci se susține prin mai multe idei consonante care se completează unele pe altele. Fiecare dintre aceste idei crește datorită semnificațiilor stârnite de celelalte și aduce după sine, deschide, noi orizonturi de semnificație și de înțelegere. Cultura, istoria și historicismul, timpul și temporalitatea, ființa și devenirea ființei sunt astfel doar câțiva dintre pilonii acetei arhitecturi filosofice. Ființa umană este o ființă istorică, dar mai mult decât atât. Când investigăm historicismul la Blaga, de fapt interpretăm existența unei ființe într-un proces de devenire care nu

¹⁸⁸ L. Blaga, *Schița unei autoprezentări*, în A. Botez, *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Științifică, București, 1996, p. 29.

este numai o devenire istorică, ci și o devenire culturală și spirituală, în procesul depășirii unor mistere trecute și al pregătirii pentru confruntarea cu cele viitoare.

Ființa istorică este și titlul ultimei lucrări a lui Lucian Blaga, publicată în 1977, post-mortem. Aici, intenția autorului a fost să pregătească arhitectonica sa filosofică pentru integrarea „cunoașterii istorice“, și în perspectivă pentru o „metafizică a istoriei“. În capitolul final al acestei lucrări, Blaga își îndreaptă investigația mai ales spre aspectele metafizice ale filosofiei istoriei. El arată că *istoricismul ființei umane este „condiționat“ în mod metafizic*, în sensul că istoria de viață a fiecărei ființe umane are ca miez o „justificare“ a ființării printr-un fundament uman reprezentat de permanenta stare creativă a ființei umane. În timp ce lucra încă la *Trilogia valorilor*, în 1938, el a ținut un discurs intitulat „Despre plenitudinea istorică“, unde valorifica acea tradiție kantiană din filosofia culturii, și deopotrivă „filosofia formelor simbolice“ dezvoltată de către E. Cassirer. Mai ales în aceasta de pe urmă găsește Blaga o paralelă cu „ființa metaforizantă“ la care se referă el, echivalentul „ființei simbolice“ de la Cassirer, ambele descriind ceea ce are mai special, mai adânc caracteristic, ființa umană. Ca urmare istoria este interesantă mai ales în ceea ce privește salturile ontologice pe care le prilejuiește și în privința mutațiilor ontologice la care dă ocazia și pe care le capturează, până la urmă, în oricare dintre actele de creație simbolică. Din această perspectivă, istoria este istoria creației, precum și a creativității umane, într-un fel, istoria este a *acestei* naturi umane. *Mecanismele și procesele acțiunii umane sunt în același timp mecanismele și procesele creativității umane*. Este ca și cum, în timp ce se preocupă de aspecte ale filosofiei culturii referitoare la stil, el își transformă interesul pentru „matricea stilistică“ într-o atenție acordată unei noțiuni mai complexe și, întrucâtva, mai flexibile, de „câmp stilistic“, corelat cu dezvoltarea unui câmp mai larg, al devenirii umane, interesant atât pentru dimensiunile sale stilistice, cât și pentru dezvoltările sale diacronice. Filosofia lui Blaga ține astfel „pasul“ cu filosofia culturală a timpurilor sale (prezentă la Goethe, Nietzsche, Simmel, Riegl, Worringer, Frobenius, Spengler, Keyserling...). În complementarea dimensiunii stilistice cu dimensiunea istorică a creativității umane, Blaga reușește să surprindă și să ia în considerare creativita-

tea în devenirea sa și să surprindă astfel „mediul“ de actualizare a însăși umanității ființei umane.

Pentru a analiza istoricitatea ființei umane din perspectiva lui Blaga trebuie să înțelegem structura internă duală a ființei umane: pe de o parte, o existență în orizontul lumii date, în vederea conservării ființei sale, fie aceasta a lui sau a ei (un mod ontologic „paradisic“); și, pe de altă parte, o existență în orizontul misterului, mereu de revelat (un mod ontologic „luciferic“). Cel de pe urmă reține miezul existenței istorice a ființei umane. Și, la rândul lor, fenomenele istorice păstrează o pecete stilistică, uneori, un stigmat stilistic, ce le definește.

Ființei istorice pe care o descrie Blaga i se interzice accesul la absolut. Totuși chiar prin această limitare ființa umană are de câștigat o relativitate și o creativitate care o îmbogățesc. Umanitatea ființei umane este marcată de istoric, de stilistic, de câmpul stilistic în care s-a dezvoltat și se mișcă, precum și prin acest atac sistematic și sistematic eșuat împotriva absolutului, a misterului.

Misterul este la Blaga o categorie filosofică precisă și centrală. Filosoful precizează că misterul are un rol important de jucat în existența umană și prin participarea în procesul de cunoaștere-creație. Chiar Blaga arată că: „*«Misterul» există pentru noi ca orizont originar, ireductibil al existenței noastre*. Sub presiunea și operațiile procesului de cunoaștere, misterul acesta se precipită în o mulțime de « variante » care, logiceste, sunt foarte determinabile tocmai în calitatea lor de mistere.¹⁸⁹ După cum explică autorul, există mai multe astfel de variante, între care primul ar fi misterul ca orizont inițial al manierei de existență specific umană. Ar fi apoi și misterul care ne este „semnalat“ prin simțurile noastre, un mister deschis chiar prin niște semne ce ar ține de sensibilitatea noastră empirică. Există, de asemenea, varietatea de mister „revelat“, la nivelul constructiv al cunoașterii noastre, la cel imaginar și la cel al viziunilor abstracte. Blaga subliniază: „Acest mister imaginar-revelat poate fi din nou deschis ca atare și poate fi supus unei noi «revelări»”. Procesul este infinit.¹⁹⁰

Acest proces infinit este *marcă a infinitei creativități a ființei umane*. Gândirea filosofică este chemată să dezvăluie exact aceste

189 L. Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 208.

190 *Ibidem*, p. 207.

particularități ale manierei de a exista prin creativitate, caracteristică oamenilor, aspect comun, după cum vom vedea, gândirii lui Blaga și a lui Rorty.

Blaga preciza în acest sens următoarele: „Gândirea filosofică, prin construcțiile și dărâmarile ei, prin amăgirile și dezamăgirile ce ni le pricinuieste, prin bănuielile și presimțirile ce ni le comunică, prin tot mai adâncile problematizări ce la prilejuiește și le îmbie, va însemna astfel pentru genul uman un necurmat spor de luciditate, etapele ei echivalând cu tot atâtea „treziri“ din somnul infinit în care ființa noastră plutește.”¹⁹¹ O asemenea trezire, deși fără mari pretenții, o reprezintă și „ironismul“ lui Rorty.

2.4.2. „Ironismul“ lui Rorty

Ființa istorică, concept ce nu poate fi tratat exhaustiv aici, poate fi revalorificată și din perspectiva concepției de „ironism“ pe care o întâlnim la contemporanul nostru, Rorty. „Ironismul“ este o noțiune post-analitică schițată de către acest autor în jurul profilului unui tip uman numit „ironist“. După definiția lui Rorty, un „ironist“ este cineva care îndeplinește trei condiții: „(1) Ea¹⁹² are niște îndoieli continue și radicale privind vocabularul final pe care ea îl folosește în mod curent, fiindcă a fost impresionată de alte vocabulare, niște vocabulare luate drept finale de către oameni sau cărți pe care le-a întâlnit; (2) ea realizează că argumentul formulat în vocabularul ei actual nu poate nici garanta, nici dizolva aceste îndoieli; (3) în măsura în care meditează asupra situației ei, ea nu consideră că vocabularul ei este mai aproape de realitate decât al altora, fiind în relație cu o putere care nu-i aparține. Ironiștii înclinați spre meditație consideră că orice alegere între vocabulare nu se face nici în cadrul unui meta-vocabular neutru și universal și nici prin vreo încercare de a lupta pentru a depăși aparențele pentru a descoperi realitatea, ci pur și simplu un mod de a înlocui vechiul cu noul.

Numesc oamenii de acest fel „ironiști“ pentru că faptul că ei înțeleg că orice poate fi făcut să arate fie bine, fie rău, prin re-

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁹² Este intenția consecventă a autorului. În text apare pronumele englezesc „she“. Pentru a reda ideea de deschidere feminină adusă de ironism, pe care o subliniază autorul și totodată pentru a nu forța spiritul limbii române, acolo unde nu s-a putut evita explicitarea de gen, termenul general de „ironist“ a devenit „ironistă“, sau „ironista“ — nota autoarei.

descriere și renunțarea lor la a concepe criterii de alegere între vocabulare finale, îi pune în postura pe care Sartre o denumea «meta-stabilă». Astfel, unii niciodată nu sunt „capabili pe deplin de a se lua în serios fiindcă sunt mereu conștienți că termenii în care s-ar descrie sunt supuși schimbării, precum și fiindcă sunt mereu conștienți de *contingența și «fragilitatea» propriilor vocabulare și astfel a propriilor ființe*“.¹⁹³

Astfel, ironista sau ironistul — fiindcă autorul nu își propune excluderea variantei masculine, ci sublinierea extremă a celei feminine — este deschis ca un creator față de alte vocabulare ca spre o continuă inspirație pentru propria ființă mereu „în lucru“. Ca și la Blaga, cunoașterea de lume și de sine este o călătorie fără un final și mai ales fără un final facil, prescris sau previzibil. Și filosoful, și gânditorul pot fi concepuți ca ironiști, căci sunt constitutiv orientați creator spre alte tipuri de vocabular și din această perspectivă ajung să capete o experiență ce îi situează dincolo de perspectiva metafizică, după care „orice termen din vocabularul său are drept corespondent ceva de genul esenței *reale*“.

Păstrându-și ca și metafizicienii dorința de a ști, care le este comună, *ironiștii nu favorizează din start un tip de vocabular în detrimentul altora*, deci nu favorizează nicio implicită experiență de viață, nici vreo cunoaștere ori vreun tip de raportare la lume. Ironiștii nu expediază pe toate celelalte experiențe de viață și cunoașteri sau vreun tip de suferință, ignorându-le. După cum observă și V. Tonoiu, «*ironista*» este lansată în tragedie, fiindcă încearcă să piardă lumea „oficială“, pe care o poartă ca pe o povară cămilele: „să birui imperativul comensurației universale, să cucerești, să inventezi lumea ta. E în parte și situația străinului care se dezbară vrând-nevrând de condiționările lui culturale și se caută, își edifică o nouă identitate“.¹⁹⁴ Într-o bună măsură, statutul social al ironistei în societate poate fi la fel de incomod ca și al străinului, stârnind, până la schimbarea culturală și socială ce se află cel puțin în mod latent și implicit în demersurile sale de cuminecare și comunicare, suspiciuni. Pentru „ironistă“ do-

¹⁹³ Rorty, R., *Private Irony and Liberal Hope*, în Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 46.

¹⁹⁴ V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p. 277.

rința de cunoaștere nu este orientată exclusiv spre un *vocabular final* (a se citi, implicit, *experiență, suferință*), unic și final, în detrimentul celorlalte.

2.4.3. *Blaga în lumina ideilor lui Rorty/ Rorty în lumina ideilor lui Blaga*

După cum arăta Angela Botez, modernitatea lui Blaga constă în interdisciplinaritatea abordărilor sale filosofice, precum și în metoda „antinomiei transfigurate“, o manieră duală de a gândi, caracteristică pentru întregul secol al XX-lea¹⁹⁵. În același timp, putem vorbi și despre *postmodernitatea lui Lucian Blaga*, concentrându-ne asupra conceptelor integrative din filosofia sa, cum ar fi *misterul* sau cele *două tipuri de cunoaștere* („paradisiac“ și „luciferic“).¹⁹⁶ În lucrarea sa *Un secol de filosofie românească*, A. Botez îl situează pe Blaga într-o descendență de nobilitate filosofică pe linia lui Nae Ionescu. Din sintezele, contextualizările și interpretările sale, Nae Ionescu reiese ca un creator de școală — Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, Constantin Noica — care a lăsat posterității lecția despre adevărul filosofic ca adevăr plural și despre metafizică în accepțiunea de „continuă judecată a omului relativizant cu sine însuși și cu realitatea“.¹⁹⁷ Școala sa a influențat apariția școlilor independente cu impact asupra filosofiei de astăzi prin Blaga, Noica sau D.D. Roșca. „Reprezentanții noii spiritualități au realizat cu ideile lor includerea operațională (după expresia lui Gh. Vlăduțescu) a gândului românesc în orientările europene spre antipozitivism, subiectivism, pluralism, am zice spre mutațiile care vor provoca nașterea unei paradigme postmoderne“.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Spre exemplu, în spiritul acestei metode antinomice este conceperea luminii ca deoptrivă undă și corpuscul. Sau, cu un exemplu mai metaforic, în spiritul ființei metaforizante de la Blaga, putem cita ideea din versurile sale „numai pe lacurile cu noroi în fund cresc nuferi“ sau un vers relativ cunoscut dintr-un cântec al lui Leonard Cohen: „Există o crăpătură, câte o spătură, în orișice/Așa se întâmplă de pătrunde lumina...“.

¹⁹⁶ Pentru o abordare în detaliu a conceptelor integrative din filosofia lui Blaga vezi Botez, A., *Concepte integrative în Trilogia cunoașterii*, „Revista de filosofie“, nr. 5-6/2001, Botez, A., *Un secol de filosofie românească*, Editura Academiei Române, București, 2005, p. 137-142 și Botez, A., *On Complementarity and Antinomy*, „Revue roumaine des sciences sociales“, nr. 4/1986.

¹⁹⁷ A. Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 91.

¹⁹⁸ *Idem*.

Metafizica lui Blaga deschide o magistrală către ironism.

Ca ființă istorică creativă, supusă relativității, ființa umană speră mereu să ajungă la absolut, cu alte cuvinte să se substituie Marelui Anonim, și mereu eșuează în această aventură. În termenii lui Rorty, ființa umană este mereu amenințată de iluzia de a putea ajunge să aibă un vocabular final, clar adevărat și definitiv, care ar putea fi recunoscut ca atare și de către toți ceilalți. Ca ironistă, sau ironist, speranța este că va rezista unei astfel de iluzii în *tentativa dinamică de a se expune mereu altor vocabulare*, în speranța de a și-l îmbunătăți mereu pe cel prezent.

Am ajuns să observ că Rorty subliniază de fapt aspectul static al metafizicii, „conservatorismul“ său, nevoia de a își găsi rădăcini solide într-o realitate nu doar clară și indiscutabilă, ci și durabilă, rezistentă la schimbare. La Blaga însă, există un element dinamic în metafizica sa. Pentru a explica într-adevăr acest aspect trebuie să ne întoarcem la cele două tipuri de ontologie din filosofia lui Blaga. Aceste tipuri ontologice sunt strâns întrețesute. Mai întâi, avem o existență în orizontul lumii date, pentru conservarea ființei (un mod ontologic „paradisic“, mai degrabă static) și o existență într-un orizont al misterului care este de revelat (un mod ontologic „luciferic“, mai degrabă dinamic). Aceasta de pe urmă reține miezul existenței istorice dar și dinamica unei sete de cunoaștere mai degrabă ironistă.

Blaga a fost, din această perspectivă, un ironist. El iubea să fie „expus“ diferitelor vocabulare, ca poet și dramaturg, ca jurnalist și cititor și, dacă vrem, ca bibliotecar. Cu toții suntem expuși acestor diferite vocabulare, nimeni nu deține „vocabularul de aur“ și tocmai aceasta este șansa noastră de „îmbogățire“ continuă. Se pare că Rorty spunea la o conferință recentă, sau cel puțin așa apare citat în ultimul număr al revistei literare americane „Off course“: „Cultura nu numai că a fost purtată pe sus de o fântână spumoasă de jocuri de cuvinte și metafore; a fost din ce în ce mai conștientă de sine în aceea că nu stă pe nimic solid, pe nimic altceva decât un asemenea gheizer.“¹⁹⁹

Iar Blaga este tocmai filosoful metaforelor. Pentru el, ființa umană este o ființă creatoare de metafore. Blaga sublinia că felul metaforic de a vorbi despre lucruri nu este un fenomen periferial

¹⁹⁹ Traducerea autoarei.

al psihologiei omului sau un ce întâmplător, acesta rezultând inevitabil ca un corolar necesar din constituția și existența specific umană.²⁰⁰ M. Borcilă interpretează acest aspect esențial al filosofiei blagiene în sensul valorificării *naturii metaforice a logos-ului uman*. Metafora este revalorificată ca modalitate de a raționa, de la statutul derogativ de efect în întrebuințarea retorico-stilistică a limbii.²⁰¹ Această observație este totodată și o deschidere spre postmodernismul lui Lucian Blaga. Cunoașterea apare și este comunicată prin intermediul metaforelor, la fel de legitim ca și prin raționament, la fel ca și prin demonstrație sau prin perceperea pragmatică a faptelor și prin analizarea lor. Filosoful a observat la un moment dat că până și un filosof așa de important ca Heidegger ar putea fi receptat ca fiind lipsit de semnificație dintr-o perspectivă exagerat pozitivistă, și că în general nu ar rămâne prea mult din cultura umană, dintr-o asemenea perspectivă „riguroasă“.

După cum arată într-o substanțială concluzie și Angela Botez: „Schimbarea paradigmatică, precisă de Blaga, se produce pe baza reformei cunoașterii actuale impuse de noile descoperiri științifice din fizica relativistă, mecanica cuantică, genetica moleculară, teoria sistemelor, teoria informației, cibernetica, de mutații în economie și politică, în morală, artă și religie. Noul pattern cultural care se naște poate fi caracterizat drept unul bazat pe cunoaștere de tip holist-integralist, organic-complementarist, sistemic-pluralist“.²⁰² Aceste observații construiesc fundația pentru un argument al postmodernismului blagian. „Blaga participă la resurecția unor orientări de filosofia naturii și metafizică a umanului, întrucât susține existența celei de-a treia mutații ontologice din Univers — cultura. Prin teoria cunoașterii luciferice, a dubletelor categoriale și a structurării matriciale a inconștientului, Blaga se încadrează în linia teoriilor «prealabilului și *back-ground*-urilor», a gramaticilor generative și a «entităților istorice». Prin atitudinea sa antireducționistă, antipozitivistă, se în-

²⁰⁰ Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Fundația regală pentru literatură și artă, București, 1937-1944, p. 366.

²⁰¹ M. Borcilă, *Între Blaga și Coseriu. De la metaforica limbajului la o poetică a culturii*, în „Revista de filosofie“, 2/1997, p. 149.

²⁰² A. Botez, *Concepte integrative în Trilogia cunoașterii*, în „Revista de filosofie“, 5-6/2001, p. 575.

scrie în cadrul mentalităților postcritice, postanalitice, postmoderne.²⁰³

Numai prin *creativitatea noastră inerentă* putem spera să realizăm saltul de la intelectul „enstatic“ (al raționamentelor), la intelectul „ecstatic“, acela în stare să obțină cunoaștere trecând dincolo de logică. Doar mergând dincolo de ceea ce Blaga numește „fanic“, sau materialul mai mult sau mai puțin brut al faptelor observate, putem să înaintăm spre „criptic“, spre miezul încâlcit al misterului. Tocmai *minus cunoașterea*, aceea care merge mai degrabă dincolo decât împotriva logicii generale, este speranța de a ajunge într-o altă dimensiune, unde experiențele altora ajung până la noi ca experiențe cu sens, unde să putem întâmpina alte vocabulare, unde umanitatea suferinței și a umilințelor altora ajung să ne fie inteligibile chiar exprimate în alte modalități (vocabulare) decât ale noastre. În renunțarea contemporană la ideea unei comunicări ce separă faptele de valoare este mult din zestrea filosofiei lui Lucian Blaga.

Interpretez de asemenea prin această desfășurare ideatică aspectul potrivit căruia *expunerea la vocabulare diferite este asemănătoare expunerii la mister*. Dar nu este o întreprindere lesnicioasă; a înțelege diferite vocabulare presupune o deschidere din partea celui sau celei ce vrea să înțeleagă, către alteritatea și contextualismul sau istoricismul altcuiva. Mereu ceva rămâne amânat, de înțeles mai târziu și mereu ceva se trezește în noi prin sau în spatele vocabulelor complexe, corespunzătoare experienței complexe de natură etică și aproape religioasă, reprezentată de suferință sau umilire. După cum spunea Wordsworth, într-un fragment pe care l-am descoperit recent citind meditația lui John Sallis cu privire la subiectul uimirii și al metafizicii: „Ca trezit, somat, ridicat, constrâns, / M-am uitat după lucruri universale; am verificat / Înfașurarea comună, a pământului și a cerului“ (*The Prelude*, 3:105-107).²⁰⁴

În lumina ideilor lui Blaga, Rorty este, în mod paradoxal, un metafizician aparte, pentru că el creează o lume, o lume unde

²⁰³ *Ibidem*, p. 575, 576.

²⁰⁴ *Apud* J. Sallis, *Imagination, Metaphysics, Wonder*, în Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 15-41, traducerea autoarei.

ironistul nu este rege, ci un fel de model relativ. Relativismul pe care Blaga îl explică drept caracteristic pentru ființa umană, o ființă istorică tragică, mereu tentând să treacă dincolo de relativism și mereu eșuând, pe alt plan este și caracteristic pentru pluralitatea metafizicilor ca „forme ale creației literare, ale ficțiunii și ale mitului“, după o formulă propusă de A. Botez. Desigur, Rorty ar putea avea mari rețineri față de această idee. Întrebarea la care trebuie să revenim în acest demers comparativ între două abordări filosofice care la o primă privire nu par să aibă nimic în comun este următoarea: „Este ironismul o trezire din „somnul infinit unde plutește ființa noastră?““. Iar răspunsul deocamdată este că întregul studiu încearcă să susțină un răspuns afirmativ la această întrebare.

Complexul arhitectural construit de către Blaga este o celebrare avant-la-lettre a ironismului. Onorând memoria filosofului Blaga, aceste cuvinte reprezintă de fapt încă o celebrare a devenirii umane prin expunerea la mister și prin expunerea la diferite vocabulare, ieșind astfel din somnul comod al universalismului. Ca și Ortega y Gasset mai târziu, Blaga a înțeles că nicio metafizică nu poate fi perfectă astfel încât să fie finalul filosofiei și că perfecțiunea este mereu amânată, aparținând absolutului.

Toate metafizicile se află în stăpânirea timpului, deci toate formează un șirag de perle de înțelepciune și de erori, deopotrivă. Impunând și mai multă modestie asupra acestei perspective, Rorty le reamintește filosofilor că, până la urmă, ei toți nu contribuie la filosofia umanității cu mult mai mult decât cu niște vocabulare. Speranța pe care Rorty o aduce este aceea a corelațiilor tensionate. Spre exemplu, el considera că Habermas a fost un teoretician cu speranțe liberale, dar fără ironie, și Foucault un ironist fără speranță liberală. Rorty speră să integreze cele două puncte de vedere într-un răspuns tensionat, o nouă tentativă de iluminare.

Paralela dintre ironist și ființa istorică își are relevanța particulară și contemporană în speranța pe care o aduce, arătând că viața pregătește ocaziile de a fi expus la diverse vocabulare, la atât de interesante vocabulare (a se citi „lumi“ sau „idei“) cum sunt cele ale lui Blaga sau Rorty. Atât gândirea cât și viețile acestor autori vorbesc volume despre ironism. Abordând paralela din-

tre ironism și ființa istorică înțelegem dintr-o nouă perspectivă *tragismul ființei istorice*, care este și compensat într-un mod complex și tensionat de *șansa de a trăi autentic*, ca ironist (liberal) și ca ființe umane creative în mod inerent.

Tabloul revalorificării lui Blaga drept contemporan al nostru nu ar fi complet, dacă n-am menționa perspectiva aceasta deschisă de ironism, Blaga fiind un ironist, în special ca un bun exemplu de cunoscător al suferinței și tragismului, al eternității și al istoricității ce se ascund în misterul cuvintelor (pe care le aude, ca și unicornul, în diferitele vocabulare întâlnite).

Capitolul 3

REPERE POSTMODERNE ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

3.1. CONCEPTE POSTMODERNE ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII: „DIFERENȚĂ“, DIFFÉRENCE ȘI „DECONSTRUCTIVISM“

„...mintea modernă se privește lung, cu atenție și sobrietate pe sine... pe când se maturizează... se automonitorizează“

Z. Bauman

Relația critică pe care postmodernismul o are cu modernitatea, de care și este indestructibil legat, se relevă prin studiul a două concepte cheie în filosofia comunicării: „diferență“ și „deconstructivism“. Filosofia comunicării leagă studiul acestor concepte de numele unor filosofi francezi, în special Derrida, Foucault, Lacan, Lyotard, Levinas, Barthes, Baudrillard și Deleuze. Dar poziția acestora este de acum o poziție „clasică“ în domeniul deschis de către postmodernitate în filosofia comunicării. Ca urmare, voi aborda în mod inovativ studierea acestor concepte prin raportarea obligatorie la „fundalul“ marilor poziții „clasice“, aprofundând însă și din ideile altor mari nume mai puțin citate ale demersului postmodern în filosofia comunicării: C.O. Schrag, Ernesto Laclau și Chantal Mouffe (cu accentul pus pe orientarea discursivă pe care aceștia din urmă o propun, văzută ca o aplicație atât a „diferenței“, cât și a „deconstructivismului“).

Cum putem aborda „deconstruirea“ modernității și cum să înțelegem o gândire filosofică și socială postmodernă? Mircea Mălița face portretul postmodernismului în șapte „virtuți“ și șapte „păcate“, accentuând „păcatele“. Acesta consideră că: „(...) post-

modernismul este un curent de gândire demolator (...) Pasiunea demolatoare a postmodernismului vine de la deconstructivismul francez. Acesta l-a inventat în încercarea de a arăta că nu există (un — n.m.) sens intrinsec ascuns în text, care odată deconstruit eliberează dreptul cititorului de a-și reface din dărâmături, propriul său înțeles. Specialistul vechi este înlocuit de cercetătorul inter, multi și pluridisciplinar.²⁰⁵ Pornind de la această poziție, primele două „virtuți“ ale postmodernismului ar consta în „prăbușirea zidurilor“, așa cum vizualizează metaforic Malița, și în faptul că totodată dogmele se prăbușesc²⁰⁶. În al treilea rând, „virtutea“ postmodernismului constă, ca la Lyotard, în „incredulitatea față de metanarative“, înlocuite, după terminologia lui Malița, de „relatări“ (locale și relative). O a patra „virtute“ constă în respectarea, și chiar descoperirea, dacă vrem, a diversității. Fără a transfera în cultura vieții cotidiene, sau de masă, complexitatea noțiunii de „différance“²⁰⁷, autorul vorbește despre multiculturalismul contemporan, îndatorat în mare măsură ideilor lui Derrida: „Multiculturalismul contemporan s-a sprijinit pe preopinienții postmodernismului. El a adus cu sine programe speciale pentru protecția minorităților și a grupurilor marginalizate, a trezit conștiința de sine a unor mănunchiuri de oameni, care au descoperit subit că au limbă fără alfabet așa cum în săpături au găsit scrieri fără limbă. Folclorul a reînviat și, dată fiind dispariția delimitării între formele de expresie culte și cele populare, a intrat pe scena principală. Muzica pop are statut de noblețe. Toate produsele și gusturile culinare și vestimentare ale omenirii au căpătat circulație. Exotismul bate din plin, arta îmbogățindu-se cu noi motive redescoperite cu râvnă“²⁰⁸.

Marea diversitate a omenirii, arată Malița, rezultă din diferențe, din descoperirea și din afirmarea lor, context în care devine

²⁰⁵ Mircea Malița, *Zece mii de culturi, o singură civilizație. Spre geomodernitatea secolului XXI*, prefață de Ricardo Diez-Hochleitner, președintele Clubului de la Roma, București, Nemira, 1998, p. 93.

²⁰⁶ Pe acest parcurs intelectual pe care autorul îl consideră deschis odată cu estomparea de către Quine (în *Two Dogmas of Empiricism*) a distincției dintre adevărul permanent, al rațiunii, și cel temporar, al faptelor.

²⁰⁷ Această noțiune a „desfășurat-o“ în filosofie Derrida și s-a dovedit a fi unul dintre marii piloni ai postmodernismului și a produs unul dintre marile „cutremure“ din gândirea filosofică actuală.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 96.

mult mai important a fi tu însuși, prin a-ți afirma specificul (identitatea adică diferența față de alții), a fi, în acord cu marea cotitură pragmatică actuală, un individ împuternicit prin propriul discurs în pofida celui dominant. Aceasta este și cea de-a cincea „virtute” postmodernistă. De asemenea, de apreciat este după Malița și critica fundaționalismului, de observat, considerată tot ca parte a cotiturii pragmatice.

Această critică este efectuată printr-o strategie estetică, relativizând discursul științific în favoarea „autenticului, naturalului și a expresivului” puse în slujba construirii identității. În fine, Malița constată și o benefică eliberare de timp și spațiu, o suplimentară eliberare a individului care nu mai este legat de un loc sau timp anume, mai greu de capturat în discursurile totalizatoare, manipulative, hegemonice.

Pe de altă parte, primul „păcat” adus de către postmodernism este „detronarea” rațiunii, urmat de „desființarea” adevărului și de refuzul universalității. Din aceeași perspectivă contestată postmodernistă, sunt caracteristice și contestarea realității, relativismul, „obnubilarea” comunicării și „denigrarea” civilizației, considerate de către Malița tot „păcate” ale postmodernismului.

Din această perspectivă, așa cum recomandă și B. Smart, este necesară o precauție privind atât timpurile în care trăim, cât și formele de analiză filosofico-socială a acestora. Ca urmare, Smart recomandă poziția nuanțată a lui A. Huyssen, care evită *capcana înlocuirii teoriei modernității cu o teorie, fie ea și o teorie mozaică, a postmodernității*, în condițiile în care „clasicii” postmoderni francezi ne oferă mai ales o *arheologie a modernității*, mai degrabă ca o „teorie a modernismului ajuns într-un stadiu de extenuare”.²⁰⁹

Cu toate că această arheologie a modernității încearcă să se sustragă bipolarismelor simpliste, le consideră totuși repere utile, pentru a porni de la simplele polarizări pentru a reconstitui complexe diferite (și continuate) dintre modernism și postmodernism. I. Hassan propune o asemenea schemă-reper, o schemă mai complexă, în care se pot urmări „jocurile” dintre aceste diferențe și continuități.

Pozițiile autorilor postmoderni francezi au fost etichetate și drept „poststructuralism” de către autori ca B. Smart. Analizând

²⁰⁹ A. Huyssen, „Mapping the postmodern”, *New German Critique*, 33, p. 89.

operele lui Derrida, Foucault, Lyotard sau Barthes, acest autor atrage atenția asupra unui criticism comun tuturor.

Această critică ce li se aplică tuturor vizează următoarele patru aspecte: în primul rând, criza reprezentării și asocierea sa cu observarea instabilității semnificației, în al doilea rând, absența unor fundații certe pentru cunoaștere, în al treilea rând centralitatea limbajului, discursurilor și textelor în cunoaștere, precum și în cultură și, în fine, în al patrulea, dar nu în ultimul rând, inadecvarea presupunerii iluministe privind subiectul rațional autonom și concentrarea pe modalitățile diverse în care sunt indivizii constituiți ca subiecți.²¹⁰

Constituirea unei asemenea critici, „poststructuralistă“, a metateoriei și a filosofiei tradiționale, a reprezentat fundamentul unui demers contemporan, relativ mai recent, de reintegrare a analizelor postmoderne în știință, adică mai ales în filosofie, în istorie și în teoria literară.²¹¹

Într-un anume sens, postmodernismul, care proclamând „moartea“ lui Dumnezeu, a istoriei, a omului, a autorului, etc., nu întâmplător a fost denumit „tradiția moartă“ a gândirii poststructuraliste, vine să se regenereze într-un context lărgit și înnoit al unei teoretizări social-filosofice postmoderne.²¹² Jameson este asociat cu observația crucială privind faptul că aceste integrări nu sunt simple reciclări ale unor concepte respectate. Demersul analitic aduce două dimensiuni: aceea care identifică insuficiența modelelor, concepțiilor și analizelor vieții sociale și aceea care arată că totuși, ideile vremurilor noi sunt îndatorate în mod esențial celor vechi deși ilustrează un „cult al noului“.²¹³ De observat însă, în opinia mea, că „noul“, în sensul în care reiese de mai sus, este de fapt sinonim pentru oricare dintre următoarele: „diferență“, „diversitate“, „alteritate“, „marginal“, „particular“.

Demersul filosofic actual se răsfrânge chiar și în preocuparea culturii de masă, a vieții sociale și a politicii democratice pentru

²¹⁰ B. Smart, *Postmodernity*, Londra, Routledge, 1993, p. 20-23.

²¹¹ Această observație o face Angela Botez în *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, București, 2000, precum și R. Boyne și A. Rattansi. „The Theory and Politics of Postmodernism“, în R. Boyne și A. Rattansi (eds), *Postmodernism and Society*, Londra, Macmillan, 1990, p. 10.

²¹² Giddens este de asemenea citat în legătură cu astfel de poziții „integrative“ și datorită demersului din lucrarea sa din 1987, *Social Theory and Modern Sociology*.

²¹³ B. Smart, *Postmodernity*, Londra, Routledge, 1993.

diversitate într-o egalitate. Figura centrală a noului demers rămâne J. Derrida, important atât pentru deschiderile actuale în filosofie, în general, cât și pentru noile trasee postanalitice din filosofie, în special, precum și pentru noile concepte integrative, în terminologia Angelei Botez: *diferență, diversitate, alteritate, marginal, particular*.

J. Derrida²¹⁴ deschide filosofia postmodernă prin discuțiile din jurul conceptelor care au devenit chiar emblematice pentru demersul postmodern: *différance* și „deconstructivism“ sau „deconstrucție“. Autorul arată încă din primele sale lucrări care este domeniul în care operează demersurile sale filosofice: „Discursul nostru aparține în mod ireductibil sistemului de opoziții metafizice. Ruptura cu această structură de apartenență poate fi anunțată numai printr-o anumită organizare, printr-un anumit aranjament *strategic* care, în interiorul câmpului de opoziție metafizică, utilizează forțele acestui câmp pentru a deturna propriile-i stratageme împotriva sa, producând o forță de dislocare ce se propagă în întregul sistem, fisurându-l în toate sensurile și de-limitându-l profund“.²¹⁵ În aceeași *L'écriture et la différence*,

²¹⁴ S-a născut în 1930 într-o familie de evrei (sefarzi) din ceea ce era atunci Algeria Franceză. Derrida a început să investigheze prejudecățile intelectuale la vârsta de 10 ani, când conducerea Algeriei a fost preluată de către regimul francez colaboraționist de la Vichy. La acea vreme Derrida fusese exmatriculat după ce a fost în prealabil informat de către o profesoară: „Cultura franceză nu este pentru evreiași“. A continuat să evolueze spre o carieră de elev dificil, dar fără dubii dotat, astfel încât la vârsta de 19 ani s-a mutat la Paris să studieze filosofia la Școala Normală Superioară. Acolo a întâlnit-o pe Marguerite Aucouturier, psihoanalist, cu care s-a căsătorit în 1957. În școală, între 1952 și 1956, Derrida s-a concentrat mai ales pe studiul lucrărilor germani, Edmund Husserl și Martin Heidegger, iar scrierile sale privitoare la lucrările acestor filosofi i-au adus o bursă la Harvard în 1956. Întors la Paris în 1960 să predea filosofia la Sorbona, Derrida și-a declarat independența ca filosof doi ani mai târziu cu o traducere a lucrării *Origin of Geometry (Originea geometriei)* a lui Husserl, precedată de o introducere de lungimea unei cărți în care critica până la minimalizare eseul lui Husserl. În 1967 și-a pus pe hârtie ideile sale centrale odată cu publicarea a trei cărți germinale — *Speech and Phenomena (Vorbiru și fenomenele)*, *Writing and Difference (Scriitură și diferență)* și *Of Grammatology (Despre gramatologie)* — care l-au purtat spre centrul dezbaterilor filosofice. Autor a 45 de cărți care au fost traduse în 22 de limbi, Derrida a fost numit *visiting professor* la Universitatea din California, la Irvine, în 1986. Și, ca o realizare majoră pentru universitate, Irvine a început să strângă arhiva Derrida în 1990. A murit în SUA în 2003. (*Apart „The Three Ages of Jacques Derrida. An Interview with the Father of Deconstructivism“*, by Kristine McKenna, traducere de Henrieta Anișoara Șerban, cercetător. Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, pentru *Revista de filosofie*, nr. 3, 2004, după LAWEEKLY, noiembrie 8-14, 2002.)

²¹⁵ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 20. V. și Jacques Derrida, *Writing and Difference*, traducere de Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p. 35-36.

cu prilejul comentării fantasmei la Freud, *Derrida arată că nu intenționează să înlocuiască pur și simplu originea cu „la différance“*. În loc de un concept, de o reprezentare, de un obiect sau de Dumnezeu avem un aspect mai degrabă temporal, o întârziere: „Așadar întârzierea este originară. Astfel diferența ar fi răgazul pe care și-l acordă o conștiință, o prezență față de sine a prezentului... A spune că (diferența — *la différance*) e originară înseamnă să spulberi în aceeași clipă mitul unei origini prezente. De aceea «originară» trebuie înțeles ca menit ștergerii, altfel am deriva diferența (*différance*) dintr-o origine plină. Căci tocmai nonoriginea este originară.“²¹⁶

Deciziile nu mai pot fi definitive dar, în același timp, nu ne putem sustrage deciziilor pentru a reuși să creăm semnificația. Odată cu Derrida, observă mai mulți comentatori (I. Hassan, D. Harvey), semnificații devin mai importanți decât semnificații. Constructul *trace* este expresia însăși a acestei indecidabilități, umbra aruncată asupra conceptului saussurian de semn. Acest concept sugerează că limba este subiectul principal al indecidabilității, jocul prezenței și absenței aflat la originea semnificației. Derrida dă ca exemple o suită de paronime (pig, big, bag, rag, rat etc.) în care jocul „urmei“, prezența diafană a ceea ce este schimbat, este considerată un fel de scăpare reformatoare și deformatoare, o instabilitate inerentă limbajului. Ceea ce nu este prezent și ceea ce este diferit au un aport considerabil la crearea de sens a ceea ce este prezent și specific. Faptul că „p“ nu este „b“ își are „urma“, și urmarea, și își pune amprenta asupra sensului cuvântului „pig“. Pentru autor, conceptul *trace* se aplică și, sau mai ales, limbajului filosofic. Vocabularul metafizicii (ce ar putea fi rezumat, înțelegându-l pe Derrida, la câteva concepte, „ființă“, „adevăr“, „centru“, „origine“) trebuie recunoscut ca vocabular, nimic mai mult decât un set de cuvinte ce nu pot scăpa de „jocul urmei“. „Urma“ e o continuă alunecare între prezență și absență și astfel cuvintele filosofice nu-și pot stabili o prezență completă. În consecință, conceptul „lovește“ în rădăcinile metafizicii occidentale deoarece pretenția de prezență deplină susține atât conceptele, cât și procedurile metafizice.

Pentru a pune în evidență *urma* Derrida inventează sensuri noi unor cuvinte vechi, paleonimice, utile pentru destabilizarea ori-

²¹⁶ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 302-303.

cărui sens conceptual preferențial fundaționalist și esențialist. Derrida trece prin fenomenologie și structuralism pentru a-și schița *scriitura* (un joc de indecidabilitate acționând atât în vorbire cât și în scris). Alte paleonimice pot fi descoperite, spune Derrida, atât în textele sale cât și în ale altora. *Différance*, apărut în demersul destabilizator al paleonimicelor, e un neologism și nu un paleonimic însă, format din substantivul „diferență“, verbul „a diferi“ și verbul-adjectiv „diferind“, pentru a obține un substantiv-verb. Prin această invenție autorul urmărește să suplinească un deficit de semnificație dintre termenii consacrați ai limbii: între vorbire și scris, între substantive și verbe, între rațional (rezonabil) și inteligibil, între cuvinte și concepte. Preferă să scrie (*sous rature*, idee de la Heidegger) „différance is“, adică este totodată prezent și nu tocmai prezent, anulat, dar nu eliminat. Derrida nu acordă limbajului și gândirii confortul rutinei zilnice. Limba nu se poate autoautentifica, fiindcă semnificația este mai degrabă rezultatul existenței elementului de indecidabilitate intrinsec comunicării, decât al scrierii fonetice.²¹⁷ În termenii lui Derrida, nu există „scriere pur fonetică... și atunci întreaga logică fonologistă sau logocentristă devine problematică“.²¹⁸

J. Derrida abordează diferit actele vorbirii obișnuite, aspect de înțeles în raport cu Austin. Acesta din urmă se ocupă de limbajul obișnuit, de actele de vorbire pe care le definește clasificându-le. Clasificarea sa cuprinde performative și constatative (în filosofie și științele umanului), plus contextul sigur (recurgând la o procedură convențională cu care sunt toți de acord, la niște circumstanțe, persoane, cuvinte potrivite și convenționale și cu un efect convențional). Întrucât este Derrida diferit? Derrida nu susține însă că performativele și limbajul convențional nu au efect, ci că efectele vorbirii sunt ca și cele ale scrierii, nu exclud citarea, repetiția, corupția, alunecarea, sau „urmele“. Derrida admite existența contextelor dar consideră că acestea nu guvernează semnificațiile create. Derrida admite intențiile, dar existența posibilelor repetiții, citări, coruperi vor face ca intențiile să nu fie niciodată pe deplin absente sau prezente. *Comunicarea însăși este*

²¹⁷ C. Norris, *Deconstruction: Theory and Practice*, Londra, Methuen, 1982, p. 29.

²¹⁸ J. Derrida, *Positions*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 26.

după Derrida, așadar, probabil posibilă, dacă prin „comunicare” înțelegem tranzacții ce presupun repetiție cu diferență, citări, reinsertii, fără de limite. Această poziție poate conduce la regândirea vieții de zi cu zi și a comunicării zilnice... pentru a o deconstrui. Comentând critica adusă de către Derrida logocentrismului, Toma Pavel arată: „După părerea lui Derrida, o metafizică a prezenței-pentru-sine, o voință-de-a-semnifica întreținute de suflarea care vorbește se află la baza istoriei gândirii occidentale; intenția de deconstruire înseamnă a abandona această istorie fără să vrei și fără să fii în stare să-i dorești moartea. (...) Derrida accentuează că transparența, sensul și ritmul spiritului sunt aliniate cu prezența și cu metafizica cuvântului vorbit și că, invers, procesul scrierii este parțial legat de idealitatea repetiției nedefinite, de absența «eului», de moarte și de tăcere”.²¹⁹

Geoff Bennington oferă următorul aforism: „*Deconstruction* nu e ce gândești. Dacă ceea ce gândești este un concept prezent în mintea ta. Dar faptul că tu gândești poate fi deja *deconstruction*.”²²⁰

Derrida sugerează că deconstrucția poate fi cel mai bine descrisă ca o suspiciune față de gândirea de tipul „care este esența a...?” Gândirea însăși este la Derrida plasată în cadrul nesigur al indecidabilității. Discuția începe, de acum în mod tradițional, cu un concept heideggerian, *Abbau*, care ar fi la Heidegger distruge a ceea ce este vechi. La Derrida, „deconstrucție” este o deranjare a ceea ce există urmată de o rearanjare a elementelor „ultime” după considerente noi. „Deconstrucția” este o concepție prezentă încă din lucrările sale inițiale, dar în eseu său din 1967 „*Structure, Sign and Play*”, Derrida arată că „deconstrucția” este parte a unui mod de gândire care afirmă jocul semnificațiilor incerte (și nu parte a celui care-l scapă din vedere, urmărind descoperirea metafizică a adevărului). „*Il n'y a pas de hors-texte*”.²²¹

Pe de o parte, din acest citat de mai sus care a devenit pe rând slogan, moto și etichetă *passé partout*, trebuie înțeles că nu exis-

²¹⁹ Toma Pavel, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, traducere de Mioara Tapalagă cu o prefață a autorului la ediția românească și postfață de Monica Spiridon, București, Editura Univers, 1993, p. 24.

²²⁰ Termenii „deconstructivism” și „deconstrucție” circulă în paralel în limba română. Dacă primul sugerează aspectul de metodă, cel de-al doilea sugerează un tip de analiză, dar *deconstruction* este interpretat în ambele sensuri, după cum voi comenta în continuare.

²²¹ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 227.

tă un acces nemediat la realitate, orice analiză (de „text“, în sens lărgit) fiind realizată prin intermediul unor metafore, apreciate sau nu ca atare (prin intermediul altui text). Altfel spus, rațiunea nu poate contracara ambiguitatea intertextualității. Pe de altă parte, textul este odată cu Derrida mult mai important. În ce sens? Noțiunea de „text“ la acest autor este asociată cu cea de „deconstrucție“. Aproape orice, sau totul, este „text“ și poate fi deconstruit, nu doar construcțiile cu un conținut semnantic evident (cărți, reviste, scenarii, mesaje politice, note de comunicare internă în instituții etc.) „Deconstrucția“ este o manieră critică etico-politică: „...pentru că nu se ocupă de conținutul semnificat, deconstrucția nu trebuie să fie separată de problematica sa instituțional-politică și trebuie să caute o altă posibilitate de investigare a responsabilității, o investigare care aduce în discuție codurile moștenite în etică și în politică“.²²²

„Deconstrucția“ poate fi considerată „analiză“ în vederea identificării unor elemente considerate fundamentale, originare și explicative, cărora să li se reziste într-un demers filosofic ne- sau postmetafizic. Aceasta poate fi, ca mai sus, o „critică“, fără a lua o poziție clasică, exterioară obiectului criticii, ci legând aceste poziții cu cele hermeneutice și cu cele intertextualiste. Dar poate fi și o „metodă“, selectând părți ale textului sau discursului spre a le folosi într-un discurs procedural de argumentare a rezistenței față de „mesaje“, „implicații“, „latențe“ metafizice. Într-un interviu acordat Angelei Botez, C. Norris spune: „Am arătat de ce trebuie luate serios în seamă curente postanalitice reprezentate de Derrida, Foucault, Habermas, Kristeva, Levinas, Lyotard, Rorty, Saussure. Cred că termenul postanalitic poate fi mai util, nefiind încărcat cu toate nonsensurile care s-au pus în seama postmodernismului. Pentru a fundamenta poziția mea realist-critică am analizat conceptele și teoriile «diferenței», «alterității», «eterogenității», «textualismului», «localității», ca să mă refer acum la «adevăr», «contrafactuali», «experiment mental»²²³. „Deconstrucția“ este așadar atât metodă de analiză, cât și o critică ce „spune“, pentru că identifică și subminează presupunerile metafizice esen-

²²² J. Derrida, „MOCHLOS ou le conflit des facultés“, *Philosophie*, 2, 1984, p. 42.

²²³ A. Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Editura Academiei, 2004, p. 152.

țialiste și fundaționaliste, dar care, în același timp, nu „spune“, în sensul că nu le înlocuiește cu alte elemente fundamentale de tip metafizic sau cu sentințe de vreun fel.

Norris arată în continuare: „În lucrarea *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and Ends of Philosophy* (1990) analizez principiul deconstrucției, arătând că el are uneori un caracter analitic riguros. Teoreticienii ai deconstructivismului realizează analize ale structurilor logice, gramaticale, retorice ale textelor filosofice clasice căutând greșeli și presupoziii care se dovedesc native. Ei recurg la logică și la precizie retorică pentru a submina unele structuri pe care raționaliștii le consideră evidente. Se poate argumenta rațional și în cazul deconstrucției cum rigoarea analitică și jocurile de limbaj retorice pot fi îmbinate și cum chiar natura rațiunii le cuprinde. Încerc să arăt că se poate accepta deconstrucția în calitatea ei de sesizare a paradoxurilor rațiunii“.²²⁴

Angela Botez interpretează *opera lui Emil Cioran ca pe o filosofie a deconstructivismului*.²²⁵ Autoarea atrage atenția asupra textului *Recitind din Exerciții de admirație*.²²⁶ Ea arată astfel consecvența lui în demersul deconstructiv. „Textul lasă să se întrevadă tipul de filosofie pe care Emil Cioran o promova, înscrisă, evident, între tendințele postmoderniste antifundaționaliste, nihiliste, deconstructiviste. Emil Cioran relevă aici cum s-a eliberat de povara existenței prin lirismul destructiv. Se poate afirma că de la teza de licență asupra intuiționismului bergsonian, curent opus raționalismului cartezian, Emil Cioran a elaborat cu consecvență eseuri filosofice „opuse meditației raționale senine și fatalismului surâzător“²²⁷. Înțelegem că scrisul ca eliberare este o temă interpretativă principală pentru Cioran.

O simplă analiză calitativă de conținut aplicată titlurilor lucrărilor lui Cioran — spre exemplu, *Cartea amăgirilor* (1936, 1991), *Amurgul gândurilor* (1940, 1991), *Precis de decomposition* (1949), *Syllogismes de l'amertume* (1952), *La tentation d'exister* (1956), *La chute de temp* (1964) sau *De l'inconvenient d'etre né* (1973)

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ Emil Cioran, *Exerciții de admirație*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 201-206.

²²⁷ După Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 320-321.

— arată faptul că autorul adoptă în scrierile sale o orientare deconstructivă, dublată de o dimensiune nihilistă. A. Botez identifică același aspect comentând: „Acestea (...) sunt relevante pentru poziția filosofică postmodernă și antiraționalistă a lui Emil Cioran, explicit expusă de mai multe ori în lucrările sale”.²²⁸ Alături de prima sa carte, *Pe culmile disperării* (1934, premiată de Comisia pentru tinerii scriitori needitați din acea perioadă), importantă în explicitarea demersului postmodern al lui Emil Cioran prin capitole cu titluri evocatoare, cum ar fi *Ironie și autoironie*, sau *Banalitate și transfigurare*, este analizată și lucrarea *Exerciții de admirație*, unde medaliaonele închinatelor unor mari gânditori — Joseph de Maistre, Paul Valéry, Michaux, Perse, Fondane, Beckett, Eliade ori Borges — „poartă toate pecetea unu spirit eliberat de universalism, adevăr unic și întors spre diversitate, arbitrar și negație”.²²⁹ Demersul deconstructiv este subliniat și prin faptul că Cioran însuși admitea că scrie fie pentru a amâna o ripostă, fie pentru a evita o criză. În introducerea de la *Tratat de decompoziție* (1953), *Recitind*, vorbește chiar despre o misiune deconstructivă de îndeplinit în numele voluptății, ca posibilitate de reapropiere a lumii și a filosofiei. Într-o poziție care se învecinează cu cea adoptată de către Giovanni Papini în *Amurgul filosofilor*²³⁰, de către G. Lipovetsky în lucrările *Amurgul datoriei* și *Vidul*, și totodată îmbrățișând o temă postmodernă pe care au brodat atât Rorty, cât și Derrida, Cioran se întreabă: „Cine nu-și simte dreptul de a afirma orice în vidul care îl înconjoară, înainte ca lumea să piară în zorile unui absolut sau ale unei noi negații? Ne aflăm la marginile filosofiei de vreme ce acceptăm sfârșitul ei”.²³¹ Dar și ființa umană se află la Cioran la „marginea” ființării, în sensul că cei fericiți sunt suspectați de ipocrizie, noțiunile de bine și de rău sunt relative, eternitatea nivelând și anulând totul, astfel încât problema mântuirii nu mai merită să

²²⁸ Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 321.

²²⁹ *Idem*.

²³⁰ Autorul arată în *Prefață la prima ediție*, în *Îl crepusculo dei Filosofi*, Firenze, 1927: „Cartea aceasta nu e o carte scrisă cu bună-credință. Este o carte plină de patimă și, de aceea, nedreaptă — o carte inegală, parțială, fără scrupule, violentă, contradictorie, insolentă, ca toate cărțile celor ce iubesc și urăsc, fără să le fie rușine nici de iubirile, nici de urile lor”. După ediția în limba română, traducere de Rodica Locusteanu, 1991, p. 5.

²³¹ Emil Cioran, *Manual de descompunere*, în *Eseuri*, antologie de Modest Morariu, București, Editura Cartea Românească, 1988, p. 17.

fie pusă. După Cioran, așa cum observă în interpretarea sa A. Botez: „Viața nu este posibilă decât datorită deficiențelor imaginației și memoriei noastre“.²³² Am putea recunoaște aici un imperativ luciferic, în sensul unei preeminențe a cunoașterii luciferice propuse și descrise de către Lucian Blaga în opera sa filosofică. Raționalitatea nu mai este pentru Cioran decât un uriaș impediment: „Zadarnic se căznește rațiunea să ne arate proporțiile infinitezimale ale accidentelor noastre; ea eșuează în fața înclinației noastre pentru proliferare cosmogonică. Astfel, adevărata nebunie nu se datorează niciodată hazardurilor sau dezastrilor creierului, ci concepției false despre spațiu pe care și-o făurește inima...“²³³ Perspectiva sa este configurată prin concepte precum moartea, absurdul, angoasa, sinuciderea, agonia, nebunia. „Expriimarea literară, dar mai ales ideile susținute, fac din *Emil Cioran reprezentant tipic al orientărilor deconstructive ale secolului al XX-lea în linia antiistorismului, antireprezentationalismului și nonraționalismului școlilor continentale (Germania, Italia, Franța)*...“²³⁴

Deconstrucția a avut impact în analiza de text în domeniul literaturii, în artă și arheologie, dar și în privința feminismului. Într-un interviu Derrida deconstruia poziția societății față de femeile ce fac filosofie, rezultând în inexistența „femeilor-filosof“. Întrebat „*De ce nu sunt femeii-filosof?*“ el răspunde: „Pentru că discursul filosofic este organizat de o manieră care marginalizează, suprimă și reduce la tăcere femeile, copiii, animalele și sclavii. Aceasta-i este structura — ar fi stupid s-o negăm, și, în consecință, n-au fost mari femeii-filosof. Au fost mari femeii printre gânditori, însă filosofia este un mod particular de gândire între alte moduri de gândire. Cu toate acestea, suntem într-un stadiu istoric în care astfel de lucruri sunt în schimbare.“ Într-adevăr el acceptă, spre exemplu, că mult din ceea ce a scris a avut legătură cu deconstruirea falocentrismului, punând problema în centrul discursului filosofic.²³⁵

²³² Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 327.

²³³ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 15.

²³⁴ Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 331.

²³⁵ A. Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Editura Academiei, 2004, p. 152.

Însă Derrida se consideră mai degrabă un feminist când afirmă: „Desigur că sunt în favoarea încetării opresiunii femeilor, mai ales așa cum s-a perpetuat în fundamentele filosofice ale falocentrismului, astfel că în această privință sunt aliatul culturii feminine. Ceea ce nu mă împiedică să am rezervele mele cu privire la anumite manifestări ale feminismului. Simpla inversiune a ierarhiei sau apropierea de către femei a celor mai negative aspecte a ceea ce este considerat în mod convențional comportament masculin nu sunt în beneficiul nimănui.”²³⁶

Prin conceptele de „différance” și „deconstructivism” se aprofundează în abordarea postmodernistă o linie de analiză, interpretare și descriere ce ar putea fi denumită „cotitura pragmatică”. Nu avem de-a face cu fenomene izolate de investigație filosofică pragmatică, ci cu o reorientare de amploare spre comunicarea și interacțiunea zilnică dintre oameni, înțeleasă de acum ca o interacțiune mai ales discursivă ce poate fi purtătoare de *différance* și deconstruită.

Derrida era conștient de complexitatea abordării sale și implicit de erorile frecvente care se fac în perceperea operei sale. Le enumeră în același interviu: „Că aș fi un nihilist sceptic, care nu crede în nimic, care crede că nimic nu are semnificație, că textul nu are semnificație. Este stupid și de-a dreptul greșit și numai cei care nu m-au citit spun aceste lucruri. Este o înțelegere greșită a operei mele, care a început cu 35 de ani în urmă și este dificil de corectat. Nu am spus niciodată că totul este lingvistic și că suntem închiși în limbaj. De fapt, spun exact opusul, că deconstruirea logocentrismului a fost concepută tocmai pentru a dărâma această filosofie după care totul este limbaj. Oricine-mi citește lucrările cu atenție înțelege că insist pe afirmație și pe credință și că sunt plin de respect față de textele pe care le citesc.”²³⁷

În consonanță cu cheia diversității, există însă chiar o autoare care nu consideră absolut necesară corelarea postmodernismului cu feminismul. După Mary B. Hesse, se poate face o critică constructivă a filosofiei standard a limbajului, care consideră irelevantă din punct de vedere epistemologic deconstruirea falocentrismului; doar deconstruirea logocentrismului nefiind suficient

²³⁶ *Ibidem*, p. 3.

²³⁷ *Idem*.

de interesantă și „constructivă“. Ea consideră că este firească pornirea de la un bagaj mitologic pentru a ajunge la „succesele pragmatice“: la niște „clasificări utile din punct de vedere practic ale obiectelor, materialelor și ale proceselor (și nu «categoriile reale») și la afirmații relativ specifice și locale ale regularităților proceselor (și nu «legi naturale» universal cuantificabile)“²³⁸. Deoarece la M. B. Hesse accentul cade pe demersul epistemologic constructiv și nu pe deconstrucție, poziția sa este următoarea: „Este un angajament pe care postmodernistele feministe și alții doresc să-l respingă, dar în practică este improbabil că vreoa societate ar dori în această epocă să abandoneze «bunurile» (produsele) științei (care include tehnici de propagare a energiei și informației, cât și remedii medicale folositoare). O nouă epistemologie totuși va devaloriza semnificația lor intelectuală în comparație cu alte valori sociale. Știința tehnică va fi considerată un «cal de bătaie» folositor, nu o sursă mai sus de orice îndoială a toată raționalitatea și cunoașterea“²³⁹.

Gilles Deleuze studiază „diferența“ în raport cu repetiția. Filosoful face un istoric al filosofiei diferenței înrudit inevitabil cu cel al repetiției, fără pune accent pe „différance“. Autorul arată astfel că diferența este în fapt o diferență conceptuală, aspect pe care îl urmărește prin istoria filosofiei în întregime, în reperele sale majore. El spune: „Conform unui principiu de diferență orice determinare este în ultimă instanță conceptuală, sau face acum parte din comprehensiunea unui concept. Conform unui principiu de rațiune suficientă, există întotdeauna un concept pentru fiecare lucru particular. Conform reciprocei, principiului indiscernabilelor, există un lucru și unul singur pentru fiecare concept. Ansamblul acestor principii formează expunerea diferenței ca diferență conceptuală, sau expunerea reprezentării ca medie-re.“²⁴⁰ Doar pentru a discuta raportarea identicului la diferență, autorul recurge la o discuție a fantasmei și simulacrului, a lui Freud înțeles prin Derrida. „Este drept să spunem prin urmare că sistemul (inconștientului — n.m.) exclude atribuirea unui origi-

²³⁸ A. Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Editura Academiei, 2004, p. 144.

²³⁹ *Idem*.

²⁴⁰ G. Deleuze, *Diferență și repetiție*, traducere de Toader Saulea, București, Editura Babel, 1995, p. 25-26.

nar și a unui derivat, ca și a unei prime și a unei a doua ori, pentru că diferența este singura origine, și face să coexiste independent de orice asemănare diferitul pe care îl raportează la diferit.²⁴¹

Tentând organizarea demersului postmodern în raport cu noțiunile de „diferență“ și „deconstrucție“ propuse de Derrida, se susține o paralelă între „deconstrucție“ și „arheologie“. „Arheologia“ științelor este un tip particular de „deconstrucție“.

Michel Foucault este prezent în mod constant în filosofia contemporană prin discuția inițiată în jurul binomului și al raportului „cunoaștere-putere“. Acest raport a devenit o cheie de analiză a așa-zisei epuizări a modernității. *Cuvintele și lucrurile* este o arheologie a științelor umane, în care autorul preia metoda genealogică a lui Nietzsche, dezvăluind construcțiile noastre intelectuale și maniera noastră de a „vedea“ și clasifica, ori de a înțelege și spune, deci a modului nostru de a fi „științifici“ în diverse epoci. El arată că diferența, care a marcat epistemologia modernității, este determinată atât de conceperea unei identități, cât și de perceperea asemănărilor. „Activitatea spiritului (...) nu va mai consta, așadar, în a apropia lucrurile între ele, în a porni în căutarea a tot ce-ar putea decela în ele un fel de înrudire, o atracție sau o natură în mod secret împărtășită, ci dimpotrivă în a *discerne*: cu alte cuvinte, în a stabili identitățile, apoi necesitatea trecerii la toate gradele care se îndepărtează de ele.“²⁴²

Dar observația fundamentală aici este că orice operă și orice discurs ce se prezintă ca fiind obiectiv este în realitate un discurs al cuiva. În plus, discursul științific se observă că este cel al puterii, așadar a fi „științific“ nu este doar efortul de a analiza maniera în care configurează știința, ci mai ales de a descrie practicile concrete pe care le implică demersul „științific“ și configurațiile pe care acesta le impune realității. Demersul „științific“ devine, să spunem așa, „suspect“.

Foucault are meritul de a sublinia (îngroșat) faptul că orice discurs care se pune la adăpost în spatele obiectivității este discursul cuiva ce deține o putere. „Analiza discursului (...) nu dezvăluie universalitatea veunui sens, ea pune în lumină jocul rari-

²⁴¹ *Ibidem*, p. 187.

²⁴² M. Foucault, *Cuvintele și lucrurile. O arheologie a științelor umane*, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, Editura Univers, 1996, p. 98.

tății impuse împreună cu o putere fundamentală de afirmație. Raritate și afirmare, în cele din urmă, raritate a afirmării, dar nicidecum generozitate continuă a sensului, sau monarhie a semnificativului.²⁴³ Procesul „științific“ este acela prin care se face din *subiect* un *obiect* inducând o manieră de a ordona și organiza spațiul social așa cum atestă partajul instituit între nebun și normal, bolnav și sănătos, criminal și bun cetățean. Ca urmare, vigilența filosofică este chemată să supravegheze puterile potențial abuzive ale raționalității politice erijate în „știință“. Desigur Foucault nu trebuie înțeles în sensul că dorește condamnarea procesului raționalizării în bloc. Dimpotrivă, autorul recomandă un demers punctual, empiric și prin urmare adecvat domeniilor particulare ce trimit la experiențe fundamentale precum crima, nebunia, boala, moartea, sexualitatea... în care sau prin care raționalitatea politică poate interveni abuziv invadând despotice existențele individuale. Autorul este important deoarece prin demersul său urmărește identificarea formelor concrete de rezistență la diferite tipuri de putere.

Este vorba despre a utiliza aceste rezistențe „ca un catalizator chimic care permite să se pună în evidență relațiile de putere, de a vedea unde se înscruie, de a descoperi punctele lor de aplicare și metodele pe care le utilizează“.²⁴⁴

Conceptul central în opera sa este acela de „epistemă“, acel „set total de relații care unesc la un moment dat practicile discursive și dau naștere figurilor epistemologice, științelor și posibilității de a avea sisteme formale“.²⁴⁵

Câmpul rațiunii politice, al puterii, al autorității (potențial) abuzive se relevă din perspectiva a ceea ce nu înțelege și deci exclude. După Foucault, pentru a înțelege actualele relații de putere trebuie să ne interesăm de formele actuale (adecvate) de luptă împotriva autorității. Este, dacă vrem, „deconstruită“ iluzia naivității pozitivistice pe care omul o nutrește în raport cu științele. *Tactica puterii constă în a obiectiva* ceea ce a fost delimitat. Fou-

²⁴³ M. Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducere de Ciprian Tudor, Iași, Eurosong & Book, 1998, p. 55.

²⁴⁴ Apud A. Graf, *Marii filosofi contemporani*, traducere de Cornel Bălbă, Iași, Institutul European, 2001, p. 105.

²⁴⁵ M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, traducere de A.M. Sheridan Smith, New York, Pantheon, 1972, p. 191.

cault oferă exemplul personajului medical, care poate să configureze nebunia nu pentru că o cunoaște, ci pentru că o poate stăpâni. Societățile umane sunt drept urmare considerate *discipline* de către autor. Un alt exemplu „clasic“ al său este pușcăria, ca instituție tip de disciplinare și de control, în care se arată cu claritate articulația „savoir-pouvoir“. Cunoașterea este un produs al puterii, nu din considerente utilitare, ci pragmatice, în sensul că puterea și știința se implică una pe cealaltă. Cum observa A. Graf, Foucault reușește să arate că „deși științele omului pretind a fi animate de o voință de adevăr, sunt animate de o voință de putere“.²⁴⁶

„*Ruptura*“²⁴⁷ postmodernă, după Jean-François Lyotard, constă tocmai într-un „scepticism la adresa metanarațiunilor“, ca ordine, dacă vrem, în spriritul lui Deleuze și Guattari, „ne-rizomiă“, impozantă.²⁴⁸ Lyotard arată explicit că „metanarațiunea și-a pierdut credibilitatea, indiferent de modalitatea de unificare folosită, indiferent dacă este o narațiune speculativă sau o narațiune de emancipare“²⁴⁹. Metanarațiunile sunt enunțuri despre adevăruri ultime, absolute, universale, care stau la baza legitimării unor proiecte variate, politice sau științifice. Spre exemplu, acestea ar putea fi: emanciparea umanității prin cea a muncitorilor (după Marx), crearea bogăției (ca la Adam Smith), evoluția vieții (conform Darwin), dominarea minții de către inconștient (argumentată de către Freud) etc. La Lyotard, teoria corectă nu garantează și niște alegeri politico-etice agreabile. Refuzul metanarațiunilor arată limitele discursului în general, al discursului teoretic de legitimare (a unei poziții științifice, politice etc.) în spe-

²⁴⁶ A. Graf, *Marii filosofi contemporani*, traducere de Cornel Bălbă, Iași, Institutul European, 2001, p. 107.

²⁴⁷ C.O. Schrag își declină paternitatea acestui termen motivat în scrierile sale de dorința de a pregăti și din punct de vedere terminologic argumentarea necesității unei raționalități trans-versale.

²⁴⁸ „Metanarațiunile“ pot fi și „miturile“ lui Barthes, cu deosebire cele care se schimbă lent, fiind, dacă putem spune, mituri hegemonice. Luând exemplul său despre mitul dominant al științei, aici cuvântul „dominant“ ar trebui înțeles atât în raport cu celelalte mituri, dar strict în raport cu acel contramit folosit spre exemplificare, cel al omului de știință malefic. Contramitul acesta este într-un mod atât de clar perceput la modul larg în cultura de masă ca fenomen izolat și accidental încât nu face decât să sprijine (dominanța exercitată de către) mitul științei. La modul modernist, aici diferența este în sprijinul uniformității, similarității și universalității.

²⁴⁹ J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 37.

cial sau a unui metalimbaj pentru „fundamentarea deciziilor politice și etice“.²⁵⁰

Roland Barthes contribuie în mod semnificativ la deconstrucția sau la arheologia (epuizării) modernității abordând încrângătura de mituri care ne determină universul vieții curente și înțelegerea contemporaneității. „Narațiunile“ (ne) țin acest univers al vieții curente, ca discursuri. Miturile sunt, am putea spune (fără o rigoare geometrică), centrale tuturor „narațiunilor“. Miturile, în accepțiunea lui Barthes, sunt rezultatul negocierii de semnificație care are loc între diverse fenomene contemporane, oameni și statusul lor socio-cultural. Sentimentele, emoțiile și valorile guvernează modul de gândire al unui fenomen într-o cultură, iar această corelare reprezintă, la Barthes, mitul. Mitul este de înțeles din perspectivă semiotică, întocmai ca un fel de conotație ce se referă nu la forma, ci la conținutul fenomenului. Perspectiva se situează în contrast față de mitul în sens originar, prin care o cultură explică, sau ordonează, sau ierarhizează anumite aspecte ale realității sau ale naturii. Distincțiile structuraliste între viață și moarte, oameni și zei, bine și rău sunt în continuare centrale. Barthes consideră că mitul reprezintă un „lanț“, o succesiune organizată de concepte legate între ele. Miturile actuale sunt sofisticate, atât în ceea ce privește structura, cât și substanța lor, Barthes vorbind despre: masculinitate și feminitate, familie și succes, știință, poliția britanică (prietenie, siguranță, soliditate, nonagresivitate, lipsa armelor de foc etc.). *Naturalitatea mitului* este cu deosebire interesantă la Barthes. El argumentează că principala direcție în care operează miturile e direcția naturalizării istoriei: mitul prezintă înțelesurile ca fiind „naturale“, nu istorice sau sociale. Ca o deschidere neintenționată spre feminism, spre exemplu, femeile sunt în mod „natural“ mai grijulii ca bărbații, își au locul firesc („natural“!) în casă îngrijind și educând copiii (aspect „mitic“ sprijinit și de faptul că, biologic, „natural“, femeile nasc copiii). Miturile vechi fac loc celor noi, contribuind astfel la acceptarea socială spre exemplu a femeii de afaceri sau a bărbatului sensibil, părinte unic. Aspectul preponderent modern al discursului său îl reprezintă *universalitatea mitului*. Au-

²⁵⁰ J.-F. Lyotard, J.L. Thébaud, *Just Gaming*, Manchester, Manchester University Press, 1985, p. 28.

torul arată că există mituri dominante și contramituri. Putem vorbi despre modernul mit dominant al științei, dar și despre contramitul reprezentat în cultura populară (în filme spre exemplu) de către omul de știință ca geniu al răului. De observat însă cum contramitul funcționează ca situație extremă, posibilă, dar mai puțin probabilă, întărind și nu destabilizând mitul dominant. Desigur că există nuanțări fluctuante diferite de la cultură la cultură, Barthes vorbind despre *dinamismul mitului*, acesta constând în faptul că miturile se schimbă, mai încet sau mai rapid, după dinamica culturii din care fac parte.

Diferența poststructuralistă accentuează pe dinamica discursivă, dacă vrem, pe posibilitatea destructurării, pe o mai mare incidență a permeabilității, a temporalității sau/și a contingentei, în raport cu necesitatea formulelor rigide și a granițelor permanente (în raport cu necesitatea structurii), ilustrată de metafora rizomului propusă de către Deleuze și Guattari. Pentru aceștia „structura“ există în mod contingent și temporar datorită unor conexiuni ce se pot face, dar se pot și desface sau reface într-un alt mod la diferite niveluri și în raport cu diverse „ordini ale lucrurilor“. Ei spun: „Lanțurile semiotice de orice tip sunt legate la diverse lanțuri de forme codificate, la diferite lanțuri biologice, politice, economice, etc., punând în joc nu doar ordini ale diferitelor semne, dar reguli privitoare la stările de lucruri.“²⁵¹

Jean Baudrillard aduce în discuție particularitățile „deconstructive“ puse în mișcare prin *extazul comunicării*. Sociologul francez este cunoscut pentru analizele societății tehnologice contemporane în care realitatea devine imposibil de discernut în raport cu prezentarea sa în mass-media. Influențat de M. McLuhan, dar în acord și cu abordarea lui Derrida, Baudrillard argumentează că existența tehnologică se desfășoară ca o desfășurare de simulacre, imagini ce nu corespund unei realități sau adevărului, ci ca un joc de semnificanți (semnificație) în care e imposibil să identifici realitatea „originară“ sau „necontaminată“. *Virtualul acaparează realul*, existența e transformată în hiperrealitate. În același timp, hiperrealitatea comportă și aspectul unui „extaz al comunicării“, în care chiar semnificația realității a fost transformată prin simulacre (prin semnificanții incerti vehicu-

²⁵¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 19.

lați). Ca urmare, nu mai există un sistem de obiecte sau nu mai contează. În termenii autorului, nu mai există „scenă“ și „oglin-dă“, ci „ecran“ și „rețea“. Nu mai investim obiectele cu aceleași emoții. Ca la Barthes, autorul exemplifică faptul că mașina nu mai e în logica posesiei, ci într-una a condusului mașinii. Iar șoferul se transformă într-un computer de bord.

La Baudrillard, logica de consum e subminată de o logică ecologică, fiecare sistem formând o nișă ecologică. Astfel, spațiul privat este perceput ca un spațiu de recepție și operare, consumul, munca, relațiile sociale, timpul liber, jocul (*extatic, solitar, narcisist*) devenind în bună măsură telematice, concomitent și în măsură ce se petrece și o diminuare a spațiului public. Ca urmare, autorul constată o dublă pornografie: spațiul intim poate fi oferit ochiului public ca în emisiunile în care viața unei familii e televizată non-stop, în timp ce întregul univers se desfășoară în mod deloc necesar pe ecranul televizorului nostru. Drama alienării (protective), generată de spațiul privat și societatea de consum, sfârșește în „extazul comunicării“. Toate funcțiile sociale sunt abolite într-o singură dimensiune, a comunicării. „Extazul comunicării“ este saturarea cu semnificație. Autorul deconstruiește complexitatea incertitudinilor curente într-o pleiadă de întrebări: „Dacă politica e un continent vechi înlocuit de amețeaua terorismului, de luarea generală de ostateci, expresie a imposibilității schimbului? Dacă spectacolul e înlocuit de ceremonie? Dacă istoria e acumulare instantanee de memorie fără trecut? Dacă publicitatea nu e a unui produs, ci apologia însăși a publicității? Dacă această mutație nu e rezultatul manipulării cum cred unii ci efectul unei logici fără subiect, în care opinia s-a prăbușit în fascinație? Dacă toate acestea nu sunt nici incitante nici aducătoare de disperare, ci fatale?“

Gianni Vattimo propune sintagma *societatea transparentă* pentru a clarifica tocmai această perspectivă postmodernă filosofico-socială cu rol în înțelegerea lumii contemporane. Societatea în care trăim este o societate a comunicării generalizate. În nașterea unei societăți postmoderne un rol esențial îl au mass-media, ele fac societatea nu transparentă sau iluminată, ci mai complexă, mai haotică, mai prietenoasă pentru diferențe. *Însă* tocmai în acest haos stau și speranțele noastre de emancipare (odată cu alte aspecte ale existenței contemporane devenite concepte post-

moderne: *oscilarea, pluralitatea, erodarea principiului de realitate*). Filosoful nuanțează: dacă la Spinoza libertatea consta în cunoașterea structurii realului și în adecvarea existenței individului uman la aceasta, (la Vattimo) adecvarea constă în participarea la *oscilarea și pluralitatea* lumii. Pierderea sensului umanității — aici se vedește calitatea de comentator a lui Nietzsche și Heidegger — este datorat imposibilității aderării consecvente la imaginea modernă a unei realități ordonate rațional pe baza unui temei (un fel de „mit securizant“ al modernității). Pierderea „simțului realității“, consideră Vattimo, eliberează diferențele, iar astfel comunicarea generalizată explodează într-o multiplicitate de raționalități locale. Multiplicarea și eliberarea diferențelor în societatea contemporană nu conduce în viziunea lui Vattimo și la abolirea tuturor regulilor. Amintind de W. Dilthey, el arată că întâlnirea cu opera de artă e un mod de a face față experienței altor forme de viață, de extindere a orizontului de viață. În această realizare a propriei autenticități mass-media pot avea un rol catalizant, benefic. Acest efect emancipator al mass-media nu este și unul garantat. Autorul observă că mass-media pot oricând să fie vid de semnificație, sau vocea Marelui Frate, altfel spus, vocea banalității stereotipizate.

La C. O. Schrag, putem interpreta că „diferența“ și „deconstructivismul“ sunt cheile oricărui *communication praxis* contemporan. În ce sens? La acest autor, „sinele“ este în devenire, nefiind nici ancorat într-o substanță în mod constant stabilă, ori mereu aceeași, nici dispersat într-o convulsivă devenire lipsită de orice unitate sau direcție. „Sinele“ este acel „cine“ al discursului, acțiunii, comunicării și transcendenței. „Sinele“ devine, în sensul că se formează mereu, într-un mod concret, câștigând concretețe, prin confruntarea cu relațiile sociale constrângătoare, de putere, confruntând instituții, înțelese în sensul cel mai larg. Preocuparea cea mai importantă pentru înțelegerea sinelui este astfel acordată comunicării, cu aspectele sale cognitive, tehnologice, ecologice, sociale, etice și estetice.

Împreună cu retorica, astăzi comunicarea se reîntoarce în miezul discursului filosofic. Comunicarea nu mai este concepută ca o comunicare instrumentală, ci este constitutivă demersului filosofic, este parte constitutivă a problemelor filosofice nu doar a efortului de rezolvare a problemelor filosofice. Valorificând

ideile lui Nietzsche și într-o măsură mai critică și mai limitată pe cele ale lui Heidegger. C. O. Schrag spune: „Comunicarea, prin chiar realizarea sa, pune și scoate în evidență probleme filosofice. (...) Comunicarea trebuie mereu înțeleasă ca fiind constitutivă ființării-(noastre-)în-lume“ autorul consideră că binomul comunicare/comunitate este un determinant structural al ființării-(noastre-)în-lume.²⁵² Când comunicarea este de fapt conformism, binomul este distorsionat și avem de-a face cu o socialitate negativă, nu cu o comunitate, este un mod distructiv de a fi cu ceilalți, comunicat prin proferarea de stereotipuri, prin stigmatizare, prin refuzul diferențelor.²⁵³

Ca și Heidegger, Schrag consideră că este vorba despre o comunicare inautentică, fiind și expresia eșecului de a-l respecta pe celălalt ca pe celălalt. Comunicarea este apreciată ca fiind mai mult decât transmiterea de informație necontextualizată și, în același timp, mai mult decât modalitățile tehnologice de comunicare ce ne impun să comunicăm preferând anumite modalități în detrimentul altora.

Ca și Jaspers, filosoful american observă în comunicare acea luptă plină de iubire, în special pentru că este o luptă de comunicare a adevărilor existențiale. Într-o astfel de „drăgăstoasă luptă“ nu se mai poate reduce limbajul la unitățile sintactice și nici acțiunea la unități de mișcare fără a pierde semnificațiile însele. Comunicarea, precizează Schrag, este de considerat ca praxis comunicațional, căci acțiunea și comunicarea sunt moduri gemene, corelate, în care ne angajăm în lume și cu ceilalți. „Efortul meu a fost, pe de o parte, să eliberez praxisul de subordonarea sa față de *teorie*, aceea din distincția modernă practică/teorie și pe de altă parte să lărgesc noțiunea de praxis din Teoria Critică timpurie și chiar mai târzie, eliberând noțiunea de subordonarea sa față de *techne*.“²⁵⁴

²⁵² C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003, p. 16.

²⁵³ La noi s-a ocupat de Nietzsche și profesorul Al. Boboc, care a subliniat printre altele la acest autor inițiator al antireprezentationismului, antiuniversaționalismului și antifundamentalismului paralela dintre filosofie și artă, ca remedii sau stimulente ale vieții, ce presupun și deci comunică, suferințe și suferinzi. Aici este și o sursă pentru *unitatea în pluralitate* a unei ființe unitare ce se manifestă în mod diferit, după cum se subliniază în demersul hermeneutic din *Nietzsche între glenism și modernitate sau dincolo de actual și „inactual“*.

²⁵⁴ C. O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003, p. 21.

Pentru a schița spațiul și mișcarea praxisului comunicațional Schrag descoperă noțiunea de „transversalitate“. Prezintă în matematici, dar și în filosofie, la Jean-Paul Sartre, Husserl, Deleuze și mai ales la Félix Guattari, noțiunea implică o socialitate aparte, un mod de a fi „între“, în sens larg, și evitând în același timp și extrema autoritate a ordinii verticale și anarhia pluralistă a unei ordini orizontale. Pentru a explora dimensiunea etico-politică a praxisului comunicațional autorul propune o meditație asupra „răspunsului potrivit“. Acest răspuns, potrivit deci etic, trebuie dat unei altfel de întrebări etice (față de „Care este scopul?“, „Care-mi sunt drepturile și obligațiile?“ sau „Care este binele cel mai mare pentru cei mai mulți?“) și anume „Ce se întâmplă în lume și-mi solicită un răspuns?“ După Schrag, măsura și conținutul etic al răspunsului potrivit sunt date de limbajul darului, care, ca și la Nietzsche, este un dar al iubirii, oferit fără a aștepta nimic în schimb. Prin această caracteristică (este oferit fără a aștepta nimic în schimb) darul este și etern. Explorând și etica responsabilității elaborată de Levinas, filosoful american reconsideră responsabilitatea ca răspuns la chemarea sau solicitarea celui alt, în special a unui semen privat de drepturi. Acest strigăt poate fi și mut, acesta în sine poate fi un dar care zboară în eter eliberat fără așteptări, dar făcând posibilă dăruirea răspunsului. De aceea, neimplicând obligație, astfel de dar scapă economiei schimbului, scapă zonei de acțiune coercitivă a legii, dăruirea fiind un eveniment și nu un act propriu-zis. „Răspunsul potrivit este măsurat prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este cerut, prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este în puterile celui ce oferă și prin gradul în care această dăruire oferă fără a aștepta vreun ramburs.“²⁵⁵ În termenii lui Jaspers, aici ar fi lupta de a iubi. Răspunsul potrivit este un moment caracteristic al praxisului comunicațional și nu este un sortiment de justiție distributivă. Praxisul comunicațional nu este perceput limitat și academic, acesta este la locul său ori de câte ori are de-a face (transversal) cu injustițiile vieții de zi cu zi.

Dar „aplicația“ cea mai importantă în direcția destabilizării semnificațiilor filosofice metafizice prin considerația pentru di-

²⁵⁵ C. O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003, p. 43.

ferență și prin deconstructivism este adusă de teoria discursivă propusă de Ernesto Laclau și Chantal Mouffe. Așa cum Derrida pune accent pe faptul că până și rolul și semnificația unei simple litere se bazează pe diferența dintre ea și fiecare dintre celelalte litere existente, Laclau și Mouffe subliniază că totul, atât fenomenele sociale cât și obiectele, obțin o semnificație numai în cadrul unui discurs, într-un context de diferențieri. Ce este discursul? Autorii îl consideră „o structură în care semnificația este negociată și construită în mod constant”²⁵⁶. Mai întâi însă, autorii vorbesc pe larg despre discurs ca despre un întreg structurat ca rezultat al articulării de relații între elemente implicate în comunicare, astfel încât identitatea lor să fie modificată în urma acestei practici de articulare. Articularea elementelor discursive este responsabilă pentru identitatea elementelor constitutive ale comunicării (atât a obiectelor, cât și a agenților individuali ori colectivi). Agenții sociali (și ai comunicării) se identifică și sunt identificați în raport cu practicile de articulare a discursului, care le stabilesc și pozițiile lor subiective, provizorii, atașate la sau determinate de *practicile de articulare discursivă*. Poziționările subiective sunt așadar văzute ca o „poziționare” a subiecților în contextul unei structuri discursive, pe care ajung ca urmare s-o „administreze” din punct de vedere comunicațional și politic în mod relativ. Ca la Louis Althusser, subiectul este independent și „complet transparent” în raport cu sine, dar nu este și determinat de aspectul economic al existenței sale.²⁵⁷

Predeterminarea preluată de la Althusser presupune existența a numeroase identități, dar nu pentru fuziunea finală și nici ca una în final să predomine asupra celorlalte, ci ca într-un joc de identități mutual subversive, contingente, să se deschidă spațiul subiectivității. În termeni postmoderni, astfel se realizează trecerea dincolo de subiect.

Nici discursul și nici identitățile nu sunt definite de către autori ca fiind stabile sau fixe: elementele „străine” discursului se manifestă veșnic agresiv relativizând mesajul discursului. Există acest „reziduu” asemănător cu acea *trace* de la Derrida, care poa-

²⁵⁶ Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*, Londra, New York, Verso, 1985, p. 254.

²⁵⁷ V. și Howard, Stavrakakis, 2000.

te determina oricând semnificații să varieze.²⁵⁸ Se poate face o paralelă cu acea deschidere structurală, conceptul lacanian de „lipsă“, sau cu „eșecul structurii de a constitui o (realitate) obiectivă pe deplin structurată“.²⁵⁹ Cu toate acestea, discursul poate fi în același timp relativ fix, ca semnificație din moment ce nesiguranta absolută a semnificației ar face orice înțeles cu totul imposibil: „Un discurs incapabil să genereze o stabilitate de semnificație oarecare este discursul psihoticului“.²⁶⁰

Există, putem înțelege, niște elemente mai degrabă fixe, posibil de asemuit cu „points de capiton“ de la Jacques Lacan, un fel de „puncte nodale“ într-o metaforă feroviară, de fapt, niște semnificații privilegiați cu rol de a fixa semnificația unui întreg lanț de semnificații. Conceptele cheie care „produc“ astfel de „puncte nodale“ sunt „antagonismul“ și „hegemonia“, în timp ce „logica echivalenței“ și „diferența“ sunt de considerat ca mecanismele constructive de bază ale argumentației autorilor. „Antagonismul“ este acea confruntare dintre agenții sociali cu rolul de a împiedica agenții sociali să-și realizeze aceste identități deplin constituite: „prezența celui alt mă împiedică să fiu eu însumi pe de-a-ntregul“, deci antagonismele construiesc identități, dar le și destabilizează, în mod simultan.²⁶¹

Pentru a explica modul cum sunt articulate discursiv aceste antagonisme, Laclau și Mouffe recurg la logica echivalenței și la crearea unor lanțuri de echivalențe. „Spre exemplu, dacă spun că, din punctul de vedere al intereselor clasei muncitoare, liberalii, conservatorii și radicalii sunt toți la fel, am transformat trei elemente care erau diferite, în substitute, într-un lanț al echivalenței.“²⁶²

Apare o logică a diferenței atunci când lanțurile de echivalență existente sunt rupte și elementele acestor lanțuri sunt articulate într-o nouă ordine discursivă, având consecința ameliorării antagonismelor sociale „amenajate“ la „periferiile“ societății.

Autorii consideră „hegemonie“ momentul când un lanț de echivalență a obținut dominația socială. Împrumutat de la Gram-

²⁵⁸ Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*, Londra, New York, Verso, 1985, p. 112.

²⁵⁹ Jacob Torfing, *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 302.

²⁶⁰ Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*, Londra, New York, Verso, 1985, p. 112.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 125.

²⁶² *Ibidem*, p. 254.

sci, se referă la formarea consensului și la efortul de realizare de compromisuri, spre deosebire de o (exclusivă) dominare a celui-lalt, cu o notă de coerciție. Scopul practicilor și proiectelor hegemonice este să stabilească și să stabilizeze punctele nodale care sunt baza ordinii sociale, în principal vizând devenirea unui imaginar social, sau în termenii autorilor E. Laclau și C. Mouffe, un „orizont“:

Practicile hegemonice presupun însă datorită permiterii compromisurilor un sistem deschis care face articularea posibilă. „Cu alte cuvinte, hegemonia ar trebui să apară într-un câmp brăzdat de antagonisme și ca urmare presupune fenomene de echivalență și efecte de frontieră. În schimb, nu orice antagonism presupune și practici hegemonice.“²⁶³

Semnificanții sunt privilegiați, în buna „tradiție“ postmodernă. Autorii refuză ideea potrivit căreia semnificații înșiși s-ar putea constitui în afara unei ordini discursive. „Un cutremur de pământ sau o cădere a unei cărămizi este un eveniment care cu siguranță există, în sensul că are loc aici și acum, într-un mod independent de voința mea. Dar oricare ar fi specificitatea lor ca obiecte de analizat, aceasta este construită, spre exemplu, fie în calitate de «fenomen natural», fie de «expresii ale voinței lui Dumnezeu», așadar depinzând de modul de structurare a câmpului discursiv. Lucrarea nu contrazice ideea că asemenea obiecte (de studiu) există și într-un mod exterior în raport cu gândirea, așa cum se înțelege adesea într-un mod eronat, ci afirmațiile care susțin că «(obiectele de acest fel — n.m.) s-ar putea constitui ele însele ca obiecte în afara oricăror condiții discursive de emergență».“²⁶⁴

Nico Carpentier observa faptul că, după cum Jacques Derrida pledează pentru unicitatea fiecărei „deconstrucții“ și Michel Foucault scrie o istorie (a tuturor timpurilor) specifică prezentului, tot așa Laclau și Mouffe pledează pentru articularea conceptelor teoretice în cadrul fiecărei probleme specifice, fiecărei probleme empirice, de studiat.²⁶⁵

²⁶³ *Ibidem*, p. 135.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 108.

²⁶⁵ Nico Carpentier, „Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics*, Londra, New York, Verso, 1985“, trad. H. Mitrea, în *Enciclopedia operelor fundamentale din gândirea politică. Epoca Contemporană*, partea a doua, Editura Academiei. București, sub tipar.

Fără a considera această privire asupra conceptelor centrale ale filosofiei comunicării exhaustivă, în loc de încheiere, putem preciza că acestea nu sunt efecte secundare ale raționalității în derivă, ci răspund unor profiluri ale culturii contemporane care deja încep să aibă o istorie. Așa cum observa I. Chambers: „Postmodernismul, indiferent de forma pe care o ia intelectualizarea sa, a fost anticipat în mod fundamental în culturile metropolitane ale ultimilor douăzeci de ani (de fapt, din anii '60 și până acum sunt 45 de ani — n.m.): prin indicatoarele electronice ale cinematografului, televiziunii și videoului, în studiourile de înregistrări și casetofoane, în moda și stilurile celor tineri, în toate acele sunete, imagini și istorii diverse care sunt zilnic amestecate, reciclate și aduse în contact pe acel ecran imens care este orașul contemporan“.²⁶⁶

3.2. POSTMODERNISM AMERICAN CONTINENTAL — POLIMORFISM ȘI SITUARE ÎN DECONSTRUCTIVISM

„Praxisul care lasă lucrurile (ca) un câmp deschis nu poate acționa decât în mod polimorf...“

Reiner Schürmann

O arie fascinantă de *experiențe intelectuale* este constituită prin direcțiile de reflecție abordate de către filosofii americani postmoderni, care pot fi caracterizați drept continuatori contemporani ai filosofiei continentale și, din această perspectivă, filosofi americani continentali²⁶⁷. După William McNeill și Karen S. Feldman, termenul de „filosofie continentală“ corespunde unui domeniu filosofic specific și este folosit mai ales în Marea Britanie și în America de Nord.²⁶⁸ Noțiunea își datorează circulația traducerilor operelor filosofilor europeni moderni, în special francezi și germani, aparent neclasificați, nu atât din punct de vedere

²⁶⁶ I. Chambers, „Maps for the Metropolis: A possible guide to the present“, *Cultural Studies*, 1, 1987, p. 1-22.

²⁶⁷ Principalii filosofi americani postmoderni sunt Richard Rorty, C.O. Schrag, J. Sallis, P. Heelan, Paul de Man și Ramsey E. Ramsey.

²⁶⁸ William McNeill și Karen S. Feldman, „Introducere“, în *Continental Philosophy*, William McNeill, Karen S. Feldman (eds.), Massachusetts, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 1-3.

doctrinal, cât mai degrabă din punct de vedere geografic²⁶⁹. Se poate totuși să discernem aspectul mai „serios“ din punct de vedere filosofic, conform căruia „producția“ filosofică kantiană și idealistă, sau mai bine, filosofia modernă germană și franceză la modul foarte larg, reprezintă un nucleu al filosofiei continentale, *un mod de a filosofa prin dialog* și prin punerea la îndoială a adevărilor eterne, tendința filosofiei continentale fiind heterogenă și divergentă în raport cu filosofia analitică anglo-americană.

Ambiguități și complexități apar, desigur, spre exemplu dat fiind faptul că școala analitică acordă în mod consecvent o atenție respectuoasă gândirii lui Kant, care pe de altă parte poate fi considerată centrală și în raport cu filosofia continentală, chiar dacă și sub auspicii critice. Spre deosebire însă de filonul principal al filosofiei analitice, filosofia continentală — orice divergențe ar menține în raport cu filosofia lui Hegel — împărtășește totuși perspectiva hegeliană a *logosului* (a rațiunii, a raționalității, a gândirii). Filonul acesta este constituit într-o manieră istorică împărtășind aceleași modalități de ființare ca și ființa umană, în sensul că nu se poate bucura de adevăruri sau certitudini eterne garantate. În consecință, perspectiva filosofiei continentale implică și imposibilitatea transparenței și a clarității limbajului, dorința de a captura un așa-zis adevăr unic fiind contingentă din punct de vedere istoric și îndoielnică astăzi chiar dintr-un punct de vedere științific. La fel de îndoielnică este acum considerată în filosofia continentală și dorința de capturare a oricărui adevăr logic legat de existența umană sau de finalitatea acesteia. *Filosofia continentală este marcată de conștiența istoricismului intrinsec demersurilor sale.*

Multiplicitatea și profunzimea filosofiei continentale americane, deși dificil de surprins în punctele reprezentative și mai ales de structurat, datorită diversității, pot fi totuși conturate apeland la ideile unor mari repere ale domeniului, cum ar fi cele sugerate de John Sallis, Joseph J. Kockelmans, David M. Levin, Thomas R. Flynn, David Farrell Krell, Patrick A. Heelan, Robert Bernasconi, Edward S. Casey, Bernard Flynn, Douglas Kellner,

²⁶⁹ Din perspectiva britanicilor Europa fiind continentul, în mod firesc filosofia proveniită de acolo a fost așadar denumită „continentală“.

Debra Bergoffen, David M. Rasmussen, William J. Richardson, Calvin O. Schrag, Joan Stambaugh, Edith Wyschogrod.²⁷⁰

Perspectiva pe care o aduce Joseph J. Kockelmans²⁷¹ asupra filosofiei este epistemologică. El refuză relaționările, interferențele, sau suprapunerile filosofiei cu religia, dar și cu știința, în sensurile moderne ale acestor noțiuni, pentru a „coborî” filosofia, din sferile academice, înspre și întru zonele ființării diverse. Filosofia este astfel o activitate cu care este datoare orice ființă umană care dorește să înțeleagă „adevărata semnificație” a experiențelor de viață trăite, fie acestea mitice, religioase, socio-politice, artistice, științifice, tehnologice sau ținând de domeniul moral. Ca urmare, filosofia nu mai este un demers strict academic, ci unul pragmatic, într-un sens mai larg. Lumea în care sosește fiecare ființă există deja dinainte de a putea avea chiar și o primă tentativă de a contribui cu ceva la aceasta. Lumea este deja constituită din experiențe de diverse naturi la care se adaugă mereu altele. În sensul hegelian, pentru Joseph J. Kockelmans, experiența este ceea ce face pe cineva să fie experimentat/ă, cu precizarea că este și ceva mereu nou, irepetabil, recuperator, în orice experimentare. În sensul că noi sensuri sunt mereu recuperate pentru a funcționa ca niște corecții în raport cu pozițiile susținute anterior, până la momentul noii experiențe, de către ființa trăitoare. În acest sens, aspectul recuperatoriu este și un aspect de negativitate, de neînțelegere, un aspect dialectic. Pe de altă parte, experiențele sunt ca în fenomenologia hermeneutică, ceva transmis prin tradiție, ceva pornind de la care ne construim sensul și prin care ne eliberăm, manifestându-ne ca individualități.

Joseph J. Kockelmans se referă la lucrarea sa intitulată *Ideas for a Hermeneutic Ontology of the Natural Sciences* (1993) pentru a-și sublinia preocuparea pentru subiecte filosofice ținând de științele sociale și istorice, interesul pentru aspecte logice și metodologice în investigațiile din aceste domenii, locul central rămânând chestiunilor ontologice, cum ar fi, în special, „semnificația” și „adevărul”. În cercetările sale autorul a urmărit cu consecvență ce se întâmplă în procesele de tematizare, obiectivare,

²⁷⁰ John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.

²⁷¹ Joseph J. Kockelmans este matematician și filosof, profesor emerit de filosofie la Pennsylvania State University.

formalizare, abstractizare, reducere. Ca și Descartes odinioară, Kockelmans pune astăzi la îndoială prin lucrările sale ceea ce este deja știut. Prin demersul său epistemologic cu mare relevanță și pentru filosofia minții, el se întreabă ce înseamnă de fapt afirmațiile științifice și în ce sens putem să le considerăm adevărate.

Încercătura filosofică a ființării, povara imperativului de a filosofa purtat de către ființa muritoare întrupată apar și în fenomenologia experienței morale, care este caracteristică pentru gândirea lui David Michael Levin.²⁷² Gândirea autorului este călăuzită atât de metodologia heideggeriană, din *Being and Time*, cât și de lucrările lui Merleau-Ponty. Demersul său pornește de la acest respect filosofic pentru întrupare, văzută ca sistem complex de abilități fizice cu potențial intelectual și spiritual. Actualizarea acestor capacități nu este considerată ca fiind determinată atât de natură, cât de cultură, în speță, de acțiunea corelată a individului și a societății, cărora le revine și responsabilitatea pentru realizarea deplină a acestor capacități. A auzi și a vedea, spre exemplu, sunt înobilate de perspectiva sa filosofică, prin care abilitățile acestea devin oportunități pentru schimbarea (emancipatoare) socială și culturală. Astfel, a auzi și a vedea sunt capacități de relaționare cu lumea, care fac posibil răspunsul nostru pentru lume, integrarea noastră în lume și de aceea fac inerente atât responsabilitatea, cât și responsabilizarea ființelor umane. *Capacitatea de a răspunde este primordială în raport cu orice act de voință și cu orice (fel de a concepe) libertatea și este, chiar dacă o concepem într-o stare latentă, începutul oricărei responsabilități.*

Demersul lui Levin se îndreaptă și spre auzul și văzul filosofului, sau mai ales spre evaluarea implicațiilor morale ale abilităților filosofului. Așadar, ca filosof, datoria acestuia este de conștientizare discursivă a ceea ce este văzut și auzit, atât de către sine, cât și de către ceilalți filosofi și a ceea ce este ignorat de către toți aceștia. Interesul nedisimulat manifestat de către Levin pentru „marele proiect istoric al iluminismului“ se bazează tocmai pe *sentimentul responsabilității față de sine și lume*. Întrebarea foucaultiană privind cerințele societății și ale culturii de la

²⁷² David Michael Levin este profesor de filosofie la Northwestern University.

individ este acompaniată astfel de o întrebare leviniană despre ceea ce ar fi necesar să ceară individul de la societate și de la cultură, pentru ca acestea să fie favorabile („enabling“, acesta este termenul asupra căruia ar insista Levin) unei împliniri responsabile a ființei muritoare. De aici și interesul său („continental“) pentru dialectica lui Benjamin și Adorno privind capacitățile de a vedea și a auzi, pentru proiectul de transformare radicală a sensibilității noastre raționale, pentru o anume raționalitate întrupată (*embodied*), ca la Habermas. Întrebarea sa este cuprinsă într-un set complex de interogații. „Cum ar fi dacă raționalitatea comunicativă ar fi întrupată în percepția noastră, în văzul și auzul nostru, în gesturi, în saltul progresului, în ceea ce suportăm? (...) Care este legătura dintre ontologia aceasta generată de vedere/viziune și etică, ori moralitatea și politica prin care am trăit? Care este conexiunea dintre voința de putere ce ne guvernează tehnologia și *caracterul* predominant al viziunii/vederii noastre? În ce măsură este viziunea caracteristică ce a predominat în viziunea (filosofică asupra) timpurilor moderne complice și responsabilă pentru cruzimea și violența, suferința și nefericirea pe care le putem vedea în lume? În ce măsură lucrurile teribile pe care le vedem în lumea din jurul nostru se manifestă și se reflectă în caracterul modalității favorite de a vedea și de a privi? În ce măsură modalitățile de a vedea și de a privi se *reproduc* și astfel reproduc și relele pe care unii dintre noi le putem vedea? În ce măsură privirea filosofului nu se *reflectă* doar în condiția umană, ci și se reflectă imediat în, și prin aceasta și *reproduce* chiar ea, forma istorică predominantă a condiției umane?“²⁷³

Ca urmare, odată cu Levin se poate vorbi despre un caracter dual al privirii, acela de provocare și oportunitate. Filosoful înțelege „rădăcina“ privirii ca plângere și vulnerabilitate, deoarece este o deschidere spre alteritatea radicală, ce poate presupune o normativitate anarhică, dar care trebuie să fie măsura pentru angajamentul nostru în lume. De aceea, hermeneutica sa nu este doar interpretare de texte înțelese ca discursuri culturale, ci chiar investigarea structurii fenomenologice a percepției, evitând vio-

²⁷³ David Michael Levin, „Understanding. Learning to Stand on the Earth and Stand under the Sky“, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1&99, p. 109.

lența inerentă logicii identității ce dictează adesea mult prea ușor condițiile percepției și pe cele ale praxisului gesturilor.

Așadar, după Levin, demersul fenomenologic duce demersul sociologic un pas înainte, prin recunoașterea experiențelor trăite și prin respectul pentru acestea ca pentru un potențial latent de afirmare și dezvoltare a unei vieți pline de semnificație. La Levin, se tinde spre o viață ce „întrupează rațiunea“, stând în mod poetic între cer și pământ, în același timp sprijinită de resursele acestea filosofico-poetice pentru interacțiuni mai potrivite cu celelalte ființe umane, în calitatea lor de ființe umane.

Absolvent al „școlii suspiciunii“ — după cum denumea P. Ricoeur tripletul Marx, Nietzsche și Freud — David Farrell Krell²⁷⁴ consideră creatoare suspiciunile cu privire la filosofie. Interesul său filosofic gravitează în jurul ideilor lui Nietzsche și Heidegger, prin studii și cărți, cum ar fi *Intimations of Mortality: Time Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* (1986), *Postponements: Woman, Sensuality and Death in Nietzsche* (1986) și *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy* (1992). Deși demersurile sale rămân ancorate în largă zonă a filosofiei continentale, poziția sa specifică privind filosofia contemporană americană este extrem de critică. Autorul împrumută de la Lacan formula *orphéons salutistes*, pe care o aplică și pentru eforturile filosofilor de investigare a raporturilor eticii cu politica. David Farrell Krell își continuă criticismul caustic, într-un demers sofisticat, marcat de un citat edificator din Heidegger, care la rândul său privea ironic adunările științifice care fac mândria domeniului. Heidegger remarcă astfel că, ignorându-și neajutorarea, filozofii continuă să spere că din suma neînțelegerilor lor va izbucni, până la urmă, totuși, un fel de înțelegere/cunoaștere.

Thomas R. Flynn²⁷⁵ încearcă să explice această întoarcere spre filosofia continentală pentru inspirație și călăuzire, a profesorilor de filosofie americani.²⁷⁶ El consideră că a conștientiza acest aspect de relativă filiație este deja onorant, un pas înspre

²⁷⁴ David Farrell Krell este profesor de filosofie și director al Humanities Center la DePaul University.

²⁷⁵ Thomas R. Flynn este profesor de filosofie la Emory University, cu titlul onorific „profesor de filosofie Samuel Candler Dobbs“.

²⁷⁶ John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 55-63.

etica intelectualului după Foucault, și anume, aceea de a încerca să gândești altfel decât înainte, de a încerca să te desprinzi de sine. Sau, la extrem, autorul este dator să urmeze un imbold, ca la Sartre, gândind împotriva sa însuși. Autorul afirmă din această perspectivă, a îndepărtării de zonele „bătătorite“ din gândirea filosofică că modernitatea a susținut din ce în ce mai mult o „filosofie a concretului“, care a promovat, în consecință, în mod treptat, fenomenologia existențialistă, ontologia fenomenologică și hermeneutica, un teren complex și propice pentru răspândirea atât a filosofiei continentale, cât și a *polifoniei intelectuale din postmodernism*. Ca mulți alți filosofi continentali americani, el însuși a avut un traseu intelectual orientat spre umanism în general, pornind dinspre existențialism spre postmodernism, cu un interes reînnoit pentru direcția și sensul existenței istorice și personale. Proiectul său curent consta în redactarea a două volume de studii sub titlul comun „Sartre, Foucault and Historical Reason“. Autorul explică: „Am reconstruit o teorie existențialistă a istoriei, pe baza întregului corpus de lucrări sartriene, dar mai ales în baza majorității operelor sale postume, în primul volum, pentru a realiza contrastul cu modul foucaultian de «cartografiere» a istoriei în termeni poststructuraliști, în volumul al doilea.“²⁷⁷ Pasiunea sa pentru concretețea filosofică l-a determinat să încerce o reflecție unică de împletire a istoricismului cu eticul. În compararea sau prin contrapunerea perspectivei filosofice sartriene cu cea foucaultiană, domeniul eticii este factorul mediator, un fel de *tertium comparationis*. Ca urmare, T.R. Flynn conchide: „În măsura în care termenul de «istorie» este prescriptiv și nu descriptiv, conceptul de «responsabilitate» este relevant pentru ambele părți ale ecuației.“²⁷⁸ Totodată, responsabilitatea aceasta este și un tip de respect pentru „singularitățile“ despre care vorbea Lyotard. Căci, arată Flynn, gândirea postmodernă nu mai conectează indivizii în mod algoritmic prin constituirea de subiecți, ca cea modernă, ci favorizează o ordine mai subtilă a ceea ce este aleator, prin unitatea multiplicității și nu în ultimul rând prin *différance*.

Dialogul (recent) dintre filosofia postmodernă continentală și filosofia (post)analitică apare cu claritate în lucrările continen-

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 59.

²⁷⁸ *Idem*.

tale despre *situare, localizare, contextualizare*, spre exemplu în gândirea și scrierile lui Patrick A. Heelan²⁷⁹. Teza sa principală este faptul că filosofia se intersectează întotdeauna în mod fericit cu științele naturii și că se poate decela chiar o preferință culturală pentru *Naturwissenschaften* în raport cu *Geisteswissenschaften*. Astfel, o filosofie hermeneutică ar trebui să se preocupe de funcționarea teoriei în cadrul filosofiei astfel încât să-i împlinească atât fundamentele filosofice proprii, cât și cerințele științifice. Gânditor cu formație de fizician, în activitatea sa științifică Heelan a ajuns să se „lupte” cu o chestiune comună filosofiei analitice și continentale: cum să înțelegem intermedierile ce ne ajută să transformăm experiența de viață în lume, într-o teorie, și apoi acea teorie în cunoaștere. Această preocupare l-a acaparat până într-acolo încât a schimbat practicarea fizicii pe profesiunea de filosof. Lucrările pe care autorul însuși le consideră importante sunt: *Quantum Mechanics and Objectivity* (1965) și *Space Perception and the Philosophy of Science* (1983/1988). P. A. Heelan a abordat următoarele teme mari de cercetare filosofică și epistemologică: intenționalitatea cercetării teoretice cuantice, statutul epistemologic al măsurătorilor și al datelor de laborator interesante aici deoarece sunt considerate ca fiind încărcate mai degrabă de praxis decât de teorie, sau *problematica percepției și a subiectului cunoscător intrupat*, geometria spațiului vizual, probleme ale religiei personaliste teiste create de o interpretare prea teoretică a științei și a întregii cunoașteri. În economia lucrărilor sale procesul de măsurare are un aport epistemologic substanțial. Astfel, autorul consideră că procesul de măsurare schimbă atât cunoscătorul, cât și ceea ce este de cunoscut, are un caracter intențional și are menirea de a pregăti prezentarea obiectului cunoașterii să apară ca obiect cultural, încadrabil într-o cultură anume, în general, sau strict, într-o comunitate științifică particularizată istoric. Conceptele cu care autorul operează în mod curent sunt: logica cuantică, *măsurarea, localizarea și cauzalitatea*. Autorul identifică în cuantică logica acesteia, care constă în a studia deviațiile funcționalității adevărului, ce caracterizează secven-

²⁷⁹ Patrick A. Heelan este profesor de filosofie la Georgetown University. Vezi și Patrick A. Heelan, „Hermeneutica și științele naturii”, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 65-73.

tele experimentale din teoria cuantică, asimilate unor propoziții logice. Heelan arată că este necesară introducerea fie a unor valori intermediare între cele logice clasice, „0“ și „1“, fie a încă unei valori de adevăr, suplimentară față de cele de „adevărat“ și „fals“, spre exemplu introducând-o pe aceea de „indeterminare“, ceea ce echivalează cu a spune că situația nu este funcțională din punctul de vedere al determinării adevărului. Prin implementarea unei situații de măsurare, se realizează și un context local, contextualitatea permițând și funcționalitatea adevărului.

Poziția autorului contravine atât nominalismului empiriștilor logici, cât și obiectivismului inerent interpretării universaliste a cuanticii mecanice. Heelan explică prin demersul său și limitele științei ca inspirație pentru spiritualitate: „Articularea noțiunii de contextualitate solicită instrumente și tehnici sofisticate, care emană în mod natural din abordarea cunoașterii în filosofia continentală, folosind, spre exemplu, noțiuni cum ar fi cele de intenționalitate, fenomenologie, constituție (structură — n.m.), istorie, întrupare (*embodiment*, în text — n.m.) și hermeneutică. Asemenea instrumente filosofice pur și simplu nu sunt la dispoziția științelor sociale obiectiviste sau a filosofiei analitice (raționaliste sau empirice). Folosirea instrumentelor furnizate de filosofia continentală dezleagă pentru mine unele dintre «misterele» teoriei cuantice și mi-a deschis un domeniu de investigație pe care sper că și alții vor fi în stare să-l pătrundă și să și-l aproprieze în timp util.“²⁸⁰

După Douglas Kellner²⁸¹ este de remarcat că deși în anii '68 filosofia continentală însemna mai ales fenomenologie și existențialism, mulți filosofi americani continentali ar fi pe nedrept evaluați ca victime ale unei mode intelectuale. Preocuparea sa capitală a fost școala de la Frankfurt, care îi furniza un context filosofic inedit pentru scrierea disertației sale „Heidegger's Concept of Authenticity“ din 1969. Ideea sa nu era de a alege între filosofia contemporană franceză și cea germană, ci de a-și oferi ocazia elaborării unor noi sinteze filosofice. Două burse de studii, una la Tübingen (1969-1971) și alta la Paris (1971-1972),

²⁸⁰ Pa trick A. Heelan, „Hermeneutica și științele naturii“, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 68.

²⁸¹ Douglas Kellner este profesor de filosofie la University of Texas, la Austin.

i-au furnizat capitalul cultural necesar nu doar pentru aprofundarea Teoriei Critice, ci și pentru a valorifica deschiderile post-moderniste ale gândirii franceze contemporane.

Lucrările sale, diverse din punct de vedere tematic, de la, spre exemplu, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (1984) la *Postmodernism/Jameson/Critique* (1989), sau *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (1989), la *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern* (1995) și *The Postmodern Turn* (1997, editată împreună cu Steven Best), arată faptul că pentru autor filosofia continentală oferă „armele critice” adecvate pentru analizarea unor probleme și aspecte concrete. Kellner susține o filosofie continentală ca „un organism de gândire vie”, care se autorecomandă prin trăsăturile sale principale — *filosofia continentală este deopotrivă critică și dialogală*. De aceea el susține și dialogul dintre filosofia analitică și cea continentală, pronunțându-se împotriva diviziunii filosofiei anglo-americane în perspective continentale *versus* perspective analitice. După cum arată chiar autorul:

„Filosofia este, în optica mea, deopotrivă analiză și sinteză, deconstrucție și reconstrucție. În consecință, apăr perspectivele pluraliste care se bazează pe lucrurile cele mai bune ale tuturor tradițiilor. (...) Ar trebui să vedem filosofia continentală ca pe o tradiție importantă ale cărei idei pot fi regândite, reconstruite și dezvoltate în modalități noi, în situația noastră istorică unică. (...) Pe frontul filosofic, s-a petrecut o reapropriere a lui Dewey și a pragmatismului, a altor curente de filosofie americană, precum și o mutație înspre domenii ca filosofia tehnologiei, filosofia mediului înconjurător, feminism, filosofie afro-americană, filosofie latină, filosofie mass-media și filosofia culturii și a comunicării electronice.”²⁸²

Într-adevăr, un aspect caracteristic filosofiei (americane) continentale (postmoderne) este dimensiunea sa interdisciplinară crescândă, aceasta abordând probleme de literatură, sociologie, științe politice, psihologie, lingvistică sau studii feministe.

²⁸² Douglas Kellner, „Adventures in Continental Philosophy”, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 77-78.

Primul în a înțelege importanța unui anume tip de politizare a științelor umaniste din universitățile americane, prin deconstrucție, a fost Paul de Man. Om de stânga și filosof al limbajului și literaturii, acesta tinde spre un antilogocentrism și un antiesențialism în direcția celor dezvoltate la Wittgenstein, Quine, Dewey, Davidson și Derrida. Din această perspectivă, el dezvoltă ideea limbajului ca joc al diferențelor, arătând că omul prin limbaj este prins și se prinde într-un joc al relațiilor, de unde se naște și o semnificație fără pretenția de semnificație ultimă. Pe de altă parte, considerând ca și Sartre că lipsa esenței în viață și semnificație determină dorința de internalizare a naturii lucrurilor.²⁸³ Într-o anumită măsură este un demers lacanian de semnificare împotriva „lipsei“. Omul așază semnificația în calea neantizării.

Perspectivismul lui Nietzsche este o primă dimensiune a filosofiei continentale, postmodernă, americană, explorată și de către Debra Bergoffen, profesor de filosofie și director al Women's Research and Resource Center la George Mason University. Considerându-se, pe de o parte, mai degrabă un „arheolog“ sau antropolog decât filosof, recunoscându-se, pe de altă parte, o prefe-ministă care abia pășește prin „oglină“²⁸⁴, autoarea își descrie un traseu intelectual profund filosofic, cu punctul de pornire reprezentat de peisaje ideatice pentru unii ireconciliabile, ca David Hume și Immanuel Kant și apoi cu o focalizare pe perspectivismul lui Nietzsche. Toate acestea constituie pentru autoare surse substanțiale de pasiune intelectuală. „Dacă aventurile din lumea materială păreau impracticabile, explorările în lumea ideilor erau posibile. Iată versiunea unei femei tinere despre diviziunea minte-corp“, spune autoarea.²⁸⁵

Ca primă lecție din Nietzsche, Debra Bergoffen refuză să fie o simplă continuatoare, înțelegând *adevăru*l, într-o perspectivă

²⁸³ După A. Botez, *Postmodernismul în filosofie*, București, Editura Floare albastră, 2005, p. 96-97.

²⁸⁴ „Oglinda“, sau „the looking glass“ în text, concept important al filosofiei feministe alături de „the glass ceiling“, care denotă separarea eforturilor și realizărilor feminine de „realitatea“ socială sau de cotidianul social, trebuind ca femeile și realizările lor să străbată niște pereți separatori cutumiari, aparent inexistenți, pentru a conta în societate. „Oglinda“ în mod special reliefează și rolul decorativ tradițional al femeii care ar trăi într-o pasivă autoadmirație, în mod inautentic, până la conștientizarea acestei poziții recomandată de societatea patriarhală și până la refuzarea acestei posturi, moment de „dezvrăjire“, de „treccere prin oglindă“.

²⁸⁵ John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 1.

lacaniană, ca object deja pierdut, a cărui pierdere fie ne eliberează pentru perceperea unei multitudini de adevăruri, fie ne amăgește întru dogmatisme nostalgice. O a doua lecție nietzscheeană îi arată autoarei (care, la rândul său, ne arată) că suntem cu toții moștenitorii genealogiilor puterii. În fine, o a treia lecție arată că doar cu întârziere, dacă se întâmplă, putem discerne direcțiile acestei moșteniri a noastre.

Ca urmare, corelându-l pe Nietzsche cu perspectiva lui Freud și Lacan autoarea analizează „boala“ idealului ascetic, căpătând, în timp, și o dimensiune feministă în aceste analize. Ca urmare, ea realizează că genealogiile idealului ascetic ca și cele ale lui Oedip sunt genealogii ale patriarhismului filosofic și social. Autoarea arată de asemenea cum moștenitorul sau moștenitoarea acestor genealogii este de fapt și un perpetuator sau o perpetuatoare a acestor genealogii, deoarece acestea le influențează (lui sau ei) imaginea despre femeie, cerința lor pentru un adevăr absolut și îi determină să susțină o logică a sacrificiului. Autoarea observă că ceea ce le scapă atât lui Nietzsche și lui Freud, cât și lui Lacan este faptul că *în critica subiectului se ascunde o critică feministă*, critica patriarhiei. Dar „scăparea“ lor nu este chiar o surpriză din moment ce niciunul dintre cei „amendați“ nu erau feminisți. Debra Bergoffen accentuează pe aspectul crucial ca importanță și comun al scrierilor acestor autori, constând în modalitățile în care omul de tip oedipian poate fi depășit. Atenția autoarei se îndreaptă spre modul în care, pentru femeie, dorința este configurată și trăită ca dorință pentru adevăr. Iar în acest cadru teoretic, pentru autoare, depășirea complexului lui Oedip poate fi o eternă reînnoire transformată într-o repetiție sterilă, dacă reînnoirea nu presupune și o dezvăluire a genealogiilor reprimite ale mamelor și fiicelor, niște genealogii de dăruire și legătură, toate depozitare ale „antidoturilor“ pentru sacrificiu, violare sau distrugere. Cu această perspectivă, autoarea se înscrie într-o tradiție umanistă de „luptă“ împotriva complexului, amintind că însuși Nietzsche se reclama un moștenitor al lui Erasmus, deși nu deducea la fel ca și predecesorul său bucuria de a trăi din elogiul nebuniei-prostiei feminizate. Pentru autoare, în „cearta“ femeii cu adevărul, eterna reînnoire și logica sacrificiului nu sunt suficiente, fiind necesară o „întoarcere spre greci“ și o astfel de depășire a „certei“. Nu este vorba despre o înlocuire simplistă

a destinului bărbatului oedipian cu destinul femeii, ci despre a juca jocul diferențelor dintre sexe cu regulile propuse de *différance*. „Este jocul momentului prin care un acum devine un când al faliei — timpul *différancei* dintre înainte și după — timpul darului amânării, care ne definește ca ființe finite, ne marchează pasiunea, ne deschide către celălalt.²⁸⁶

Debra Bergoffen și-a păstrat deschiderea filosofică aprofundând fenomenologia și existențialismul. Feminismul său s-a îmbogățit trecând prin *Being and Nothingness* (J.-P. Sartre), Merleau-Ponty și ajungând la Simone de Beauvoir și a putut astfel discerne o tonalitate etică, dincolo de rutinatele aspecte socialist-marxiste și sartriene. Autoarea o valorifică pe S. de Beauvoir ca filosof în cartea sa *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities*. Aici Bergoffen reclamă analiza unică pe care S. de Beauvoir o face intenționalității. Deși are moștenirea tradițiilor moderne și fenomenologice comună cu Sartre și Merleau-Ponty, se deosebește de aceștia prin dezvoltarea pe care o dă ambiguității, într-o manieră fenomenologică, autoarea conturând categoria de „erotic“ în jurul ideilor despre „carnal“, „risc“ și „vulnerabilitate“.

Totuși, cu atât mai important este dialogul subînțeles cu Sartre și Merleau-Ponty în care apare preocuparea etică prin intermediul proiectelor eliberatoare. Bergoffen distinge la Beauvoir o *etică a generozității și a darului*, în evenimentului erotic, ca eveniment al posibilității etice și politice al unui anume „noi“. Mai mult, ea se consideră o continuatoare a acestei moșteniri filosofice și etice lăsate de Beauvoir, dezvoltând o etică a darului și a generozității ca fundament pentru toate valorile unei ființe umane fundamental ambigue, pe care societatea o etichetează într-un gen anume (feminin pentru primul moment al intenționalității și masculin pentru momentului secund al intenționalității, momentul valorizat). D. Bergoffen precizează: „Această etică a generozității și spațiu al conceptului de «noi» reprezintă o etică și un loc imposibile pentru bărbații și femeile ce acceptă etichetele de gen ale societății patriarhale. Etica generozității nu-și poate găsi un loc printre cei care preferă securitatea oferită de inegalitățile tradiționale (corelate cu rolurile tradiționale — n.m.), riscurilor

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 3-4.

presupuse de o mutuală vulnerabilitate. Aceasta reprezintă, totuși, o etică și un loc posibil pentru bărbații și femeile care înțeleg că, nu ca bărbați și femei, ci ca ființe cu sex, ambigue, carnale și vulnerabile, sunt ocupanții sau ocupantele dorințelor lor. Că-lăuziți de pasiunile și generozitățile evenimentului erotic, ei, ele își asumă riscurile darului și ale legăturii. Ei, ele, stau mărturie împotriva politicii care refuză să ne valideze generozitatea originală care ne caracterizează ca oameni²⁸⁷.

Un alt filon al *umanismului postmodern* al autoarei este derivat dintr-o perspectivă mai generală asupra eticii generozității. Ea refuză denumirea de „Holocaust“ pentru proiectul nazist de exterminare din Europa fiindcă nu a presupus nicicum existența lui Dumnezeu sau mântuirea. A fost doar o „soluție finală“. Monumentele care o fixează în memorie sunt inutile, fiindcă ororile nu sunt o lecție despre toleranță, ci „locuri improprii“, fiindcă nu sunt locuri ale sacralului uman, ci ale monstruosului, ale lipsei de generozitate din proiectele politice care recurg la „soluții finale“, iar soluțiile finale nu pot fi decât monstruoase. Un proiect caracterizat de generozitate împotriva soluțiilor finale, acesta este un proiect filosofic la care autoarea încă lucrează. Dar, ca și Simone de Beauvoir, Debra Bergoffen insistă (în manieră postmodernă?) asupra faptului că nu se consideră a fi filosof.

În aceeași cheie a unei etici a generozității putem înțelege și interesul manifestat de către Robert Bernasconi²⁸⁸ pentru descifrarea logicii rasismului. El pornește de la a defini filosofia ca un punct de deficit de reflecție cărui încercă să-i răspundă. În acest sens autorul rememorează momentul când cineva l-a întrebat: „De ce îi urăsc albi pe negri?“ Atunci el a realizat că nu poate răspunde la întrebare, tocmai pentru că se află într-un deficit, dat fiind că rasismul nu poate fi normalizat, chiar dacă, recurgând la jocul de cuvinte al autorului, acesta devine suficient de răspândit pentru a putea fi considerat normal. Luptându-se cu acest proiect filosofic, autorul examinează discursul contemporan despre rasă și rasism, precum și conceptul de rasă într-o perspectivă de istorie a ideilor, ca la Buffon, Kant, Blumenbach. De asemenea, el investighează conceptul de rasă și din perspectiva pragmatică a

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 7.

²⁸⁸ Robert Bernasconi este profesor de filosofie la Memphis University.

evoluției conceptului în filosofii istoriei, unde narațiunile se desfășoară cu o perspectivă avantajoasă pentru Occident. Cât privește istoria filosofiei, Bernasconi observă și eșecul filosofilor occidentali de a reconsidera în mod integrativ înțelepciunea indiană, africană sau chineză, spre exemplificare, ca filosofii „adevărate“.

Autorul a fost interesat în ultimul sfert de veac mai ales de modalitatea propusă de Heidegger pentru depășirea metafizicii, precum și de transformarea demersului său de către Derrida în deconstrucție. A fost cu consecvență atras de problematica interpretării mai ales fiindcă odată cu Heidegger (și Derrida) putea păstra dragostea, frumusețea și sacrul ca pe niște experiențe decisive ale vieții, dar a trebuit „să se întoarcă spre“ Levinas, mai ales cel din *Totality and Infinity*, pentru aspectele care țin de socialitate și pe care nu le-a putut găsi la Heidegger. Dialogul său cu Levinas, Heidegger și Derrida se referă la *relația dintre politic și etic*, mai precis la dezideratul de a nu fi evaziv în responsabilitatea față de un sistem pe care nu l-ai creat, ci pur și simplu l-ai moștenit.²⁸⁹ Acest context se dovedește extrem de potrivit și pentru investigația legată de conceptele de rasă și rasism, investigație de adunat într-o viitoare lucrare intitulată probabil *Between Levinas and Derrida*.

Filosofia continentală înseamnă nu mai puțin și o atenție sporită acordată interferențelor filosofiei cu psihanaliza. William J. Richardson²⁹⁰ a avut un traseu intelectual „aventuros“, pomind de la Heidegger, a ajuns la interesul pentru limbaj, a trecut prin „existențialismul psihanalitic“, oprindu-se și la relația dintre perspectiva lacaniană și deconstructivismul derriderian aplicat textelor literare.

Mai recent, interesul autorului s-a oprit la scrierile lui Edgar Allan Poe, aplicând metodologia din eseurile lui Lacan și îmbrățișând critica lui Jacques Derrida, în propriile eseuri despre Poe, adunate în volumul *The Purloined Poe: Poe, Lacan, Derrida* (1988). Adept al studiilor în raport cu volumele, articolele sale din anii '90 execută ample mișcări de revoluție în jurul unor concepte ca „dorință“, „dragoste“, „început“.

²⁸⁹ John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 18.

²⁹⁰ William J. Richardson este profesor de filosofie la Boston College.

Contribuția complexă și nuanțată a lui John Sallis²⁹¹ la filosofia continentală americană tratează chestiunea începuturilor și în subtext statutul fenomenologiei actuale, aflată sau nu în curs de desprindere față de metafizică, ceea ce rămîne de discutat. El încearcă să „descurce“ *problema începuturilor* pentru filosofia contemporană, pornind de la Platon și Aristotel, pentru a considera apoi atât contribuția lui Heidegger, cât și pe cea a lui Merleau-Ponty, în egală măsură cu deschiderile aduse de critica lui Derrida cu privire la metafizică. Demersul autorului se poate realiza, precizează acesta, punând în discuție nu doar începutul, ci problema originii ca atare, considerînd începutul său și ceea ce îl antedatează, după sublinierea lui Derrida, conform căreia prezentul este în dependență de trecut. Sallis se face prezent arătînd: „*Este o mișcare circulară care se constituie de la începuturi pentru a se putea întoarce la acestea. ... (Aceasta) este în mod simultan o întoarcere spre propriile începuturi, înspre acele începuturi cu care întoarcerea la începuturi este inițiată.*“²⁹²

În studiile sale, J. Sallis investighează în mod nietzscheean „începutul“, relația sa cu gândirea, ca punct de plecare pentru o analiză a metafizicii și a fenomenologiei. „*Ce este la început ceea ce determină gândirea...? (...) Cum solicită acest nou început gândirea (?...) Cu aceste întrebări încercăm să interogăm interogarea însăși. Această autointerogare este ceea ce se cere, înainte de toate, de la filosofie ca întoarcere la începuturi. Căci gândirea filosofică nu numai că trebuie să se întoarcă rămînînd în același timp la o distanță, adică să graviteze în jurul începuturilor; ci este obligată să se lase susținută în spațiul dintre două începuturi, în spațiul, diferența, care le separă.*“²⁹³

Autorul precizează că în realizările sale (cele mai) originare fenomenologia continuă în mod concret inversarea și deplasarea pe care Heidegger le găsește în opera de mai târziu a lui Nietzsche, inversarea și deplasarea unor opoziții metafizice fondatoare, cum este cea dintre inteligibil și sensibil.

„*Dar și pentru cea mai vagă răstălmăcire, Nietzsche ar fi chiar ultimul metafizician...: Cu timpul răsturnarea platonismu-*

²⁹¹ John Sallis este profesor de filosofie (Liberal Arts Professor) la Pennsylvania State University.

²⁹² John Sallis, *Phenomenology and Return to the Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973, p. 17.

²⁹³ *Ibidem*, p. 116.

lui a devenit pentru Nietzsche o răstălmăcire fără aceasta; nebunia îl cuprinsese.²⁹⁴

Sallis subliniază că nu doar în această mișcare operată de către fenomenologie la limita metafizicii sunt marcate multiplicarea arhaică și separarea fără sfârșit. Dimpotrivă, o mișcare la limită poate fi identificată cel puțin într-unul din aceste texte prin care chiar opoziția dintre inteligibil și sensibil a fost stabilită ca fondatoare în fenomenologie pentru prima dată și a fost lăsată moștenire în formă decisivă istoriei metafizicii.

Raportându-se critic la Heidegger, Joan Stambaugh²⁹⁵ este interesată de concepte fenomenologice diverse: *moarte, vină, Angst, autenticitate, inautenticitate*.

Autoarea consideră că Heidegger a reușit să iasă din metafizică, fără a ajunge să facă pur și simplu critică literară (activitate derizorie, de disprețuit la un filosof, după Stambaugh). Ceea ce reține această autoare de la Heidegger este modul de a gândi filosofic, nou, printr-o manieră poetică și totodată echilibrată de a gândi, ce nu distorsionează obiectul de studiu, neavând în fapt de studiat decât teme, ca temele muzicale. Heidegger refuza gândirea obiectificatoare, reificantă, calculatorie. Pe suportul primului tip de gândire și pe refuzul celui de-al doilea identifică Stambaugh și existența autentică. Iar această perspectivă o consideră cu atât mai fertilă cu cât este și potrivită *deschiderii spre dialog și întreținerii dialogului cu filosofia orientală*. Aceasta din urmă are de transmis gândirii occidentale lecții implicite și nu lecții rigurose teoretice, cum ar fi spre exemplu soteriologia sau compasiunea. Acestea sunt mai mult atitudini decât teorie sau teorii în tradiția intelectuală occidentală. Dar în subtext, analiza doctriinelor zen în referirile la inconștient, se apelează în mod intertextual, parcă și îmbogățindu-le, la ideile lui Schopenhauer, Eduard von Hartmann, J.-P. Sartre.

J.D. Caputo²⁹⁶ a ajuns la Heidegger studiind misticii și scolasticii. Mult timp filosofia și teologia i-au părut acstui autor chei de nediscernut pentru o unică lume magică. Mult timp el i-a studiat

²⁹⁴ J. Sallis, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 160.

²⁹⁵ Joan Stambaugh este profesor de filosofie la Hunter College, New York.

²⁹⁶ John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 26.

pe Sf. Toma și pe Heidegger, descoperit prin intermediul Sfântului Toma, ca pentru un inedit început, în calitatea sa de „mag modern, metamodern și postmodern“. Teza sa de doctorat s-a axat pe acest autor pentru a evidenția aspectele delimitării istoriei metafizicii ca istorie a *ratio*, pentru autor demersul rezonând cu distincția din filosofia medievală dintre *intellectus* și *ratio*. În acest context, Caputo înțelege că *ratio* pentru Heidegger „înseamnă restrângerea și limitarea unui nous poetic, a unei experiențe poetico-meditative de izbucnire de *physis*, a frumuseții emergente prin *aletheia*“.²⁹⁷ Prima carte semnată de Caputo, în 1978, este intitulată, deloc întâmplător, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, urmată de *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics* în 1982. Interesul său pentru Derrida a survenit odată cu necesitatea de a-și găsi o voce proprie, de fapt, odată cu demersul de a-l „demitologiza“ pe Heidegger (Heidegger dincolo de „mitul“ limbii ca o casă a ființei), totodată privindu-l pe Derrida într-un mod mai hermeneutic, consideră Caputo. Ca urmare, a încercat o eliberare atât în raport cu fundațiile metafizice, cât și de „consolările religiei“, pentru a face față „dificultăților vieții“. Această cotitură pragmatică din demersul său filosofic a însemnat că a „început să gândească viața ca un fel de relaționare, de bunăvoință de a face față nisipurilor mereu mișcătoare ale vieții“²⁹⁸. Hermeneutica pe care autorul consideră că o impune deconstructivismului lui Derrida nu este de tipul celei a lui Gadamer, pe care autorul o consideră, în esență, o abilitate de a aplica un orizont stabil sau o schemă de interpretare în mod potrivit situației de viață investigate. *Caputo consideră că se apropie de dificultatea vieții tocmai identificând conflictul schemelor interpretative*, comparabil cu cel dintre metanarațiuni, de la Lyotard. Se ajunge astfel la a aborda incomensurabilitatea acestor scheme interpretative în confruntare, la încercarea de a formula o teorie a raționalității postmetafizice, o „etică a diseminării“, care să tempereze violența marilor principii (pentru a face loc unei considerații sporite pentru niște, să le numim așa, subprincipii, sau cvasiprincipii, de fapt, niște fragmente, care stau împrăștiate la fundația și „împrejurul“ așa-ziselor „mari

²⁹⁷. *Ibidem*, p. 27.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 28.

principii“). Totodată, „etica diseminării“ ar avea și rolul de punct de pornire pentru a formula o posibilitate a unei religii postmoderne. Ca urmare, Heidegger este, după Caputo, de „cîtit“ prin prisma lui Derrida, a lui Lyotard și Levinas, în mod critic și politic, pentru a evita pericolul „hiperestetizării gloriei strălucitoare a Ființei, alimentată de grija maniacă pentru istoria strălucirii Ființei, care merge mână în mână cu indiferența sistematică pentru suferințele ființelor umane istorice concrete“²⁹⁹. Autorul își subliniază „constanta referință la deconstructivism“, datorită căreia susține în lucrările sale o abordare nefundaționalistă a obligației ca „ceva ce se întîmplă“, fără să implice în interpretările sale intervenția divină sau a rațiunii practice. Caputo privește acest „ceva ce se întîmplă“ ca situat în mijlocul unor tranzații dintre ființe carnale, prin intervenția (incertă) a unor fragmente etice dezarticulate „rămase“ după deconstruirea eticii, păstrând cu încăpățănare o încărcătură metafizică.

În studiile lui Edward S. Basey, profesor de filosofie și șef de catedră la State University New York, un loc aparte este ocupat de imaginația situată. Autorul se și reclamă un filosof (postmodern) de factură husserliană. În faptul că imaginația se realizează întotdeauna prin situarea sa pe direcții și dimensiuni anumite, rezidă și „autonomia subțire“ pe care acest autor o reclamă pentru imaginație în raport cu percepția, memoria și gândirea. Din această perspectivă, autorul observă și deficitul de interes în raport cu noțiunea de „loc“ în istoria filosofiei (spre deosebire de interesul predominant în filosofie pentru conceptul de „timp“ și pentru cel derivat de „temporalitate“). În identificarea destinului filosofic al noțiunii de „loc“ autorul pune accentul pe deschiderile aduse de către Heidegger și Bachelard, dar și pe ideile lui Ricoeur și ale lui Dufrenne, care i-au fost profesori. Basey se raportează totodată și la contribuțiile unor postmoderni — Derrida, Lacan, Deleuze și Guattari, precum și Irigaray. Putem avansa ideea că aici este un caz special de deconstructivism aplicat imaginației și poziției acestui concept în raport cu toate celelalte concepte centrale în filosofia minții (memoria, percepția, limbajul, gândirea). Iar pentru a putea trata acest subiect de importanță general umană, se propun niște termeni netehnici, accesibili, cu

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 29.

responsabilitatea de a realiza *Erweiterung* pentru o întreagă audiență și nu doar pentru o minte (gândire) singulară.

În întreteserea dintre vizibil și invizibil și urmându-i pe Merleau-Ponty și Lefort, dar și valorificând și aportul lui Foucault, Habermas, Heidegger, Arendt, Bernard Flynn³⁰⁰ investighează raportul dintre hiperreflectare („infinitul rău“ de la Hegel) și hiperreflecție, și astfel autorul confruntă critica metafizicii cu fenomenologia. În lucrarea pe care o are în pregătire, *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, apar pe de o parte elementele metafizice reziduale din gândirea postmetafizică prin interogarea contribuțiilor lui Marx, Habermas și Foucault, iar pe de alta, o filosofie politică, ce merge dincolo de granițele metafizicii, pornind de la Arendt, Merleau-Ponty, Lefort și Derrida. Autorul arată că „gândirea lui Jacques Derrida a jucat un rol important în dezvoltarea mea filosofică. De la el am luat ceea ce consider eu că este o concepție mai nuanțată despre metafizică, din moment ce, după el «filosofia prezenței» nu este niciodată de fapt complet realizată; ci, mai degrabă, este o dorință subminată chiar prin realizarea ei. Cu toate acestea, am început să am mari dubii în legătura cu posibilitatea filosofiei diferenței de a gândi identitatea, care, ca și noțiunea de subiect, este atât un concept metafizic, cât și un fenomen supus experienței“.³⁰¹

Pentru Edith Wyschogrod³⁰² experiența este de corelat întotdeauna cu o putere specifică negației și negativului, care se relevă fie prin moarte, fie prin autoabandonare (ca în cazul celor numiți de autoare „atleții pietății“), sau, uneori, prin dorință, iar, în fine, alteori printr-o accepțiune specială a trecutului ca „niciodată“. *Analiza negativului*, în măsura în care presupune analiza de texte, este o întreprindere dificilă, arată Wyschogrod (deopotrivă ca analiză a trecutului și ca analiză de text), dat fiind că textele expun dorințe și astfel manifestă și niște rezistențe la interpretare (sau „lectură“), refuzând accesul direct către un Ce-

³⁰⁰ Bernard Flynn este profesor de filosofie la Empire State College.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 51.

³⁰² Edith Wyschogrod este filosof postmodern american, continental, de factură lacaniană. Ea se înscrie în patrimoniul contemporan al filosofiei în special prin lucrările *The Phenomenon of Death: Faces of Mortality / Fenomenul morții: fețele mortalității* (1973) și *Saints and Postmodernism: Revisiting Moral Philosophy / Sfinții și postmodernismul: revizuirea filosofiei moralei* (1990).

lălalat transcendent (ca sursă a juisării). În sensul favorizat de către autoare, „trecutul este doar o viziune asupra istoriei și depinde de această viziune. Chiar atunci, în trecut, ceea ce era important era că [istoricul — n. trad.] privea mereu înainte, căci chiar și atunci (în trecut), [omul — n. trad.] era întotdeauna deja aruncat peste abisul propriei sale nonexistente viitoare”³⁰³.

Negativul, odată analizat, dezvăluie relația dialectică dintre subiect și obiect dintr-o perspectivă filosofică — ca pe o *lipsă*, sau o *ruptură*, ca pe o imprecizie, ori o *perpetuă reconstrucție* — în contextul mai larg al unei discuții cu accente psihanalitice despre subiectivitate. Subiectivitatea este, ca și în lectura lui Žizek, în continuă prefacere, posibil de surprins și de analizat doar prin ipostazele sale, mereu încercând să corespundă unui element întrucâtva mai stabil, și anume acela reprezentat de percepția de sine. Contextul acestei discuții este, la Wyschogrod, ca și la mulți alții preocupați de filosofia continentală, un context lacanian. La Žizek, spre exemplu, un astfel de context lacanian servește la identificarea sensurilor negativului și urmărește sensurile paradoxale ale dispartției comunismului. Pornind de la clarificările lacaniene ale noțiunilor de „subiect” și „identitate”, pe care Le pune în relație cu ideologia și cu Celălalt (cu „puterea”), textul autoarei se constituie într-un exemplu de construcție filosofică pe baze solide de interdisciplinaritate, în care predomină însă filosofia generală și filosofia politică.

Filosofia continentală este îmbogățită de tentativa unui nou tip de înțelegere și printr-o altă abordare a dimensiunii „jouissance”, fără a o menționa în mod explicit, ori fără a se reclama de la Lacan, ca la Alphonso Lingis³⁰⁴. În centrul demersului său se află *preocuparea pentru emoții*, care sunt pentru autor un fel de maxime ale apetitului pentru realitate și pentru viață. Abordarea sa este de factură pragmatică și corelează înțelegerea³⁰⁵

³⁰³ Edith Wyschogrod, „Between Phenomenology and the Negative’s Power”, în *Portraits of American Continental Philosophers*, ed. by James R. Watson. Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1999, p. 225.

³⁰⁴ Alphonso Lingis, „The Unlived Life Is Not Worth Examining”, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 119-127. Alphonso Lingis este profesor de filosofie la Pennsylvania State University.

³⁰⁵ În textele lui Lingis, atât *comprehension*, cât și *understanding* sunt folosiți ca termeni echivalenți.

vieții trăite cu vitalitatea, singura creatoare a acelei cunoașteri care contează. Avem aici de a face cu un refuz de a concepe ceea ce este omenesc și ceea ce este viu în general, ca pe un sistem, în sens de „tot“, care se agită, se emoționează și acționează numai pentru a se închide din nou în sine însuși odată cu atingerea mulțumirii. *Viața*, profunzimea lucrurilor, „*textul*“ *universului* (un fel de mistere ale universului, care la Lingis așteaptă să fie „cite“ sau abordate de o manieră sau alta) și chiar realitatea există, în opinia autorului, numai prin și datorită emoțiilor. Înțelegerea adusă de întoarcerea atenției filosofice către emoții nu își poate propune să cuprindă totul, sau să identifice orișice. Lingis abordează ca subiect filosofic viața omului, refuzând primatul unei vieți în mod exclusiv aparținând mentalului, care nu poate decât să ofere niște scheme, niște generalizări fără prea multă substanță. În schimb, vitalitatea devine primordială la acest autor, fiind situată la baza unui alt tip de înțelegere, care este considerată având o mai mare deschidere. Acest alt tip de înțelegere este caracterizată prin „contaminarea“ sa cu emoții, putând fi, ca tip de înțelegere, amuzantă sau suferindă, aducătoare de binecuvântare sau de blestem. Investigația filosofică este chemată așadar să se aplece asupra escaladării emoționale, din centrul realității, dar și din centrul apetitului nostru pentru realitate. Autorul exemplifică abordând binecuvântarea ca alfa și omega oricărei etici a ecologiei emoționale. După Lingis, o filosofie a emoțiilor umane poate insufla viață în orice domeniu de preocupări filosofice, de la preocupările legate de relația dintre obiectivitate și intersubiectivitate, la cele dintre cetățean și polis. Autorul abordează și realitatea alterității, care consideră că se deschide, de asemenea, prin determinarea celuilalt să exprimenteze emoții puternice, să râdă, să plângă, să binecuvânteze sau să blesteme.

În consecință, *înțelegerea umanității* se petrece numai după atingerea unor etape obligatorii constând în câștigarea respectului de sine și în integrarea în rândurile umanității prin experimentarea de emoții puternice. *Lumea întreagă își câștigă realitatea prin emoțiile „mele“ și prin ale „celuilalt“*. Profunzimea lumii este la acest autor dată de profunzimea sentimentelor implicate atunci când oamenii trăiesc (printre exemplele sale: își fac curte, dar, mai ales, arată capabili să se bucure). Autorul arată că: „Filosofia are nevoie astăzi de acel gânditor profund care

poate deconstrui epistemologia obiectivității lipsite de pasiune și poate arata că bucuria este caracteristică minții celei mai pline de înțelegere, celei mai pătrunzătoare și că, doar de pe culmile bucuriei, își poate vedea fiecare om drumul de urmat. Fiecare decizie importantă trebuie luată la bucurie³⁰⁶. Ca filosof, Lingis este uimit și consideră în același timp ciudată existența lui „trebuie” în domeniul activității raționale a minții, care deși aduce coerență și consistență gândirii, se extinde și asupra fenomenologiei percepției, conceptualizând și organizând percepțiile despre lucruri și obiecte, „contrazicându-le” în calitatea lor de „elemente senzuale fără limite sau profiluri”, după cum le vede Lingis. Dar lucrurile care sunt percepute nu mai sunt pur și simplu niște lucruri date (de la origine, de către Dumnezeu sau autoritate), ci devin niște imperative, iar de aici apare și conflictul filosofului cu teleologia implicată în viața noastră perceptuală.

Pentru filosof, relația cu obiectele și lucrurile nu este atât una de observare, analizare sau evaluare, cât este una de plăcere, aflată la baza unei subiectivități senzuale: „Ne bucurăm de lumină și începem să vedem de unii singuri, ne bucurăm de sprijinul pământului și ne mișcăm singuri”³⁰⁷.

În concluzie, putem rezuma demersul lui A. Lingis astfel: autorul urmărește imperativele (la autor, obstacole) diverse, cele care ni se ridică în față mereu — nouă și, deci, vieții — imperative ridicate chiar și prin geografia locurilor unde trăim, prin forțele naturii, prin cele ale rațiunii, prin cele ale percepției, prin faptul că noaptea și abisurile morții vin implacabile — susținând o etică pusă în slujba vitalității. Această etică se află însă ascunsă într-o sarcină pentru filosofie, constând în recunoașterea tuturor imperativelor și ascultarea lor, însă numai „cu hotărârea și clarviziunea bucuriei”.

După cum observă și C.O. Schrag³⁰⁸, *viața ne obligă mereu la găsierea „răspunsului potrivit”*. În același timp, raportarea la fi-

³⁰⁶ Alphonso Lingis, „The Unlived Life Is Not Worth Examining”, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 122.

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 123.

³⁰⁸ Calvin O. Schrag, „My Dialogue with Twentieth-Century Continental Philosophy”, în John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, p. 167-176.

ilosofia continentală nu poate fi decât un fel de dialog cu dezvoltările ulterioare ale existențialismului, fenomenologiei, fenomenologiei existențiale și ale hermeneuticii, sau ale Teoriei Critice, ale structuralismului și poststructuralismului. Acestea presupun observarea, distanțarea, dar și implicarea în demersul filosofic, cu care se consideră prin participarea sa contemporan, cu o atitudine de „angajament critic“. În plan personal, traseul său intelectual a fost marcat de Heidegger și de gândirea existențialistă în general, pentru a-și putea decanta în prima sa carte, *Existence and Freedom: Towards an Ontology of Human Finitude* (1961), concepția despre resursele filosofiei existențiale și rolul lor în trasarea unei ontologii a existenței umane finite. Raportarea sa la Heidegger este mai degrabă critică, atât în ceea ce privește abordarea istoriei doar prin prisma unui *Dasein* în mod radical istoricizat, cât și în ceea ce privește abordarea negativă a raportului dintre comunitate și comunicare. Investigând contribuțiile lui Husserl și Merleau-Ponty, autorul elaborează o a doua lucrare, *Experience and Being: Prolegomena to a Future Ontology* (1969), punând un accent important pe conceptul de experiență de la Husserl și elaborând o analiză interpretativă a unei lumi a vieții guvernate de experimentare, de experiență.

Dialogând cu structuralismul, autorul elaborează lucrarea *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences* (1980). Aici autorul arată că în timp ce răspunsul structuralist la „criza științelor umane“ constă în a descoperi acea infrastructură în care elementele constitutive se află legate între ele prin relații binare, deopotrivă sociale și lingvistice, el înlocuiește rețeaua de relații social-lingvistice printr-o matrice de experiențe originare, de elucidat printr-o „hermeneutică a vieții de zi cu zi“. În această hermeneutică își are punctul de pornire o așa-zisă „nouă hermeneutică“, pe care autorul „îndrăznește“ să o propună, potrivit pentru un praxis comunicativ, în contextul căruia se poate reconfigura subiectul „de-centrat“. Aceste elaborări sunt cuprinse în cartea *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (1986) unde C. O. Schrag se află de această dată în dialog cu adepții deconstructivismului, și în special cu J. Derrida. Poziția autorului este așadar provenită dintr-un dialog consonant cu deconstructivismul în ceea ce privește, totodată, metafizica și „epistemologia fundaționalistă“. Ca urmare, putem considera că Schrag este un

deconstructivist. Astfel, în loc de a continua o filosofie cu un punct de origine sau cu un fundament metafizic, Schrag reclamă, în spiritul lui Derrida, prin hermeneutica sa praxială, un subject de-centrat și re-configurat, care este implicat în și de către evenimente. După cum argumentează autorul, toate acestea fiind posibile deoarece oamenii „acționează și se exprimă în spațiul creat de practicile noastre discursive și nediscursive”.³⁰⁹ Totuși *provocarea dialogică*, pe care filosoful o acceptă nu constă doar în acordul cu deconstructivismul, ci într-o manieră personală de utilizare a deconstructivismului și mai ales în acordarea acestei atenții speciale unui subiect reconfigurat ce ocupă prim-planul preocupărilor sale filosofice. În corelație cu această preocupare se află și cea pentru „resursele raționalității”. Dialogul său cu postmodernismul are un mare merit, chiar și prin identificarea acestor două mari provocări — prima adresată subiectului comunicator și cea de-a doua, la adresa pretențiilor rațiunii. Dar ceea ce trebuie de asemenea recunoscut în filosofia lui Schrag este „angajamentul critic” cu deconstructivismul, după cum îl denumește chiar autorul în lucrarea sa *The Resources of Rationality: A Response to the Postmodern Challenge* (1992). Preocupările lui Schrag se îndreaptă către noțiuni ca „semnificație”, „referință” și „valoare” pentru a-și configura meditația asupra unui nou tip de raționalitate, denumită „raționalitate transversală”. Pentru a schița „spațiul” și „mișcarea” acestei „raționalități transversale” autorul pornește de la cadrul filosofic al praxisului comunicațional și astfel descoperă Schrag noțiunea de „transversalitate”, prezentă în matematici, dar și în filosofie. La Jean-Paul Sartre, Husserl, Deleuze și mai ales la Félix Guattari, noțiunea implică o socialitate aparte, un mod de a fi „între”, în sens larg, și evitând în același timp și extrema autoritate a ordinii verticale și anarhia pluralistă a unei ordini orizontale. În timp ce postmoderniștii refuză energic raționalitatea propusă de iluminism, iar Habermas încearcă să o susțină și să o relanseze, „raționalitatea transversală” la Schrag este o poziționare „între” evitând atât „capcana” pretențiilor de validitate universală susținute de către Habermas, cât și cea a particularismului și paralogiei anti-raționaliste, ca la Lyotard.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 171.

Explorând dimensiunea etico-politică a praxisului comunicațional autorul propune o meditație asupra „răspunsului potrivit”. Acest răspuns, potrivit deci etic, trebuie dat unei altfel de întrebări etice (față de „Care este scopul?”, „Care-mi sunt drepturile și obligațiile?” sau „Care este binele cel mai mare pentru cei mai mulți?”) și anume „Ce se întâmplă în lume și-mi solicită un răspuns?”. După Schrag, măsura și conținutul etic al răspunsului potrivit sunt date de limbajul darului, care, ca și la Nietzsche, este un dar al iubirii, oferit fără a aștepta nimic în schimb. Prin această caracteristică (de a fi oferit fără a aștepta nimic în schimb) darul este și etern. Explorând și etica responsabilității elaborată de Levinas, filosoful american re-consideră responsabilitatea ca pe un răspuns la chemarea, sau la solicitarea celui alt, în special a unui semen privat de drepturi. Acest strigăt poate fi și mut, acesta în sine poate fi un dar care zboară în eter eliberat fără așteptări, dar făcând totodată posibilă dăruirea răspunsului. De aceea, neimplicând obligație, doar un astfel de dar scapă economiei schimbului, scapă zonei de acțiune coercitivă a legii, dăruirea fiind la Schrag un eveniment și nu un act propriu-zis. „Răspunsul potrivit este măsurat prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este cerut, prin gradul în care această dăruire oferă ceea ce este în puterile aceluia care oferă ceva și prin gradul în care această dăruire oferă fără a aștepta vreun ramburs.”³¹⁰ Aici ar fi lupta de a iubi. „Răspunsul potrivit este un moment caracteristic al praxisului comunicațional și nu este un sortiment de justiție distributivă. Trebuie subliniat mesajul pragmatic implicit în faptul că la Schrag *praxisul comunicațional nu este perceput limitat și academic, ci acesta este la locul său în viață, în comunicare, adică în practica de comunicare a ființelor vii*, în special atunci când această practică de comunicare are de-a face cu in justițiile vieții de zi cu zi.

În ton cu „răspunsul potrivit” ar fi atunci, poate, și o încheiere a acestor prime investigații ale dialogului american cu filosofia continentală, în termeni foarte apropiați celor exprimați de către C.O. Schrag, arătând că acest dialog, „deopotrivă participativ și

³¹⁰ C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003, p. 43, în traducerea autoarei.

critic“, răspunzând provocărilor, „caută să mențină vie conversația filosofică a umanității“.

Comentând interacțiunile și acțiunile de comunicare, praxisul de comunicare și considerațiile lui Calvin O. Schrag despre „transversalitate“ și despre „răspunsul potrivit“ (*the fitting response*), Ramsey E. Ramsey este ca și Schrag interesat de problematica sinelui.³¹¹ Ramsey este profesor universitar la Universitatea din Phoenix și prodecan la Barrett Honors College. Faimos pentru lucrarea sa *The Long Path to Nearness*, în special prin tema comunicării ca posibilitate și corporalitate, precum și printr-o elaborată etică a evidențierii în comunicare. Abordările sale sunt în parte antropologice, intersectându-se cu aspecte psihanalitice (Reich), fenomenologice (Heidegger și Merleau-Ponty) sau chiar utopice (ca la Bloch).³¹²

Dintr-o asemenea perspectivă interdisciplinară, el comentează că pentru Schrag, „sinele“ este în devenire, nefiind nici ancorat într-o substanță în mod constant stabilă, ori mereu aceeași, nici dispersat într-o convulsivă devenire lipsită de orice unitate sau direcție. „Sinele“ este acel „cine“ al discursului, acțiunii, comunicării și transcendenței. „Sinele“ devine, în sensul că se formează mereu, într-un mod concret, câștigând concretețe, prin confruntarea cu relațiile sociale constrângătoare, de putere, confruntând instituții, înțelese în sensul cel mai larg. Preocuparea cea mai importantă pentru înțelegerea sinelui este astfel acordată comunicării, cu aspectele sale cognitive, tehnologice, ecologice, sociale, etice și estetice.

Împreună cu retorica, astăzi comunicarea se reîntoarce în miezul discursului filosofic. Comunicarea nu mai este concepută ca o comunicare instrumentală, ci este constitutivă demersului filosofic, este parte constitutivă a problemelor filosofice, nu doar a efortului de rezolvare a problemelor filosofice. Valorificând ideile lui Nietzsche și într-o măsură mai critică și mai limitată pe cele ale lui Heidegger, C.O. Schrag spune: „Comunicarea, prin chiar realizarea sa, pune și scoate în evidență probleme filosofice. (...) Comunicarea trebuie mereu înțeleasă ca fiind constitu-

³¹¹ Ramsey Eric Ramsey, David James Miller (eds.), *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, New York, State University of New York Press, 2003.

³¹² Pentru detalii, vezi și A. Botez, *Postmodernismul în filosofie*, București, Editura Floare albastră, 2005, p. 107-108.

tivă ființării-(noastre)-în-lume³¹³ autorul consideră că binomul comunicare/comunitate este un determinant structural al ființării-(noastre)-în-lume. Când comunicarea este de fapt conformism, binomul este distorsionat și avem de-a face cu o socialitate negativă, nu cu o comunitate, este un mod distructiv de a fi cu ceilalți, comunicat prin proferarea de stereotipuri, prin stigmatizare, prin refuzul diferențelor. Ca și Heidegger, Schrag consideră că este vorba despre *o comunicare inautentică, fiind și expresia eșecului de a-l respecta pe celălalt ca „celălalt”*. Comunicarea este apreciată ca fiind mai mult decât transmiterea de informație necontextualizată și, în același timp, mai mult decât modalitățile tehnologice de comunicare ce ne impun să comunicăm preferând anumite modalități în detrimentul altora.

Prin recursul la noțiuni tranzitorii și integrative, cum ar fi și aceea de „transversalitate“ de la Schrag, Sartre, Husserl, Deleuze și mai ales Guattari, prin demersul recuperator al textelor care au marcat filosofia modernă și totodată prin perspectiva pragmatică, din nou, integrativă și relevantă pentru viața zilnică asupra textelor filosofice moderne și contemporane, filosofia americană continentală punctează atât tensiunile, cât și continuitățile caracteristice pentru demersul filosofic postmodern în filosofia contemporană a comunicării.

3.3. COTITURA POLITICĂ. IDEOLOGIIILE SOFT. CONSIDERAȚII LEGATE DE DISCURS³¹⁴

„Atunci când exprim o anume insatisfacție față de discursul politic ce intenționează să exprime «corectitudinea» a ceea ce recomandă, n-aș dori să se considere, pe acest temei, că eu aș crede că acest tip de discurs politic este pur și simplu un șir de erori.”

Michael Oakeshott

Cotitura politică, cu natura sa paradoxală, poate fi identificată prin fenomene relativ contrare, pe de o parte de acordare a unei

³¹³ Ramsey Eric Ramsey, David James Miller (eds.), *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag.*, New York. State University of New York Press, 2003, p. 16.

³¹⁴ În acest capitol valorific idei din volumul meu *Limbaajul politic în democrație*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 2006, precum și din volumul colectiv *Tendențe actuale în filosofia politică*, coord. Gabriela Tănăsescu, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale al Academiei Române, 2006.

atenției sporite ideologiilor „soft“ (așa cum sunt feminismul și ecologismul, orientate în direcția reformării societății, prin efort legislativ și educativ, și nu înspre câștigarea puterii politice), iar pe de altă parte de celebrare a diferențelor și a contestării. Cotitura politică aduce contestarea în poziția simbolică de concept celebrat. În peisajul ideatic conturat de relația dintre individ și puterea instituită, contestarea a devenit o formă acceptată și chiar privilegiată, pe de o parte, de atestare a subiectivității individuale, ca un fundament legitim al acțiunii politice, și, pe de altă parte, de precizare a drepturilor omului, în accepțiunile actuale. Feminismul și ecologismul sunt parte a unui proces contemporan de „subiectivare“, în termenii lui Michel Foucault, proces prin care oamenii pot problematiza raporturile de putere în care sunt prinși, într-un context istoric anumit. Ceea ce este aparent „natural“ și „apolitic“ — cum ar fi fie statutul de supus al puterii patriarhale, de obiect al cunoașterii, pentru femei, de cetățeni de rangul al doilea, fie criza mediului ambiant — este, odată cu Foucault, de expus contestării, devenind prin contestare modalități de analiză a mecanismelor puterii. Contestarea se sprijină pe viață și pe om ca ființă vie. Abordarea deschisă de către acest autor statuează viața ca obiect politic, ce se poate întoarce împotriva puterii instituite ce încearcă să o controleze. Perspectivele actuale asupra drepturilor omului se concentrează pe precizarea și pe adaptarea lor la realitățile complexe ale comunităților umane de astăzi. În termenii lui Ronald Dworkin, există un interes crescut pentru ca drepturile omului să funcționeze ca „atuuri“. Din perspectiva feminismelor, drepturile omului trebuie să devină mai puțin generice și să poată sluji atât intereselor, cât și îndeplinirii responsabilităților concrete atașate pozițiilor personale, culturale, economice, politice, dar și de gen, care creează coordonatele identității cetățenilor. În acest sens, individul se „dezvrăjește“ în raport cu „grația“ statală.

Feminismul și ecologismul sunt încă privite ca niște banalități politice, primul ca un derivat al „grijii pentru mamă“, iar al doilea ca un echivalent al acestei „griji“, aceasta însăși, la rândul său, fie bagatelizată și imperceptibilă, fie redusă la campaniile de informare cu privire la sănătatea femeii, a copilului și a reproducerii, în contextul mai larg de protejare a familiei.

Feminismul și ecologismul sunt ideologii „soft“, care pun accentul pe un tip special de individualitate, o individualitate activă, conștientă de datele și de regulile sistemului politic în care activează, competentă din punct de vedere comunicațional. Ca orice alte ideologii acestea sunt filosofii de viață, dar sunt mai complexe decât filosofii clasice și urmăresc sugerarea și impunerea de reguli și politici publice, mai degrabă decât o bază de acțiune pentru cucerirea puterii politice.

Feminismul contemporan este o sumă diversă de curente, care pot fi considerate „curente de dezvrăjire“, contestatare, prin care subiectivitatea și identitățile de gen feminin (în sens larg, de gen asumat în mod cultural și politic, nu strict sexual sau fiziologic) își reclamă nu numai dreptul la egalitate cu genul masculin, ci și dreptul la specificitate. Drumul complex de la celebrul dicton „Nu ne naștem, ci devenim femei“, argumentat de către Simone de Beauvoir, la analiza drepturilor femeilor (doar) ca simptom al drepturilor omului (-bărbat) întreprinsă de către Renata Salecl, arată importanța inițiativei individuale în demersul actual de contestare a puterii instituite. În egală măsură această „linie“ de gândire-acțiune feministă arată importanța inițiativei individuale, precum și a efortului individual în promovarea unor politici, mai democratice, mai liberale (în sens larg, nu în cel strict doctrinar), reprezentând miezul și legitimitatea însăși a demersurilor contestatare. Feminismele actuale sunt mult mai radicale decât cele iluministe. Astăzi nu se vizează doar o emancipare strict politică și socială a femeilor, ci obținerea de drepturi care să restructureze până și spațiul privat, familia, unde femeia să poată avea intimitate („o cameră a ei“, așa cum menționa necesar Virginia Woolf), libertate în raport cu rolurile prescrise în mod tradițional (cel de naștere a copiilor, hrănire, îngrijire și educare a lor, cel de îngrijire și hrănire a întregii familii, cel de îngrijire și întreținere a căminului), securitate și respect. Feminismele actuale regândesc spațiul public și pe cel privat al societății, precum și raportul dintre public și privat, în vederea împlinirii dezideratului „toți diferiți, toți egali“, printr-o revoluție deloc „sângeroasă“, la care pot participa și bărbații. În același timp, cu adevărat radicale, alte feminisme meditează la și pledează pentru o societate exclusiv a femeilor, opusă celei a bărbaților și orientată împotriva societății fie masculine, fie patriarhale, tradiționaliste.

Ecologia, generată de științele naturii, este baza ecologismului, o altă expresie a gândirii politice contestată în știința politică. Putem considera că ecologismul se înscrie în știința politică pornind de la noțiunea de ecosistem relevantă nu doar în studiul mediului, ci și în studiul sistemului politic. În esență, ideea că sunt decizii politice acelea care mențin și îmbunătățesc ecosistemul democratic, în măsura în care reușesc să fie cele mai bune soluții din punct de vedere tehnic, economic, etic și nu doar din considerente electorale, surprinde chintesenta relației dintre ecologism și știința politică. Astfel, la nivel internațional și național ecologismul sprijină: abandonarea cursei pentru productivitate cu orice preț și a societății de consum, modificarea politicii agricole și a politicii privind energia nucleară. La nivel local acțiunea (și meditația) ecologistă poate să conducă la decizii de limitare/reglementare a circulației automobilelor, la obligarea întreprinderilor poluante să-și modifice instalațiile etc. Avertismentele științifice cu privire, spre exemplu, la starea stratului de ozon, la gradul de poluare al diverselor zone de apă, uscat, aer, privind dispariția unor specii de plante ori de animale, sau chiar datele și analizele privitoare la stresul vieții urbane sunt furnizate de ecologie, ca știință naturală, dar găsindu-și ecou larg în rândurile populației și specialiștilor, ajung să creeze mișcări populare care influențează pasivismul inițial al guvernanților și se finalizează cu crearea de mișcări, partide și politici ecologiste.

Ecologismul, ca gândire, atitudine și acțiune proecologistă are viitor, dar acest viitor este determinat de doi factori majori: factorul opinie publică și factorul economic. Din ce în ce mai mulți indivizi militanți se antrenează în acest joc de contestare a puterii instituite cu o atât de mare miză democratică. Problema care se pune este dacă statul ori formațiunile politice ale viitorului pot deveni feministe și ecologiste, în atașamentul lor pentru democrație. Va apăra puterea instituită cu prioritate drepturile „genurilor” și ecosistemul? Vor deveni acestea bunuri publice prioritare?

Feminismele și ecologismul își găsesc locul într-un climat cultural actual mai larg, postmodern. Postmodernismul discreditează marile narațiuni ale omenirii: „progresul”, „producția”, „societatea de consum”, „poziția masculină justificată «științific», de lider și hegemon, în raport cu femeia, subordonată în mod «natural»”. Ca urmare, insistența pentru drepturile femeilor,

pentru respectarea femeilor și pentru crearea posibilității de promovare a lor în poziții cheie, de conducere, sau pentru responsabilitate în exploatarea mediului își găsesc un ecou mai puternic și mai convingător.

În acest context, există chiar un climat cultural care le constituie ca aliata firești. Este vorba despre New Age, un nume generic pentru o concepție eclectică (culturală, socială, politică și mistică) care anunță și susține deopotrivă zorii unei noi unități între popoare și dihotomii diverse, deci inclusiv între sexe, spre colaborare, „dezindividuație“, pace mondială, stimularea de studii comparate și complementare, filosofice, religioase și ținând de științele naturii, cercetarea inexplicabilului, promovarea forțelor lăuntrice ale oamenilor, pentru echilibru și continuitate, în sensurile cele mai largi și mai generoase, în toate sferele existenței umane și în interiorul omului.

F. Capra, unul dintre marile nume ale mișcării și ideologiei New Age, indică dezechilibrul generat în societatea occidentală de valorizarea exagerată a cunoașterii raționale, științei, concurenței, exploatarea resurselor naturii în detrimentul cunoașterii intuitive, religiei, cooperării, ocrotirii naturii. Consecința, arată același autor, este criza privind sănătatea individului, societății, ecosistemului.

Feminismul mișcării New Age este înrudit cu interesul pentru echilibrul ecosistemului, cu prețuirea continuității și totalității. Astfel, principiul masculin și feminin nu sunt proprietăți strict despărțite, ci „concomitente“, în sensul că personalitatea fiecărei femei și a fiecărui bărbat trece prin faze „masculine“, ori „feminine“, fără o ordine rigidă. Feminismul este așadar o revoltă împotriva predestinării femeilor să rămână feminine, lăsând bărbaților locurile privilegiate din societate.

Relația postmodernă dintre comunicare și putere este o altă componentă a cotiturii politice. În climatul de celebrare a contes-tării și a diferențelor, puterea este concepută în componentele sale de relaționare, în care detaliile, secundarul și „marginalii“ politicii tradiționale capătă o vizibilitate exacerbată. Această relație de factură postmodernă dintre comunicare și putere poate fi deconstruită analizând manifestările sale cele mai interesante, politice — discursul liberal, discursul pedagogic, discursul feminist și discursul ecologist. Toate aceste tipuri de discurs relevă

jocuri ale puterii, pe de altă parte, toate pot fi considerate și variațiuni ale discursului liberal în postmodernism. De aceea, mai întâi trebuie să adresez întrebarea: este discursul³¹⁵ politic predominant din lumea contemporană un discurs liberal? Avem de-a face cu un discurs liberal al modernismului, diferind sau coincidând cu cel liberal postmodernist și care are (în ce măsură?) un rol cultural hegemonic?

Pentru a investiga specificul discursului politic liberal prin prisma filosofiei comunicării, câteva aspecte trebuie subliniate încă de la început. În primul rând, realitatea contemporană a democrațiilor recunoscute evidențiază o pluralitate de tipuri de discursuri politice chiar între cele liberale. De asemenea, există și o mare varietate de manifestări discursive cu valențe politice liberale, deoarece multiple varietăți discursive se reclamă ca fiind „liberale”³¹⁶, ori pot fi clasificate ca „liberale”, deși nu se definesc în mod explicit ca fiind niște discursuri liberale.

Dintr-o preocupare pentru clarificare distingem aici între discursuri politice liberale — care au loc în instituții politice consacrate ale democrației liberale și cu prilejul unor evenimente politice legate de acestea, de politicieni liberali sau comemorări politice liberale — și manifestări discursive cu valențe politice liberale — ale jurnaliștilor, oamenilor de cultură, ale oamenilor obișnuiți etc. Un discurs poate fi liberal și după conținutul său, prin apelul la valori liberale circumscrise, fie drepturilor omului și ale cetățeanului, fie filosofiei economiei de piață liberă. Totuși, după cotitura lingvistică, nici domeniile socialului și nici cele ale politicului, după cum nici cele ale societății și nici cele ale politicului, nu mai sunt investigate ca sfere închise strict delimitate. În mod similar, nici disciplinele științifice nu se mai pot situa în afara interdisciplinarității, sau a unui holism comunicațional, care își pune din ce în ce mai accentuat amprenta asupra gândirii în general, și a filosofiei în special. În pofida diversității de mani-

³¹⁵ Înțeleg prin „discurs”, ca și E. Laclau și C. Mouffe, un întreg structurat, ca rezultat al articulării de relații între elemente implicate în comunicare, astfel încât identitatea lor să fie modificată în urma acestei practici de articulare, sau sub incidența transformării. Articularea elementelor discursive este responsabilă pentru identitatea elementelor constitutive ale comunicării, este extrem de dinamică, fixată totuși, minim, prin niște *points de capiton*.

³¹⁶ Uneori într-o stare de confuzie, folosind noțiunea de „liberal” ca și sinonim pentru „democratic”.

festări ale discursului liberal este necesar să păstrăm și să precizăm totodată această sintagmă generală de „discurs liberal“.

Vom apela așadar la un construct teoretic cu rol de referențial — „discursul liberal“ — care va fi concretizat în trăsăturile sale principale în cele ce urmează. Altfel, discuția ar fi încărcată și mult prea ambiguă.

În al doilea rând, discursul politic liberal poate fi o manifestare echilibrată democratică, ideologică în sensul benefic de îmbrățișare și apărare a unor poziții politice clare necesare dialogului politic zilnic între diverse structuri, instituții și actori politici — între guvernanți și guvernați, între guvernanți, precum și între guvernați. Pe de altă parte, discursul politic liberal poate fi un instrument propagandistic și de îndoctrinare. Discursul liberal circumscis problematicii pieței libere se poate califica drept un candidat potențial pentru un discurs accentuat propagandistic cel puțin în democrația românească, unde se poate observa un fenomen prin care limbajul liberal, mai ales cel economic liberal, joacă rolul unui metalimbaj generator de reguli pentru toate discursurile din democrație. În măsura în care un asemenea discurs s-ar substitui cu succes nu numai tuturor celorlalte tipuri de discursuri politice, ci în general, ar marca în mare măsură și întru rigidizare limbajul natural de exprimare a discursurilor societății, am putea vorbi și despre o îndoctrinare liberală.

În al treilea rând, putem vorbi despre o clasificare a discursului liberal în direct sau mediat, după cum este sau nu intermediat de către mass-media, în direcționarea sa către audiențe. În fine, putem considera și o clasificare a discursului liberal în discurs al guvernanților și discurs al guvernaților după sensul de propagare, pe verticală, în sus sau în jos în raport cu ierarhia politică sau, încă, un discurs liberal propagat pe axa orizontală social-politică a relațiilor interumane guvernati-guvernați, foarte probabil cu rol important în crearea și menținerea unei culturi politice liberale favorabil dezvoltării democrațiilor liberale.

După cum am mai menționat în treacăt, sintagma „discurs liberal“ va fi folosită în acest studiu ca referențial, ca model cu dimensiunea de exemplaritate, dar și cu limitele și simplificările inerente oricărui model teoretic.

În calitatea sa de reper, noțiunea este astfel foarte importantă într-un demers de descriere și de evaluare a diverselor modalități de manifestare a discursului politic în democrație. Realitatea pre-

zintă o orchestratie complicată de discursuri propagandistice care, în modalități foarte variate, fie se sprijină și se completează unele pe altele, fie se subminează sau se confruntă, în competiția pentru rolul de vehicul al puterii în democrație. Tocmai această pluralitate a discursurilor politice este o caracteristică fundamentală a democrației, care încurajează existența sferei publice, fie ca spațiu de dezbatere rațională (Habermas), fie ca zonă de polemică (Reboul), fie ca o piață liberă a ideilor (Brian Winston).

Relațiile dintre varietatea de discursuri politice găzduite de către sistemul democratic și finalitatea acestuia pot fi explicitate prin menționarea aspectelor legate de rolul pe care discursul politic îl joacă în promovarea adeziunii față de valori sau sisteme de valori agreate de sistem (Easton), sau în legitimarea guvernanților (Almond și Coleman). Guvernanții și guvernații împărtășesc într-o măsură semnificativă un sistem de valori al căror caracter democratic determină și gradul în care relația dintre guvernanți și guvernați are sau nu un caracter democratic. Pe de o parte, aspectele definitorii acestei relații politice esențiale marchează în profunzime atât conținutul, cât și stilul discursurilor politice liberale care se manifestă în democrație. Pe de altă parte, „angrenajul” format de interacțiunea acestor discursuri degajate de sistem influențează la rândul lor sistemul. Acestea asigură adecvarea relațiilor dintre guvernanți și guvernați în moduri specifice și sub aspectul negocierii și susținerii valorilor împărtășite într-o societate democratică și sub cel al implicării majore în funcționarea instituțiilor democratice liberale.

Pe scurt, specificul limbajului democratic liberal se poate descrie atât analizând aspectele legate de locul și rolul informației politice, cele legate de stilul abordat, corelate cu studiul conținutului și al mecanismului logic, pe care le-ar implica un astfel de discurs politic liberal, cât și, în mod special, prin „developarea” fundamentelor sale filosofice, moderne (la Rorty, „metafizice”) sau postmoderne (la Rorty, „ironiste”).³¹⁷

³¹⁷ Filosoful american Richard Rorty, cu ocazia acordării titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității „Babes-Bolyai” din Cluj-Napoca, în 2001, spunea că „a folosi termenul de postmodernism este o modalitate extrem de artificială de a pune la un loc o mulțime de lucruri. Din câte am citit, la ora actuală, în Statele Unite și în lumea occidentală, termenul de «postmodernism» a îmbătrânit, nemaifiind un concept viu și productiv” (dialog realizat de Corin Braga, în „Sicaua”, nr. 5-6/2001, p. 31). Totuși, pentru circumscrierea poziției sale în raport cu modernismul, recurg la acest termen uzat.

O primă perspectivă asupra subiectului scoate în evidență *aspectul schimbului permanent de informație care are loc între guvernanți și guvernați* prin discursurile liberale democratice. Acestea exprimă deciziile politice, asupra cărora transferă autoritatea guvernanților, pe care îi legitimează. Dar un asemenea schimb de informație în discursul liberal nu are un aspect predominant coercitiv, ci este mai ales un factor de integrare socială și politică. În același timp, orice discurs liberal este supus dezbaterilor critice atât sub raportul sensurilor sale, cât și sub cel al scopurilor înțelese sau interpretate. După cum observă și Michel Foucault: „În orice caz, trebuie subliniat un lucru: analiza discursului astfel înțeleasă nu dezvăluie universalitatea vreunui sens, ea pune în lumină jocul rarității impuse împreună cu o putere fundamentală de afirmație. Raritate și afirmare, în cele din urmă — raritate a afirmării, dar nicidecum generozitate continuă a sensului, sau monarhie a semnificantului. Și acum, cine are lacune de vocabular, cine s-a atașat de anumite cuvinte care par a suna mai bine, n-are decât să spună că aici este vorba, firește, despre structuralism“.³¹⁸

Privilegiind funcția comunicării în studiile despre democrația liberală³¹⁹ americană, autori precum Almond și Coleman consideră că, în măsura în care aceasta se realizează liber (și obiectiv), ea este o garanție pentru regimul democratic liberal. Perspectiva comunicațională este însă considerată de către acești autori suficientă pentru a defini și sistemele politice democratice, dar și cele totalitare.³²⁰ Se arată că, în esență, funcția de comunicare

³¹⁸ Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, București, Eurosong & Book, 1998, p. 55.

³¹⁹ Democrația liberală este o formă de democrație în care reprezentanții aleși ce dețin puterea de decizie sunt moderați prin intermediul unei constituții care pune accentul pe protecția libertăților individuale și a drepturilor minorităților din societate (fiind numită și „liberalism constituțional“), cum ar fi libertatea cuvântului și de asociere, dreptul la proprietate privată și la intimitate, ca și egalitatea în fața legii și posibilitatea unor judecăți corecte în contextul domniei legii etc. Asemenea drepturi constituționale (numite și „drepturi liberale“) sunt garantate prin diverse instituții sub controlul legii și prin variate legi statutorii. Constituția celor mai multe democrații liberale contemporane atât protejează drepturile indivizilor și ale minorităților, cât și interzic impunerea voinței majorității („majoritarianismul“) mergând până acolo încât aproape elimină această regulă din practica politică, bazată pe toleranță și pluralism, diferitele vederi politice coexistând și concurând pentru putere. O altă caracteristică o reprezintă alegerile libere periodice, ocazia vederilor politice concurente de a accede la putere.

³²⁰ Mai recent, discursurile sunt evaluate mai ales dintr-o perspectivă pragmatică. Vezi dintr-o astfel de perspectivă și conferința ținută de către Derrida la București, la Institutul Francez, în 1996, despre minciună, în care se referea și la minciuna totalitară, explicând de ce aceasta s-ar situa în afara „ariei de acoperire“ a pragmatismului sub raport etico-politic.

Înăuntrul sistemelor politice se realizează în raport cu structuri de comunicare specifice aceluși sistem politic și cu stilurile particulare de comunicare politică acceptate în acel context. Atunci ce anume caracteristici favorizează discursul liberal și care trăsături îl identifică?

Structurile de comunicare politică, acelea care permit dezvoltarea unor stiluri și a unor conținuturi de comunicare anumite, evoluează în paralel (și în corelație) cu structurile sistemelor politice. J.-M. Cotteret elaborează acest aspect în argumentarea observației conform căreia sistemul reprezentativ în politică a apărut tocmai ca o soluție comunicațională la criza de comunicare politică pe care au avut-o de înfruntat democrațiile directe în modernitate. „Reprezentarea a permis prelungirea modurilor de comunicare din societățile restrânse, într-un cadru largit”³²¹, datorită interconexiunilor fundamentale dintre mijloacele de comunicare și natura societăților politice, arată autorii.

Modurile de comunicare (și comunicare socială și politică) prin cuvântul scris și prin cel tipărit au constituit un suport adecvat pentru acest model reprezentativ. Lărgirea dreptului de vot și schimbările operate pe parcursul modernității în modalitățile de scrutin sunt interpretate de autori ca paleative în procesul de ameliorare a funcției de comunicare. Chiar apariția și funcționarea sistemului de partide poate fi văzută și în rolul său comunicațional, în legătură cu instituirea și menținerea relației dintre reprezentanți și reprezentați. Ideea necesității de a asigura o relativă corespondență și o cât mai bună comunicare între guvernanți și guvernați a determinat faptul că politica a devenit o afacere colectivă.

Acest nou suport de comunicare — reprezentativitatea politică — putea cu ușurință să redea fie convergența, fie divergența dintre punctele de vedere ale guvernanților și cele ale guvernaților, ajustând deci mai eficient relația conducători-conduși, iar cetățeanul va deveni „colector de informații”, în timp ce guvernantul se va regăsi întrucâtva „reduc”, în rolul său de păstrător al unei puteri al cărei monopol îi scapă. Problematika circumscrisă discursului liberal reține dintr-o asemenea perspectivă proble-

³²¹ J.-M. Cotteret, *Gouvernants et gouvernes. La communication politique*, Paris, PUF, 1973, p. 24.

mele aduse după sine de criza contemporană a reprezentativității și de tentativele de reformare (sau renunțare la, după caz) a proiectului iluminist.

În „Communicative Praxis and Collective Decision Making. From Phenomenology to the Politics of Experience to Dialogic Constitutive Practices“ („Praxis comunicațional și luarea colectivă a deciziilor. De la fenomenologie la politica experienței și la practicile constitutive dialogale“), Stanley Deetz, Amy Grim și Alexander Lyon analizează o concepție despre experiență bazată pe comunicare, considerând că democrația contemporană devine fie naivă, fie opresivă, odată încadrată în concepțiile dominante tradiționale sau liberal-democratice despre comunicare, fiind necesară o infuzie de fenomenologie socială.³²² Eseul propune un concept, „micropractici comunicative deschise“, teoretic, dar și cu implicații practice, fundamentat într-o fenomenologie critică, ducând la o critică normativă situată și la o ghidare a practicilor de descalificare a închiderilor discursive. Eseul contestă trei presupuziții pilon. În primul rând, individul autonom este văzut la originea percepțiilor, gândurilor și a sentimentelor. În al doilea rând se consideră aici că există forumuri disponibile unde oamenii își pot exprima liber percepțiile, gândurile și sentimentele față de ceilalți. În al treilea rând persuasiunea și propaganda sunt modalitățile preferate de comunicare ce conduc spre luarea de decizii. Toate aceste trei presupuziții descriu versiunea „îngustă“ despre democrația americană redusă la libertatea de expresie și la „piețe libere“. În schimb și totodată al treilea aspect al argumentației, se reclamă necesitatea unei democratizări a vieții de zi cu zi prin recuperarea contestării în discursul liberal contemporan, ca un ingredient de bază al acestei democratizări.

Raymie McKerrow intitulează „Limitations of the Public Sphere. The Repressive Voice of Modernity“ („Limitări ale sferei publice. Vocea represivă a modernității“) lucrarea sa în care critică fixația generală față de o concepție habermasiană despre sfera publică. Autorul observă că în general se consideră în mod utopic că deliberarea rațională, condusă de un public educat, este

³²² *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, edited by Ramsey Eric Ramsey, David James Miller, New York, State University of New York Press, 2003.

modul preferabil, și chiar singurul, de a soluționa problemele oamenilor. Orientarea de bun simț conform căreia este suficient să acordăm respect celorlalți și să acordăm prezumția bunelor intenții oponentilor noștri pare operantă și suficientă, dar nu este așa, în opinia lui McKerrow. Aceste idei sunt doar niște expresii ale vocii modernității, care lasă mai multe și mai mulți pe dinafară decât include. Modernitatea fiind exclusivă prin însuși tipul de raționalitate vehiculat, este pus în discuție rolul rațiunii în postmodernitate discutând cinci elemente importante pentru construirea unui spațiu public pentru deliberarea retorică: luarea rațională de decizii, timpul, spațiul, compoziția și statusul. Este citat în acest sens și Dilik Gaonkar, cu ideea sa despre necesitatea ca retorica să-și găsească propriul cadru emancipator care să nu fi fost deja colonizat de către rațiune.³²³

Discursul liberal se supune, de asemenea, mecanismelor de excludere și selecție general valabile pentru orice discurs politic, în orice societate. Michel Foucault relatează astfel: „(...) Presupun că în orice societate producerea discursului este deopotrivă controlată, selecționată organizată și redistribuită prin intermediul unui anumit număr de proceduri care au rolul de a-i conjura puterile și pericolele, de a-i stăpâni evenimentul aleator, de a evita copleșitoarea, redutabila ei materialitate“.³²⁴

Astfel de proceduri sunt procedurile de excludere: interdicții în zonele sexualității și politicii. „(...) Și pentru că discursul nu este doar cel ce traduce luptele și sistemele de dominație ci este acel ceva pentru care și prin care se duce lupta: este chiar puterea care trebuie cucerită.“³²⁵ Pe lângă interdicții de tipul celor de mai sus apar și un „partaj și o respingere“ legate de opoziția dintre rațiune și nebunie. În plus, se adaugă și opoziția dintre adevăr și fals, opoziție ce guvernează o voință de adevăr ce stă în spatele puterii discursive.

Pe de altă parte, avem și sisteme de control interne discursului. Interesant din punctul de vedere al filosofiei politice a comunicării ar fi comentariul. Acesta întărește, pe de o parte, statutul textului comentat, adică „statutul său de discurs mereu reactuali-

³²³ *Ibidem*, p. 75.

³²⁴ Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, București, Eurosong & Book, 1998, p. 15.

³²⁵ *Ibidem*, p. 16.

zabil³²⁶, dar pe de altă parte, mai important din perspectiva aleasă, în același timp articulează în sfârșit ceea ce textul prim articula în tăcere. Ca urmare, comentariul este idealul mijloc de deconstrucție pentru acele mari-narațiuni ce trec sub tăcere zone întregi de sensuri vitale pentru identități până acum marginalizate. Comentariul este discursul democratic favorabil susținerii drepturilor și libertăților cetățenești. Al doilea aspect interesant din punct de vedere politic este instaurarea de ritual.

Există un anumit ritual care dă sau nu valoare discursului, deschide sau nu anumite zone de discurs (spre exemplu, cu precădere pentru guvernanți sau cu precădere pentru guvernați). „Ritualul definește calificarea necesară a indivizilor care vorbesc (și care în jocul unui dialog, al întrebării sau al recitării, trebuie să ocupe o anumită poziție și să formuleze un anumit tip de enunțuri); el definește gesturile, comportamentele, circumstanțele și întreg ansamblul de semne care trebuie să acompanieze discursul; în sfârșit, ritualul fixează eficacitatea presupusă sau impusă a cuvintelor, efectul lor asupra indivizilor cărora li se adresează precum și limitele valorii lor constrângătoare. Discursurile religioase, judiciare, terapeutice, în parte și discursurile politice, nu sunt deloc disociabile de această instaurare a unui ritual care determină pentru subiecții vorbitori atât proprietăți singulare, cât și roluri convenite.”³²⁷

În legătură cu această *instaurare ritualică a discursurilor*, Michel Foucault subliniază și apropierea socială a discursurilor. „Doctrina leagă indivizii de anumite tipuri de enunțuri, interzicându-le în consecință pe toate celelalte; iar pe de altă parte doctrina utilizează anumite tipuri de enunțuri pentru a lega indivizii între ei și, prin aceasta, pentru a-i diferenția de ceilalți. Doctrina efectuează o dublă aservire; a subiecților vorbitori la discursuri, și a discursurilor la grupul, cel puțin virtual, al subiecților vorbitori”³²⁸ — vezi de aici mândria de a fi un liberal într-o societate democratică liberală.

Stilurile și conținuturile discursului liberal pot fi manifeste sau latente, specifice sau difuze, particulare ori generale, neutre sau afective. Există vocabulare specific liberale, în timp ce

³²⁶ *Ibidem*, p. 25.

³²⁷ *Ibidem*, p. 35.

³²⁸ *Ibidem*, p. 37.

mecanismele logice tind să se generalizeze pentru toate tipurile de discursuri politice, ca mecanisme ideologice. Discursul liberal este axat pe un volum mare de informație politică, uneori de o natură tehnică, sau intertextuală. Un asemenea discurs este din ce în ce mai frecvent și mai bine recepționat cu cât cultura democratică și liberală este mai bine dezvoltată, dar și mai răspândită în societate.

Ceea ce caracterizează lumea de astăzi dincolo de planul teoretic, în planul realităților imediate, este *globalizarea* (mondializarea). După cum arăta Jean-Marie Lustiger, cardinal al bisericii romano-catolice, în demersurile sale pentru obligatoria corelație dintre etică și mondializare: „(...) mondializarea nu se reduce la o socializare extinsă la dimensiunile lumii, ci ea se vrea o viziune globală asupra lumii. (...) Această abstracție a politicului reprezintă forța globalizării: niciun regim, chiar totalitar, nu rezistă cu timpul în fața presiunii și constrângerilor economice care apasă asupra lui ca fluxul unei mări. Dar însăși această abstracție reprezintă în fapt propria mare dificultate: globalizarea nu este dirijată și normată printr-o decizie politică pe care pot s-o ratifice în mod explicit cei interesați (sau victimele). Indivizii pe care-I cuprinde nu sunt subiecți (politici de drept), nici actori.”³²⁹

Globalizarea este neoliberalism, iar acest fenomen impune și se impune prin discursul neoliberal și prin comentariile la adresa sa. Hubert Vedrine, ministrul afacerilor externe al Franței, în anul 2000 observa că o mare problemă privind anii imediat următori este chestiunea universalității și a raporturilor dintre Occident și „toți ceilalți”.³³⁰ El afirmă că Occidentul a devenit o expresie a universalului datorită economiei globalizate prin tehnologie, datorită oamenilor unificați prin simultaneitatea imaginilor, prin valori care au devenit „de bază”, cele corelate cu democrația și cu economia de piață liberă, declinate ca stat de drept, alegeri libere, justiție independentă, mass-media, iar în plan individual libertăți individuale, libertăți economice, gândire critică, respectul

³²⁹ Jean-Marie Lustiger, „etică și mondializare”, în *Globalizarea și construcția europeană*, documentar pentru uz intern realizat de Institutul Român de Studii Social-Democrate, nr. 10, București, Grupul Editorial MondoMedia, 2000, p. 11-14.

³³⁰ *Globalizarea și construcția europeană*, documentar pentru uz intern realizat de Institutul Român de Studii Social-Democrate, nr. 10, București, Grupul Editorial MondoMedia, 2000, p. 7-11.

drepturilor omului și cetățeanului. Pe de altă parte, deși mai degrabă cucerite de ideile democratice, „peste tot în lume, bărbați și femei, (...) riscând chiar pentru valorile democratice au sentimentul că Occidentul instrumentalizează, uneori inconștient, valori realmente universale pentru a impune sistemul său și influența sa“.³³¹

Discursul globalizării, prin care înțeleg discursul neoliberal, tinde să creeze o lume unipolară nu atât din punct de vedere politic, cât mai ales din punct de vedere economic, o lume în care economia de piață liberă funcționează în favoarea marilor concernuri economice. Ca reacție, apar discursurile *globalizării*³³², discursuri ale particularismelor culturale, care încearcă o influențare a unilateralismului hiperputerii mondializate prin manifestări culturale particulare, specifice, cât mai bine mediatizate.

Prin stărnirea interesului pentru particular și marginal la nivel un mondial, fenomenul acesta care a ajuns să fie denumit „glocalizare“. Indivizii încearcă să devină într-adevăr actori și subiecți ai statului mondial deficitar democratizat. Demersul lor este liberal, iar pentru a evita confuziile nu îl voi denumi tot neoliberal, realizat prin discursuri liberale cu mesajul că „trebuie să luptăm pentru o lume multipolară, diversificată și multilaterală. (...) Uniunea Europeană constituie unul dintre acești poli (alături de Rusia, China, Japonia, India, arată Vedrine); o Uniune Europeană având atins punctul său de echilibru instituțional și limitele sale geografice după extinderea sa și care să construiască cu alte mari ansambluri mondiale și vecinii săi imediați din sud relații de parteneriat strategic; o Uniune Europeană pol exemplar al lumii multipolare“.³³³

Totuși, nu numai caracteristicile informației sau cele ideologice sunt de urmărit în demersul de analiză a specificului discursului liberal. Considerente culturale — mentalități, credințe,

³³¹ Hubert Vedrine, „Lumea la început de secol XXI“, în *Globalizarea și construcția europeană*, documentar pentru uz intern realizat de Institutul Român de Studii Social-Democrate, nr. 10, București, Grupul Editorial MondoMedia, 2000, p. 8.

³³² Termen format din conceptualizarea unei combinații între „globalizare“ și „localizare“, consacrat de practica de afaceri japoneză și, în mod independent unul de celălalt, de către sociologii britanici Roland Robertson și A. Giddens.

³³³ Hubert Vedrine, „Lumea la început de secol XXI“, în *Globalizarea și construcția europeană*, documentar pentru uz intern realizat de Institutul Român de Studii Social-Democrate, nr. 10, București, Grupul Editorial MondoMedia, 2000, p. 10.

mituri, opinia publică — fundamentează „starea“ socială și valorile liberale, procedurile și proiectele instituțiilor democratice și contribuie într-o măsură importantă la modelarea discursivă a democrației.

Alexis de Tocqueville spunea: „Sunt atât de convins de faptul că starea socială și instituțiile politice ale unui popor exercită o influență asupra limbajului acestuia încât cred că am putea ajunge ușor să descoperim aceste prime fapte numai printr-o examinare a cuvintelor din limbă...“³³⁴

Egalitatea și, în strânsă legătură cu această valoare, faptul că în democrație oamenii „se văd și comunică tot timpul nemaifiind obligați să stea în cercul lor“ duce la necesitatea de a exprima idei noi, care fie le înlocuiesc pe cele vechi, fie le adaptează, sau le modifică pentru a le face viabile.³³⁵ De subliniat este că viziunea lui Tocqueville despre egalitate ca lipsă a unei izolări obligatorii pe stări sociale poate fi o primă cerință de natură liberală. Autorul subliniază în repetate rânduri, cu dezaprobare, sau cu uimire, atunci când nu este cu admirație, o dinamică foarte deosebită a democrației (liberale) în comparație cu cea a aristocrației, în limbaj, ca și în toate celelalte domenii social-politice.

Totuși, discursul liberal, poate cel mai dinamic dintre discursurile democrației (și în același timp un discurs despre dinamism ca valoare socială), nu a fost și nu este un discurs al egalității, ci un discurs individualist, un discurs despre „urmărirea fericirii personale“, despre împlinire individuală, competitivă, pe diverse planuri, inclusiv pe cel economic, dacă nu în mod primordial în plan economic. Acesta este în același timp și un discurs generat de astfel de atitudini și acțiuni.

În ceea ce privește stilul discursurilor politice, Harold D. Lasswell este un clasic, preocupat de *stilul limbajului democratic*, în general, ca bază a discursurilor democratice. Desigur putem deja intui similarități între stilul discursului democratic și cel al discursului liberal. Lasswell atrage atenția că de obicei, în privința oricărui tip de limbaj politic, stilul nu este doar o ornamentație neinteresantă³³⁶, ci poate fi un index plin de semnificații

³³⁴ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. 2, cap. XVI, Humanitas, 1995.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ Și în filosofia românească contemporană, la L. Blaga, stilul este cu mult mai important ca o ornamentație. Filosoful consideră stilul un fenomen definitiv pentru cultura umană, fenomen generator de uman valoric.

pentru specificul discursului. Legitimând importanța care trebuie acordată stilului în discurs, Lasswell citează două opinii: aceea după care stilul nu e o calitate izolată a discursului, ci chiar discursul (Middelton Murray), și o a doua, conform căreia stilul este însăși „ordinea și mișcarea“ conferite gândurilor în discurs (George-Louis Leclerc, conte de Buffon). Ideile de „ordine“ și „mișcare“ poartă în sine, pentru autor, sugestia comunicării ca proces de aranjare de elemente: semne și simboluri. Acestea sunt componentele esențiale ale discursivității politice care se poate manifesta deci prin discursuri, fie terse, fie prolixе, redundante ori insolite, ilustrative sau construite în contrast cu ideile, susținute printr-un alt discurs.

Lasswell discută așadar stilul limbajului în democrație în raport cu finalitatea ordinii democratice, care poate fi caracterizată prin „putere *cu*“ poporul, față de o alternativă despotică, de „putere *asupra*“ poporului. Ca urmare, finalitatea discursivă democratică are în comun cu cea liberală faptul că reține o dimensiune mai degrabă ideală de reunire a conducătorilor și condușilor într-o participare colectivă în luarea deciziilor, care se poate regăsi în caracteristicile stilistice ale limbajului politic în democrație. Subliniind faptul că „limbajul este unul dintre instrumentele prin care valoarea poziției «sinelui» este menținută și îmbunătățită“³³⁷, el demonstrează că în democrație emițătorii de discurs politic sunt nevoiți să adopte un stil simplu și informal, deoarece democrația îi „obligă“ să gândească în termenii unui public larg, pentru care comunică.

Discursul liberal este mult mai specific în raport cu cel general democratic, descris de Lasswell ca întrupare a culturii democratice, care nu poate avea decât o bază populară. Discursul liberal „aparține“, prin contrast, fără îndoială unei elite liberale a guvernanților și a guvernaților, posibil mult mai bine reprezentată în rândurile guvernanților decât în ale celor guvernați.

Astfel, fundamentul limbajului și, în mod implicit, al discursurilor în democrație, nu îl constituie doar cuvintele și frazele strict politice, ci și un conținut mai larg de idei, care să reprezinte problemele maselor, bucuriile, tristețile, speranțele și aspirațiile oamenilor la care face apel. Prin contrast, discursul liberal are un vocabular mult mai strict delimitat, fără a fi în mod exclusiv teh-

³³⁷ H. D. Lasswell, *Language of Power*, MIT Press, 1965, p. 36-37.

nic. Într-un regulament al funcționarului public în Franța revoluționară a anului 1794 se afirma că, „în virtutea rațiunii și a ordinii legale în democrație, toate formulele pedante, artificiale și afectate, risipa de cuvinte din expresiile exagerat de ceremonioase sau servile trebuie să lase locul unui stil simplu, clar și concis”.³³⁸

În consecință, situațiile de comunicare în democrație sunt caracterizate, în raport cu stilul lor, drept „permissive”. Ca o ilustrare, poate fi discutată relația dintre dimensiunea simbolică de purtător de autoritate (adică, se precizează, de „maiestate”, care a supraviețuit din timpul absolutismului ereditar) și cea de prim „funcționar” public (în limba engleză sensul fiind chiar de „slujitor”), la Lasswell, în cazul președintelui Statelor Unite. Cu ocazia „ieșirilor” în public acesta se exprimă simplu și chiar cu un grad înalt de „fraternitate informală”, permițându-și totuși, după caz, să nu comenteze decât ce dorește și să nu răspundă la întrebări care l-ar face să meargă mai departe decât dorește, prevalându-se de poziția sa de „demnitar” public. Aceste aspecte sunt similare la conducătorii democrației. Discursul unui conducător în democrație este, din această perspectivă, exprimarea demnității unei funcții înalte în stat, dar este cu atât mai democratic cu cât se arată în același timp expresia punerii personajului politic în slujba poporului. Aceste aspecte sunt comune cu multe dintre caracteristicile discursurilor liberale.

Diferențele stau într-o mai mare precizie a vocabularului. Dar în acest punct al analizei, putem vorbi despre alte două categorii extrem de importante în aprecierea discursurilor liberale, urmând aprecierile lui R. Rorty.

Astfel, putem vorbi despre *discursuri liberale clasice*, „metafizice”, în care accentul cade pe dimensiunea raționalistă, metafizică. Rorty arată: „Obiectul distincției este, iarăși, contingența limbajului nostru — privind ceea ce are în comun bunul simț al culturii noastre cu Platon și Kant dacă este fie relatarea exactă a ceea ce este lumea, fie doar o marcă ce caracterizează discursul unor oameni care au moștenit un anumit segment din continuumul spațiu-timp”.³³⁹ Discursul liberal tradiționalist, sau „me-

³³⁸ Apud Lasswell, *op. cit.*

³³⁹ R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope”, traducerea autoarei, în Walter Brogan, James Risser (ed.), *American Continental Philosophy*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 48.

tafizic“, după Rorty, presupune că tradiția nu poate ridica probleme de nerezolvat — căci vocabularul care se tem ironiștii c-ar putea fi, spre exemplu, doar „grecesc“, sau „occidental“, sau „burghez“, este un instrument care ne abilitază să accesăm la ceea ce este universal. Acest tip de discurs liberal este de acord cu teoria platonice a reamintirii, (așa cum a fost reformulată și de către Kierkegaard), și anume că avem „adevărul“ în noi. În continuare reiese de aici că avem criteriile inserate în noi înșine care ne fac capabili să recunoaștem vocabularul final „corect“ atunci când îl auzim. La acest autor, miza discursului liberal tradiționalist este că deși e posibil să nu avem toate răspunsurile, avem deja criteriile pentru a obține răspunsurile „corecte“. Așadar, pentru el³⁴⁰ „corect“ nu înseamnă doar „potrivit pentru aceia care vorbesc așa cum o facem noi“, ci are un sens mai puternic — sensul „reținerii esenței reale“.

O a doua categorie ar fi *discursul liberal „ironist“*.³⁴¹ Spre deosebire de „metafizicienii“ (apărători ai adevărului unic și înconfundabil, la care se poate ajunge abordând raționamentul potrivit și având informațiile potrivite), după Rorty, ironiștii nu văd în căutarea unui vocabular final (fie și în parte) o modalitate de a obține mai mult sau altceva decât un vocabular. Autorul arată că liberalii ironiști nu iau stadiul gândirii discursive drept *cunoaș-*

³⁴⁰ Se folosește pronumele „he“ în textul original, pentru a sublinia și aspectul feminist al deschiderii de perspective: metafizicianul este „el“, ironista este mai degrabă „ea“, dar printre ironiști pot fi și eventuali „ei“ de vreme ce nu se precizează altfel, este posibil — n. trad.

³⁴¹ R. Rorty spune: „Voi defini un «ironist» ca pe cineva care îndeplinește trei condiții: (1) Ea are niște îndoieli continue și radicale privind vocabularul final pe care ea îl folosește în mod curent, fiindcă a fost impresionată de alte vocabulare, niște vocabulare luate drept finale de către oameni sau cărți pe care le-a întâlnit; (2) ea realizează că argumentul formulat în vocabularul ei actual nu poate nici garanta, nici dizolva aceste îndoieli; (3) în măsura în care meditează asupra situației ei, ea nu consideră că vocabularul ei este mai aproape de realitate decât al altora, fiind în relație cu o putere care nu-i aparține. Ironiștii înclină spre meditație consideră că orice alegere între vocabulare nu se face nici în cadrul unui metavocabular neutru și universal și nici prin vreo încercare de a lupta pentru a depăși aparențele pentru a descoperi realitatea, ci pur și simplu un mod de a înlocui vechiul cu noul.“

Numesc oamenii de acest fel «ironiști» pentru că faptul că ei înțeleg că orice poate fi făcut să arate fie bine, fie rău, prin redescoperire și renunțarea lor la a concepe criterii de alegere între vocabulare finale îi pune în postura pe care Sartre o denumea «metastabilă»: miciodată capabili pe deplin de a se lua în serios fiindcă sunt mereu conștienți că termenii în care s-ar descrie sunt supuși schimbării, precum și fiindcă sunt mereu conștienți de contingența și fragilitatea propriilor vocabulare și astfel a propriilor ființe“. R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope“ traducerea autoarei, Walter Brogan, James Risser (ed.), *American Continental Philosophy*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 45-46.

tere, în orice sens care ar putea fi explicat prin noțiuni ca „realitate“, „esență reală“, „punct de vedere obiectiv“ sau „corespondența limbajului cu realitatea“. Ei nu cred că scopul este de a găsi un vocabular care reprezintă ceva în mod adecvat, acționând ca un mediu de transmitere transparent. Din această perspectivă apreciază Rorty și metaforele, ca mediu „personal“, subiectiv și ambiguu, dar cu relevanță și utilitate socială, ce poate reda cu mai multă acuratețe realitatea, prin sugestie, decât un mediu în mod universal obiectiv și transparent.

Tablul 1. Metafore incluzive — discursul democratic (discursul liberal)

Metafore incluzive/Metafore ale stabilității						
Nostalgice			Vindicative			
1. Metafore ale unității 2. Metafore ale vârstei de aur			1. Metafore ale unității 2. Metafore ale progresului			
Metafore ale naturii, luminii și întinericului	Metafore ale trupului uman	Metafore ale vârstei	Metafore ale culorii	Metafore ale economiei	Metafore medicale	Metafore ale sportului
„Noi, pădurea (de stejari) comunitatea/țara/națiunea...“ „Albine în stupul nostru...“ „Timpurile luminoase ale armoniei și faimei noastre“	„Avem nevoie de fiecare, de mîmile, de capetele, de ochii, de brațele și de inimile noastre“	„Fericirea de odinioară a tinereții se continuă cu fericirea de a ne avea unii pe alții, cu această înțelepciune mergând spre fericirea fiecăruia“	„Viitorul luminos, multicolor al Uniunii Europene...“ „Îmi place galbenul, îmi plac rozul și ciocolațiul, dar cea mai frumoasă culoare este dată de curcubeul întreg“	„Buzunarele noastre mai mari și mai pline“ „Astăzi cureaua stă lejer“	„Dinții ne sunt mai puternici și mai sănătoși gata de acțiune. Vom putea zâmbi și vom da gata orice dificultăți, ca pe vitamine“	„Conducătorul echipei“ „Primul alergător“

Metaforele sunt o prezență și în politica liberală contemporană, în spațiul interacțiunilor și al jocurilor de subminare dintre modernism și postmodernism.³⁴²

Tabelul 2: Metafore excluzive — discursul nedemocratic (discursul extremei drepte, discursul „urii”)³⁴³

Metafore excluzive/Metafore ale stabilității						
Nostalgice			Vindicative			
Metafore ale salvatorului			Metafore ale străinului			
Metafore ale naturii, luminii și întunericului	Metafore ale trupului uman	Metafore ale vârstei	Metafore ale culorii	Metafore ale economiei	Metafore medicale	Metafore ale sportului
„Aceasta este ploaia după care tânjeam“	„Astăzi el este din nou cu noi, sânge proaspăt în vinele noastre...“	„Acest copil care va aduce puritatea și sinceritatea în viața noastră“	„Roșii se întind ca ciurma“ „Este prea mult galben și negru în cartier, așa că îmi voi schimba cămașa“	„Buzunarele noastre mai mari și mai pline“ „Astăzi cureaua stă lejer“	„Dinții ne sunt mai puternici și mai sănătoși gata de acțiune. Vom putea zâmbi și vom da gata orice dificultăți, ca pe vitamine“ „Acest cancer...“	„Trebuie să recuperăm handi-capul politicilor de acțiune afirmativă“

Discursul de tip democratic este incluziv și ironist. Vocabularul și sintaxa sunt, după caz, indici ai unor atitudini democratice sau nedemocratice. Pentru ironiști, „vocabular final“ nu înseamnă „unul care le descalifică pe toate celelalte“ sau „acela care satisface criteriile de finalitate, adecvare, optim“. Ei nu cred

³⁴² Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, „Metaphors in politics“, *Revue Roumaine de Philologie*, Tome 47, N^{os} 1-2, 2003, p. 175.

³⁴³ *Idem*.

că reflectarea realității poate fi guvernată de criterii. Criteriile, arată autorul, nu sunt la ironiști nimic mai mult decât platitudini care definesc în mod contextual termenii unui vocabular final care se află în folosință în mod curent. După Rorty, „ironiștii sunt de acord cu Davidson, în ceea ce privește inabilitatea noastră de a păși în afara limbajului pentru a îl compara cu altceva, și cu Heidegger, în ceea ce privește contingenta și istoricitatea acelui limbaj”.³⁴⁴

Michael Oakeshott este preocupat de o abordare „metafizică” (din perspectiva tipologiei propusă de Rorty), o abordare de tip conservator a discursului politic, ca de o dificultate constantă pe traseul gândirii politice, de la Platon la Aristotel, Machiavelli, J.J. Rousseau, Marx.³⁴⁵ Autorul arată că s-a crezut în posibilitatea unei astfel de emancipări a gândirii politice prin discurs politic în două cazuri: fie dacă s-ar cunoaște principii sau axiome absolut certe, universal aplicabile oricărei situații politice, care ar surveni pentru a-i determina cu precizie meritele (o „ideologie” ale cărei componente pot îndeplini statutul de axiome), fie dacă informațiile despre variabile cum ar fi „comportamentul uman, împrejurările vieții oamenilor, cursul evenimentelor și ceea ce uneori se cheamă situația societății politice” ar da posibilitatea de a prevedea și nu doar de a presupune consecințele diverselor decizii înainte de a trece la acțiune (o „ideologie” ale cărei componente ar fi informații categorice despre ființele umane, evenimente și societate).³⁴⁶ Spre deosebire de Aristotel, care vedea în discursurile politice un fel de sfaturi politice al căror rol este îndeplinit odată cu *eudaimonia*, sau cu „lucrurile bune recunoscute” de societate, astăzi se explică și se convinge un public de ce un anumit lucru bun trebuie obținut prin sacrificarea altuia.

De la Platon se înțelege prin activitatea politică *dikaiosyne*, sau căutarea excelenței. Scopul discursului politic fiind de a cântări cât de exact sau cât de inexact răspunde o propunere politică unei situații politice. Un discurs „apodictic” trebuie să se elibereze de doxă (cunoaștere care îngăduie întrucâtva atât ezitățile și

³⁴⁴ R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope”, traducerea Henrieta Șerban, Walter Brogan, James Risser (ed.), *American Continental Philosophy*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 47.

³⁴⁵ Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, București, Editura ALL, 1995, p. 114-126.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 118.

relativitățile) pentru o cunoaștere absolută dezvoltată în baza unei singure virtuți din care decurg toate celelalte și la care pot fi reduse toate celelalte. Pentru Platon, spre exemplu, însăși existența unei situații politice se datora nedreptății ei, posibil de îndreptat odată pentru totdeauna. Problema pe care a inițiat-o Platon este formulată de Oakeshott astfel: „Cum se poate ajunge la decizii politice infailibile, cum putem fi conduși de o voință asigurată împotriva oricăror erori, eliberată de contingente, cum să facem legi de o justețe infailibilă?”³⁴⁷

Oakeshott înțelege astfel că toți continuatorii demersului platonian au căutat rezolvarea problemei printr-un set de axiome și astfel s-au „autosabotat”. Cât despre tentativa de a porni de la altfel de idei, care nu sunt axiome, ci „informații categoric valabile despre ființele omenești, împrejurările în care trăiesc oamenii și cursul evenimentelor”³⁴⁸, aceasta nu lasă decât două alternative, în mod diferit nesatisfăcătoare. Deciziile politice, într-un prim caz, s-ar putea baza pe „profeții”, care însă nu furnizează informație decât în mod discontinuu, atunci când este inspirat „profetul”. Sau s-ar putea baza pe „legile” comportării umane, ale schimbării ori ale dezvoltării sociale de descoperit științific întocmai ca și cele aparținând altor domenii, ale științelor exacte sau ale științelor naturii.

Și Marx a abordat o asemenea perspectivă, în interpretarea lui Oakeshott. Marx considera ideologiile un fel de opinii nesigure, cam ceea ce fusese doxa pentru Platon, și de aceea ele trebuie înlocuite prin legile istorice, rezultate din cercetare și investigație științifică. Nu numai proiectul marxist a îmbrățișat acest tip de demers. Gnosticii întreprind o tentativă asemănătoare.

După cum arată Oakeshott, speranța mai vastă de emancipare a discursului politic nu a dispărut. Iar acest demers și dezi-derat teoretic încă stă la baza unor demersuri cantitative de analiza politică, precum și în miezul unor studii comparative ale organizațiilor sociale, ale tipurilor și instrumentelor guvernării, de exemplu. G. Burdeau denumesc această problemă „conflictul dintre raționalitatea tehnică și imperativul politic”. El subliniază că, de fapt, ceea ce ar putea fi justificabil în materie de activitate

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 119.

³⁴⁸ *Ibidem*.

politică este numai ce ține de sfera gestiunii și a deciziilor, iar întreaga sferă a valorilor politice, sferă cu importante consecințe afective dincolo de cele antrenate de raționament, se sustrage cu succes și postulatului existenței normalității și celui al normei absolute și, ca urmare, se sustrage gestionării prin decizii absolute.

În acord cu Rorty, faptul că soluționarea problemei discursului liberal (pentru Oakeshott, în special cel de factură demonstrativă) nu e deloc aproape explicat și de către Oakeshott, care identifică trei considerente pentru care această soluționare are mari șanse de a rămâne doar un deziderat. În primul rând, precizează Oakeshott, cu cât o informație este mai generală, cu atât mai puțin va putea ea furniza ceva important pentru o situație politică concretă. În al doilea rând, o astfel de modelare generală nu va putea fi niciodată atestată ca unic (și sigur) răspuns corect. În al treilea rând, un astfel de ideal, sau de model, nu poate oferi axiome, ci numai niște principii orientative, poate unele ceva mai demne de încredere. Nu numai că discursul politic nu poate fi transformat în demonstrație, dar, în practica politică astfel de tentative pot provoca chiar răul.

Discursurile argumentative pe care le putem întâlni în practică se propun adesea drept discursuri demonstrative, nu pentru că ar fi un șir de erori, nu fiindcă așa le-ar dicta necesara adaptare la public, ci tocmai pentru a-și împlini scopul persuasiv: „lucrurile bune recunoscute“ de noi nu sunt trădarea principiilor noastre, ci expresia efortului de a le aplica realității, într-un mod argumentabil, expus greșelii, dar și ferit de tirania unuia sau altuia dintre principiile recunoscute.

Așa cum subliniază și Oakeshott, marele pericol al năzuinței de a ajunge la argumente politice de tip demonstrativ este că „ne poate altera moral, sugerându-ne că nu am avea de făcut alegeri, bazându-ne uneori doar pe curajul convingerilor noastre și pe nimic altceva, ori sugerându-ne că putem trece responsabilitatea acestor alegeri asupra unor axiome sau „legi“ pentru care „nu am mai avea nicio răspundere“.³⁴⁹ Discursul politic liberal, ca și discursurile politice democratice în general sunt adaptate pentru a convinge și mai puțin pentru a argumenta, indiferent că avem de

³⁴⁹ Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, București, Editura All, 1995, p. 114-126.

a face, folosind vocabularul lui Rorty, cu discursuri politice de tip „metafizic“ sau de tip „ironist“.

Prin dezbaterea de idei se construiește câmpul politic în democrație: diversele forțe discursive se poziționează în peisajul ideologic.³⁵⁰ Deficiențele de specific democratic sunt sancționate prin marginalizare. Dar cum sunt recuperate marginalizările ce nu se datoresc unui deficit de specific democratic, ci unui deficit de democrație pur și simplu? Aici este miza speranței liberale. Pot exista grade și modalități diferite de marginalizare: prin tăcere, prin privarea acestora de partener de dialog, prin etichetarea lor ca fiind „nedemocratice“, sau chiar „extremiste“ (ori, în Occident, prin etichetarea lor ca fiind „incorecte din punct de vedere politic“), fie prin satira politică, ce poate fi și un instrument semnificativ de „împuternicire“ populară și de responsabilizare, de tragere la răspundere a guvernanților. În lupta politică dusă între discursurile care se confruntă în democrație nu este exclusă însă coerciția.³⁵¹ Deși în principiu nici constrângerile statului, nici cele ale banului nu intervin în dezbaterile de idei, din bătaia pentru reprezentativitate și putere care se duce în democrație, lucrurile nu stau întocmai principiilor. Democrația suferă din cauza imixtiunilor puterilor financiare și politice ale diverșilor poli de putere din democrațiile reale.

Mai mult, după cum arată Philippe Braud, sunt și imperfecțiuni „originare“ din moment ce promisiunile electorale cu caracter general sunt permise, în timp ce acelea care ar putea viza acordarea de libertăți, favoruri, funcții publice sau particulare etc. sunt de sancționat penal. Pe de o parte, granița dintre cele două situații este ușor de trecut, iar pe de altă parte, chiar această graniță este miza dezbaterilor politice, cu urmări diferite de la țară la țară. Autorul remarca și că finanțarea partidelor și a activităților lor este numai teoretic o chestiune transparentă în democrațiile occidentale, care preferă să arunce „un val pudic asupra activităților de finanțare“ și să nu cerceteze „puritatea“ și „perfecțiunea“ concurenței dintr-o astfel de perspectivă.

După Braud, este rolul confruntărilor discursive din democrație să facă respectabilă confruntarea politică, să o „consacre“

³⁵⁰ P. Braud, *Grădina deliciilor democrației*, București, Editura Globus, f.a., p. 209.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 207

căutării binelui public; să creeze experiența controlului pasiunilor în interacțiunile discursive; să confrunte forțele politice cu selectarea unor anumite subiecte de dezbătut, stilurile de interpretare a situațiilor politice, precum și a stilurilor de opoziție acceptate în exercițiul democratic.³⁵²

Kenneth A. Strike, profesor de filosofie la Cornell University, identifică trăsăturile caracteristice ale discursului liberal.³⁵³ În primul rând, este vorba despre o „tendință deontologică“, adică, la Strike, doar o implicită prezență a unei concepții despre justiție și viață bună, fără accente puternice determinate de vreo „kantiană puritate filosofică“. În al doilea rând el arată că este un discurs al guvernării și al sferei publice, abilitând oamenii să discute despre interesele comune, despre ceea ce contează ca motivații comune într-o societate pluralistă. Totuși limbajul discursului liberal este, după Strike, un limbaj mai neutru decât cel manifestat în discursurile comunităților locale, discursuri ce ar putea fi considerate de asemenea liberale prin conținutul lor. O a treia caracteristică este că discursul liberal emerge dintr-o zonă de consens social și politic, în consecință neputând să reprezinte decât într-un mod vag atât oamenii, cât și interesele lor.

De aceea discursul liberal se va feri să folosească acele concepte despre oameni sau despre bine care ar fi interne vreunei tradiții locale pentru a putea exprima preocupări comune tuturor membrilor societății. Autorul exemplifică prin concepte ca „utilitate“ sau „respect pentru persoane“. Din considerente de universalitate, ele au devenit (conform obiecției hegeliene) abstracte până la a fi în pericol să ajungă *vide de sens*. Pe de altă parte astfel de concepte au totuși șansa de a căpăta sens în implicarea în practicile economice și politice ale democrațiilor liberale. Ca discurs al „suprapunerii de consens“ un asemenea discurs încearcă să facă apel la concepte care exprimă atât „egalitatea intereselor“, cât și „egalitatea libertăților“. Din perspectiva lui Rawls, se arată că oamenii nu vor fi de acord cu o schemă a cooperării în care ei, convingerile lor fundamentale, viziunea lor despre o viață bună, ori pur și simplu interesele lor sunt conceptualizate ca

³⁵² *Ibidem*, p. 210-214.

³⁵³ Kenneth A. Strike, „Liberal Discourse and Ethical Pluralism: An Educational Agenda“, în *Philosophy of Education*, ed. H. Alexander, Champaign, Illinois, Philosophy of Education Society, 1992, p. 1-17.

fiind cumva inferioare din punct de vedere politic. Astfel de concepte sunt tocmai pilonii discursurilor liberale, după Strike, ele sunt vocabularul liberal comun. Alternativele la un vocabular liberal de acest tip sunt lipsa unui limbaj comun, violența, dominația, coerciția autoritaristă sau dictatorială. Interpretând și corelând în principal ideile lui Foucault, Rorty, Oakeshott și Strike, expuse mai sus, putem adresa mai precis întrebările puse la început de capitol. Astfel, putem spune în concluzie că există o împletire de influențe moderne și postmoderne, în acțiune în ceea ce privește specificul discursului liberal, ca discurs dominant al lumii contemporane, democratice, occidentale. Astfel, pe de o parte, vocabularul public și ceea ce contează ca rațiune publică în discursul liberal continuă să fie puternic influențate de modernism. La Strike apare sintagma de „rațiunea publică”, ceea ce poate oferi cineva ca raționalizare în momentul în care acela (sau aceea) înțelege că are de a face cu cineva cu niște perspective etice provenind dintr-o altfel de tradiție locală decât cea personală a primului (sau primei persoane). Dar, pe de altă parte, în acest moment, de înțelegere, avem de-a face cu o atitudine ironistă, cu abilitatea de a te raporta deschis la alte vocabulare decât cel propriu.

Stilul, vocabularul și puterea de persuasiune a discursurilor liberale evoluează în strânsă relație cu modul în care „o societate vorbește despre sine”, adică în relație cu mitul politic (Georges Burdeau). Contrar înțelegerii comune, mitul nu este o formă de mistificare din activitatea politică, ci, după cum susține G. Burdeau³⁵⁴, mitul este însuși „stabilizatorul unei dialectici a ordinii și mișcării” atât în societate cât și în activitatea politică. Autorii (G. Burdeau, E. Cassirer, A. Reszler, M. Edelman) sunt în acord asupra faptului că discursul politic este mitic, inclusiv cel liberal, deoarece se constituie, dar este și receptat, în mod esențial, ca substanță a mentalității colective, de aici valențele sale pronunțat postmoderne.

Comunicarea publicitară, situată într-un același spațiu incert dintre modernism și postmodernism, influențează discursurile vehiculate în democrație, inclusiv discursul liberal, oferind în același timp și o perspectivă analitică de identificare și interpre-

³⁵⁴ G. Burdeau. *La politique au pays des merveilles*, Paris, PUF, 1979.

tare a accentelor postmoderne, de seducție, pe care le manifestă și discursul liberal contemporan. Don Juan sau Pavlov? *Seducție* sau argumentație? Comunicarea publicitară aparține modernismului — este un tip de comunicare modernistă — prin tentativele sale de argumentare rațională și prin reprezentationalismul demersului publicitar (ideea că există un conținut care poate fi reprezentat cât mai bine, cât mai fidel, capturat în „esența sa“). În acest spirit al modernismului, se consideră că numai primele patru dintre cele cinci axiome ale lui Paul Watzlawick, reprezentant al școlii de la Palo Alto, se aplică și comunicării publicitare³⁵⁵. Prima axiomă, care arată că „orice comunicare prezintă două aspecte: conținutul și relația, în așa fel încât cel de-al doilea îl înglobează pe primul și, ca urmare, este o metacomunicare“, este completată de cea de a doua subliniind că „ființele umane folosesc două moduri de comunicare: digital și analogic. Limbajul digital posedă o sintaxă logică foarte complexă și foarte comodă, dar e lipsit de o semantică adecvată relației. În schimb, limbajul analogic posedă semantica, dar nu și sintaxa adecvată unei definiții neechivoce a relațiilor“. Prin axioma a treia se întrezărește o dimensiune etică: „Orice schimb în comunicare este simetric sau complementar, după cum se bazează pe egalitate sau pe diferență“. Axioma a patra este mai tehnică: „Natura și durata unei relații depind de punctarea secvențelor de comunicare între parteneri“, iar a cincea: „Nu putem să nu comunicăm“, care are o aură profetică, este în fapt postmodernă. Artizanii publicității care încearcă să reducă postmodernismul la aspectele sale moderne — certe, argumentative și repetabile — consideră că ultima axiomă — „Nu putem să nu comunicăm“ — nu se aplică publicității, pentru că multe mesaje publicitare trec neobservate sau nu își ating scopul (nu reușesc să realizeze legătura cu marca, rămânând ca o poveste ce valorează pentru ea însăși).³⁵⁶ Îmbrățișarea acestei poziții dovedește faptul că filosofia cotiturii lingvistice nu a fost asimilată în filosofia contemporană a comunicării publicitare. În fapt, orice mesaj comunică ceva și poate induce

³⁵⁵ P. Watzlawick, *Le langage du changement. Eléments de communication thérapeutique*, Paris, Seuil, 1980, p. 30-31.

³⁵⁶ Apud Claude Bonnange și Chantal Thomas, *Don Juan sau Pavlov? Eseu despre comunicarea publicitară*, traducere de Irina și Costin Popescu, București, Editura Trei, 1999, p. 155-157.

într-adevăr și disonanță, disconfort sau respingere prin acel mesaj, după părerea mea, și din perspectivă postmodernă, această problemă reducându-se la cea a decodificării aberante.

În spiritul interacțiunilor dintre modernism și postmodernism, trebuie observat faptul că discursul publicitar, ca tip generic de discurs public, are caracteristici comune atât cu câmpul *seducției*, cât și cu câmpul argumentării raționale, date fiind interesele de convingere și pentru codificarea comportamentului al căror purtător este. Dificultățile comunicării publicitare țin de două constrângeri fundamentale: a-și găsi interlocutorul și a-l reține. Dar prin specificul său, o asemenea comunicare nu are la dispoziție decât un timp limitat și nu are posibilitatea unei a doua șanse. Un mesaj publicitar este eficace imediat sau nu este deloc. Pentru a reuși trebuie să răspundă la două imperative: acela al relației prin care marca trebuie să se exprime, să impună o personalitate și un tip de discurs al căror efect să fie profund și durabil în mintea publicului, precum și acela al conținutului (produsul este prezentat în varietățile și înfățișările sale noi). Comunicarea conținutului constă nu în permanență, ci în contingentă. Totul se schimbă în comunicarea publicitară, mai ales în cea contemporană. În primul rând contextul (economic, cultural, politic) nu este niciodată același. În publicitate nu te „scalzi niciodată de două ori în aceeași apă“, de aceea până și calitățile și înfățișarea produsului se tot schimbă, așa cum, în moduri subtile și diverse, se schimbă și relația publicului/publicurilor țintă cu acel produs și cu marca.

Comunicarea publicitară favorizează un discurs postmodernist, pentru că nu există mesaj publicitar reușit care să nu se plaseze în cadrul unei seducții. *Seducția* implică un altruism contrar dragostei care, după cum foarte bine analizează Jean Baudrillard, este o pasiune solitară care nu-l vede pe celălalt decât prin suferința unei investiții, a unei imposibile absorbții.

„Prefer forma seducției care menține ipoteza unui duel enigmatic, a unei solicitări sau a unei atracții violente care nu este forma unui răspuns, ci aceea a unei provocări, a unei distanțe secrete și a unui antagonism perpetuu, care permite jocul unei reguli. Prefer cu mult această formă și patosul ei aceleia a iubirii și a apropierei patetice prin ea. Prefer forma duală a seducției for-

mei universale a dragostei“, spune Baudrillard.³⁵⁷ Prin seducția postmodernistă practică în comunicarea publicitară, marca trebuie să dăinuie în pofida schimbărilor pieții, a obstacolelor pieții, a mutațiilor.

Cotitura retorică influențează argumentația publicitară. „Există deci o retorică publicitară care, întocmai ca și retorica clasică, se descompune în legi de fond și legi de formă.“³⁵⁸ Legile de fond privesc clasarea faptelor necesare pentru a demonstra superioritatea produsului în raport cu produsele concurente. Urmează integrarea acestor elemente — „știri ale diferenței“³⁵⁹ — într-o argumentație retorică, într-o argumentație cu mare putere de seducție. Dintre fazele argumentării — precedentul, alternativa, dilema, analogia sau locurile (*topoi*), cele de pe urmă sunt și cele mai importante, cele mai utile în ancorarea de valori și ierarhii de valori. Spre exemplu, proverbele și jocurile de cuvinte ce imită proverbialitatea, devin „locuri ale credinței“ (dinainte acceptate) pe care se poate sprijini argumentația publicitară. De aici urgența întocmirii unei bănci de date publicitare cu locurile credințelor de acest tip pe generații, pe zone teritoriale urbane/rurale, pe sexe (genuri) și, dată fiind amploarea globalizării, pe țări.

Diversitatea acțiunilor și intereselor umane fiind uriașă, uriaș este și potențialul comunicării publicitare care nu ignoră această diversitate, ci o valorifică într-un „nou“ sens dat existenței umane. Sub acest raport, Don Juan îl fascinează și îl educă pe Pavlov.³⁶⁰

Acest tip de discurs — discursul liberal cu influențe postmoderne și publicitare — se sustrage oricăror criterii de exactitudine, chiar principala sa caracteristică fiind aceea de a nu ține de domeniul logosului. Fie că sunt mituri escatologice sau mituri ale salvatorului, propunându-și să codifice ori să legitimeze ordinea politică existentă, miturile nu descriu realitatea obiectivă, ci, după cum arată Burdeau (și, în termeni întrucâtva diferiți, și

³⁵⁷ J. Baudrillard, *Stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983, p. 140.

³⁵⁸ Claude Bonnage și Chantal Thomas, *Don Juan sau Pavlov? Eseu despre comunicarea publicitară*, traducere de Irina și Costin Popescu, București, Editura Trei, 1999, p. 135-155.

³⁵⁹ G. Bateson se referă la informație prin această metaforă, „știri ale diferenței“, în lucrarea sa *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984.

³⁶⁰ V. și Claude Bonnage și Chantal Thomas, *Don Juan sau Pavlov? Eseu despre comunicarea publicitară*, traducere de Irina și Costin Popescu, București, Editura Trei, 1999, p. 135-155.

Cassirer), ele induc o structură psihică subiacentă realului care explică societății ce este și, eventual, ce va deveni.³⁶¹ Identitatea de grup, coeziunea socială, justificarea ierarhiilor sunt funcții principale pe care miturile le îndeplinesc.

Burdeau arată cum, în democrațiile moderne, confruntarea dintre ideologii, cea dintre forțele schimbării și cele ale menținerii ordinii politice existente, se face cu includerea „mișcării“ (adică a tendințelor de schimbare politică) în ordinea politică în vigoare, prin concursul miturilor, al modului în care acestea sunt receptate de către oameni. Pe de altă parte antropologii (G. Balandier, E. Leach) remarcă faptul că nu doar în societățile arhaice, ci și în cele moderne, fundamentul psihic al ritualurilor de dezamorsare a conflictelor în comunitate îl constituie însăși modalitatea de receptare a miturilor în acea comunitate umană. Miturile fac posibil acel ceremonial (G. Balandier discută acest aspect folosind sintagma: „punere în scenă“) de manifestare a relațiilor sociale fundamentale. Datorită lor, raporturile antagonice se „convertesc“ într-un joc al opozițiilor. Prin intermediul miturilor politice omologate în societate este posibil să se obțină acest „rezumat“ al întregului social și poate fi cunoscut un sistem social „jucat“, care corespunde formulării sale teoretice.

Adoptând această poziție, G. Burdeau se delimitează în egală măsură de perspectiva rudimentară asupra politicii ca o confruntare de forțe rivale pentru putere cu eliminarea „învinșilor“ (când, atenționează Burdeau, este vorba despre o confruntare în vederea integrării forțelor rivale prin supunere, perspectivă mult mai complexă), precum și de cea conform căreia miturile ar fi generate de insuficiența informației (deși, așa cum arată și A. Reszler, „spațiul“ mitic „se întinde“ între „ceea ce se știe“ și „ceea ce se crede“) și că rolul lor ar fi mai degrabă de obstacol împotriva schimbării politice (când, explică Burdeau, în fapt, ele dau seama de starea psihică de întâmpinare a informației, de modul de prelucrare și utilizarea acesteia, în vederea integrării lui „ce se știe“ în „ce se crede“, sau, altfel spus, în vederea obținerii unei concordanțe între cele două dimensiuni). Dintre miturile politice pe care le abordează literatura specifică temei vom considera aici un mit esențial etosului discursului liberal „metafizic“ — mitul reprezentativității.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 122.

Mitul reprezentării, în viziunea lui G. Burdeau, are importanțul rol de a pregăti colectivitatea pentru acest tip de agresiune constantă care este conducerea. Cu observația că rezultatul conducerii este dezbinarea, Burdeau începe discuția despre ipoteza academică „a ascultării liber consimțite”. Care ar fi limitele subordonării pasive a grupului sau a individului? Cum se repercutează comanda asupra grupului și cum asupra individului? Cum ajunge supunerea să nu fie considerată arbitrară, nici actul de conducere o forță exterioară, ci o expresie firească a unei ierarhii politice „naturale”? Toate aceste întrebări compun problema reprezentării. Altfel spus, autorul se întreabă cum de este posibilă reprezentarea.

Soluția posibilității de a realiza o reprezentare funcțională este identificată de către Burdeau în credința democratică în acea legătură a guvernanților cu comunitatea pe care o guvernează, consecință a faptului că aceștia (și chiar difuza „Putere” însăși) sunt produsul comunității, în credința că, pe un plan simbolic, „colectivitatea este o prezență înscrisă în Putere”.³⁶²

Mitul reprezentativității, pe de o parte, se bazează pe această credință și, pe de altă parte, este speculat în activitatea politică propagandistică, ceea ce are ca efect secundar promovarea sa și în legitimarea așteptării guvernanților la responsabilitate și reprezentativitate din partea guvernanților. Căci, așa cum arată Burdeau, acest mit are funcția socială de a-i înscrie pe reprezentanții politici, pe guvernanți, sau altfel spus pe „ei”, în acel „noi”, care e totalitatea guvernanților. Odată cu ideea de reprezentare, se arată în continuare, proiectul politic este originat în „noi”, altfel spus, „noi” nu mai e doar entitatea colectivă, ci devine și inspirația pentru acțiune politică.

Prin reprezentare, posibilitatea conflictului social va proveni mai curând dintr-o confruntare între „eu” și „ei”, decât dintr-una între „noi” și „ei”. Reprezentarea lui „noi” implică decizii care vor determina un viitor comun, care e totodată și unul dorit, iar aceste decizii doar se fac auzite prin „ei”, cei responsabili de acest viitor. Așadar, se arată că intervenția „lor” nu este expresia unei forțe străine, ci a dinamismului „nostru”. Toate aceste aspecte concură la credința în „ei” ca „figură” a „noastră” și dele-

³⁶² *Ibidem*, p. 134.

gitimează mișcările contestatare. Într-o bună măsură, mitul reprezentării, face posibilă, dar și necesară, justificarea deciziilor politice.

Ca urmare, pe de o parte, este legitimată necesitatea dialogului democratic dintre guvernanți și guvernați (în ambele „direcții”) și, pe de altă parte, elaborarea discursurilor politice de tip argumentativ (adică persuasive și, la limită, propagandistice) în orice democrație.

Miturile democratice funcționează conferind democrației acea natură dialogală prin care se celebrează, dar se și invocă memoria colectivă, înțelegerea „colectivă” a lumii instituite prin discurs politic. Discursurile în democrație îi vorbesc societății prin metafore adecvate despre însăși societatea unificată și sunt discursuri orientate spre alte discursuri (fie ele replici, completări, alternative ori polemici).

Dimensiunea lor fundamentală este tot aceea de discurs al societății despre ea însăși (întreprindere în care „invarianții” ideologici despre care vorbește Ansart au o eficiență simbolică datorată acțiunii unor alți invarianți, de această dată mitici și democratici, cum ar fi: popor, solidaritatea națională, valoarea majorității și a reprezentării). Bahtin sublinia că natura discursului este de a fi ascultat și orientat către alte afirmații fie ele deja produse, fie presupuse. Discursul politic nu își poate îndeplini funcția legitimatoare decât cu condiția să fie un discurs ascultat, căruia i se dă așadar curs printr-un alt discurs ale cărui presupuneri de natură mitică („invarianți mitici democratici”) sunt aceleași. Spre exemplu, așa cum arată Camelia Beciu³⁶³, retorica românească de după '89 a folosit în mod semnificativ, redundant și mecanic discursurile despre „armistițiul social” sau pe cele despre „revoluție” tocmai fiindcă figura mitică a colectivității necesita o conturare și o reafirmare mai accentuate pentru a putea fi fundamentul necesar legitimării noilor forțe politice și a acțiunilor lor.

Specificul discursului liberal este comun cu cel al discursului democratic și este dat de funcționarea sa ca sistem de norme și ca reafirmare a valorilor democratice liberale (garantarea drepturilor și libertăților omului, mereu în dezbateră în democrație în

³⁶³ C. Beciu, M. Cosmescu, *România după decembrie '89: discursuri în spațiul public*, studiu, Institutul de Sociologie al Academiei Române, 1995, p. 88-114.

vederea reinterpretării lor, celebrarea diferențelor, dar și eliminarea antifascismelor, rasismelor etc.), ca fundament mitologic democratic.

Diferența constă în accentul pus pe invarianții mitici ai pietei libere, care reprezintă și baza unui fundament mitologic specific de această dată numai discursului liberal („metafizic“), de tipul „visului american“. Este vorba despre dezinteresul și descurajarea egalității șanselor ca element ținând de imaginarul sau mitologia politică în favoarea oricăror variații pe tema mitului salvatorului (salvatorul putând acționa mai degrabă în propriul beneficiu sau al familiei restrânse sau cel mult al unui grup relativ omogen de „frați“ sau „surori“ întru „oprimare“, decât în cel al întregii nații, sau în numele unor obidiți generici nepersonalizați). Acest fundament mitologic este împărtășit întrucâtva de către toate discursurile politice promovate în democrația liberală, predominând în cazul discursurilor liberale („metafizice“), iar absența sa putând determina marginalizarea discursurilor politice cărora le lipsește.

După cum afirmă și Rorty, autoîmplinirea este trăsătura capitală și mecanismul declanșator al discursului liberal (fie acesta „ironist“ ori „metafizic“), deoarece: „Liantul social care ține împreună societatea liberală ideală constă în ceva mai mult decât consens asupra faptului că scopul organizării sociale este să lase pe toată lumea să aibă o șansă la autocreație după maximul abilităților ei sau ale lui, și anume, acest țel necesită, pe lângă pace și bogăție, «libertățile burgeze» standard“.³⁶⁴

Acest autor surprinde astfel fundamentul profund al liberalismului, care se manifestă de fiecare dată și discursiv în praxisul socio-politic. El precizează și nuanțează diferența de convingeri care stă la originea discursului liberal specific și, în profunzime, la originea „țesăturilor“ mitologice liberale.

„Această convingere nu va fi bazată pe o considerare de scopuri umane universal împărtășite, sau pe drepturile omului, pe natura raționalității, pe conceptul de Bine pentru Om³⁶⁵, nici pe orice altceva. Ar fi o convingere bazată pe nimic mai profund

³⁶⁴ R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope“, traducerea Henrieta Șerban, Walter Brogan, James Risser (ed.), *American Continental Philosophy*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 55.

³⁶⁵ Cu majuscule, conform textului original — n. trad.

decât faptele istorice care sugerează că fără protejarea instituțiilor liberale burgheze, oamenii sunt mai puțin capabili să lucreze la propria salvare, să-și creeze propriile imagini de sine, să-și reconstruiască rețeaua de dorință și credință în lumina oricăror noi oameni și cărți s-a întâmplat să întâlnească.“

Revenind la precizarea că nu se poate vorbi despre discursul liberal decât ca despre o aproximare, sau o schițare a unui model mai mult sau mai puțin fidel exemplarelor de discurs liberal ce se întretes în realitatea politică, putem preciza, odată cu Rorty, conținutul probabil al dezbaterilor liberale, într-o societate liberală, la rândul său, reper, sau ideală: „Într-o astfel de societate ideală discutarea afacerilor publice s-ar învărti în jurul următoarelor subiecte: (1) cum să-și echilibreze nevoile de pace, bogăție și libertate, atunci când condițiile necesită ca unul dintre aceste țeluri să fie sacrificat în favoarea celorlalte și (2) cum să se echilibreze oportunitățile pentru autocreație, pentru ca apoi oamenii înșiși să fie lăsați să folosească sau să neglijeze oportunitățile care le apar în cale“.

Autorul înțelege că dintr-o perspectivă metafizică, precizările de mai sus par destul de restrictive și pot primi obiecții. Ca urmare, el explică: „Sugestia că acesta este singurul liant social de care este nevoie în societățile liberale primește două mari obiecții. Prima este aceea că, de fapt, un asemenea liant nu este destul de puternic — căci retorica metafizică (predominantă) în viața publică în democrații este esențială pentru continuitatea existenței instituțiilor libere. Cea de-a doua este că din punct de vedere psihologic este imposibil să fii ironist liberal — adică să fii cineva pentru care „cruzimea este cel mai rău lucru din câte facem“ și să nu ai convingeri metafizice „despre ceea ce au toți oamenii în comun“.³⁶⁶

În continuare, autorul dezvoltă aceste două mari idei arătând că în timp ce prima obiecție este o predicție privind posibilitatea ca ironismul să înlocuiască metafizica în retorica publică, cea de-a doua este o sugestie că distincția public-privat pe care autorul o susține este nefuncțională: „căci nimeni nu ar putea să se diso-

³⁶⁶ R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope“, traducerea Henrieta Șerban, Walter Brogan, James Risser (ed.), *American Continental Philosophy*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 55-57.

cieze pe sine într-o creatoare în particular și o liberală publică, altfel spus, aceeași persoană nu poate fi, în momente alternante, atât Nietzsche, cât și J. S. Mill“.

Răspunsul autorului la prima obiecție constă în dezacordul său legat de efectul de slăbire și dizolvare a societăților liberale prin prevalența noțiunilor ironiste în rândul publicului larg, adoptarea generală a vederilor antimetafizice, antiesențialiste despre natura moralității, raționalității și a ființelor umane.

Argumentul lui Rorty este că, așa cum declinul credinței religioase și mai ales declinul abilității oamenilor de a lua ideea de răsplată post-mortem în serios, nu a slăbit societățile liberale, ci chiar le-a întărit, tot așa speranța că până la urmă viața va fi mai liberă, mai puțin crudă, cu mai mult timp liber, mai bogată în bunuri și experiențe, nu doar pentru urmașii noștri, ci pentru urmașii tuturor, va continua, foarte probabil, întărirea liberalismului. Sau, dezvoltând ideea în termenii autorului: „Dacă îi spui cuiva, a cărui viață capătă sens datorită acestei speranțe, că filosofii dau cu ironie peste credința în esența reală, peste obiectivitatea adevărului și peste existența unei naturi umane aistorice, este puțin probabil să trezești vreun interes, cu atât mai puțin să faci vreun rău. Ideea că societățile liberale sunt ținute în coeziune datorită vreunor convingeri filosofice mi se pare ridicolă. Ceea ce leagă societățile sunt vocabularele și speranțele comune. Vocabularele sunt, în mod specific, parazitare în raport cu speranțele — în sensul că principala funcție a vocabularelor este să spună poveștile despre viitoarele recompense care vor compensa sacrificiile prezente“.

Din această perspectivă, Rorty explică faptul că societățile moderne sunt astăzi laice, indiferent de gradul de democratizare sau de rolul relativ hegemonic pe care l-ar putea juca sau nu liberalismul. Societățile contemporane depind, în argumentația lui, de existența unor scenarii politice „rezonabile, concrete, optimiste și plauzibile“ și nu „de mântuire dincolo de mormânt“.

Speranța socială devine la acest autor o valoare mitică și individualizată deoarece menține vitalitatea, să zicem așa, „narativă“ a societății. Cu alte cuvinte, autorul înțelege că oamenii au nevoie să-și poată spune unii altora „o poveste despre cum lucrurile ar putea să se îmbunătățească și să nu vadă obstacole insurmontabile în calea adevărării acestei povești“. În acest mod, în inter-

pretarea mea, pe de o parte liberalismul este întărit de către tendința discursivă și participativă a câtor mai mulți de a se manifesta ca ironiști, iar pe de altă parte liberalismul, încurajând speranța și acțiunea de autoîmplinire, susține ca printr-un mecanism de feed-back tendința ironistă discursiv-participativă.

Totuși, autorul se raportează critic la propria abordare și pune pe tapet aspecte problematice. Pe de o parte, speranța liberală pare că și-a mai pierdut din forță odată cu slăbirea forței discursului și demersului politic despre egalitatea umană. Tensiunea dintre solidaritatea posibilă din perspectiva speranței liberale de autoîmplinire și realizarea egalității sociale nu este de surmontat pur și simplu prin atitudinea ironistă. Autoîmplinirea incumbă competitivitate, aspect pe care autorul îl desconsideră prin tăcere. El încearcă doar să soluționeze problema printr-o extindere a separației public-privat.

După Rorty, speranța trebuie să aparțină sferei publice, deci trebuie să fie aceea social-democrată, iar ironia trece obligatoriu în sfera privată. Trecând în plan discursiv, Rorty explică această tensiune, această dificultate prin imposibilitatea de a înțelege orice vocabular cu putință, ceea ce ar împiedica o solidaritate pe baze ironiste. „Cineva ar putea face măcar plauzibilă această tensiune, spunând că există o tensiune primară între ideea că organizarea umană urmărește egalitatea umană și ideea că ființele umane sunt vocabulare întrupate.“ De aceea autorul încearcă o depășire metadiscursivă (dar nu metafizică) a tensiunii dat fiind că o abilitate nonlingvistică, „aceea de a simți durerea, este importantă și că diferențele de vocabular sunt mult mai puțin importante“ pentru toți oamenii. Astfel, Rorty descoperă un universalism profund nonlingvistic și în același timp nonmetafizic.

Autorul apără „ideea că avem toți o datorie preeminentă de a diminua cruzimea, de a face ființele umane egale în ceea ce privește răspunderea pentru suferință, de a lua drept bun faptul că există ceva în ființele umane care merită respect și protecție chiar independent de limba pe care o vorbesc. „Este o completare prin complementaritate a perspectivelor extrem de abstracte asupra oamenilor și a naturii umane. Într-un fel, Rorty încearcă să treacă dincolo și de un ironism abstract. El nu limitează ironismul la vocabular, ci la disponibilitatea de a vedea „durerile“ concrete umane care sprijină vocabularele diverse ale oamenilor. „(...) fi-

înțele umane sunt ceva mai mult decât rețele de dorințe și credințe, fără un centru (...) [D]acă bărbații și femeile ar fi, într-adevăr, nimic mai mult decât niște atitudini sentențioase — nimic mai mult decât prezența sau absența dispozițiilor pentru folosirea propozițiilor formulate într-un vocabular condiționat istoric — atunci nu numai natura umană, ci *solidaritatea* umană ar începe să pară o idee excentrică și dubioasă. Căci solidaritatea cu toate vocabularele posibile pare imposibilă³⁶⁷. Îndrăznind să precizez ideea lui Rorty, trebuie să afirm că argumentația și demersul său, în totalitate, arată că respingând propunerea metafizicienilor de a investiga pe calea rațiunii existența unui vocabular original, la care să tindem să ajungem (singura lor „rațiune“ de a nu fi cruți cu cei ale căror vocabulare finale sunt foarte diferite), se poate propune o etică universalistă cu fundament nonlingvistic. Avem la acest autor o surprinzătoare propunere de universalism și o identificare de „esență reală“ a umanității în elementul „durere“. De altfel Rorty nu este nicidecum singurul care stabilește asemenea puncte de interes etic în filosofia contemporană a comunicării, de factură politică și socială.

Un alt exemplu pentru un demers similar ar fi Steven Earnshaw. Cunoscut pentru lucrările sale *Postmodern Surrounding*, din 1994, *Postmodern Subject*, 1995, *Just Postmodernism*, 1997, acesta este deopotrivă un reprezentant al paradigmei integrative britanice, cât și al confruntării inevitabile cu postmodernismul ce caracterizează sub diverse denumiri contorsiunile gândirii contemporane. Contribuția sa poate fi definită ca o participare originală în dialogul contemporan, meditănd asupra postmodernismului, în general, și asupra umanismului, în particular³⁶⁷.

În ceea ce privește umanismul, Earnshaw îi răspunde lui Hans Betens, care readuce postmodernul la un fel de umanism difuz. Depășindu-l, în același timp, el și își exprimă scepticismul raportat la faptul că Bertens arată că așa-numita cotitură lingvistică marginalizează elementele de existențialism, slăbind astfel atât „posibilitățile eului“, cât și pe cele ale acțiunii umane. Deși Earnshaw este de acord că una dintre tendințele actuale din filosofie

³⁶⁷ Apud Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Editura Academiei Române, 2004 și Angela Botez, *Filosofi britanici la sfârșitul secolului al-XX-lea*, București, Ed. Merc. Serv., 2000.

constă într-o reafirmare a existențialismului, el nu consideră că o școală a umanismului existențial postmodern ar putea, fie și în acest context favorabil, să subziste astăzi. Totuși, schimbând perspectiva de analiză și interpretare, el consideră ca și Rorty că, odată cu postmodernismul, cercetarea asupra „durerii” din punct de vedere cultural, filosofic și medical sau neurofiziologic devine atât foarte interesantă, cât și foarte importantă. Aceasta ar putea ocupa un prim-plan existențialist și umanist în preocupările contemporane ale filosofiei. Un alt aspect al umanismului postmodern ar fi, după Earnshaw, și puțin probabila (dar de dorit) corelare dintre filosofia științei, filosofia mentalului și etică.

Investigând acest filon etic în filosofia contemporană a comunicării îl putem cita și pe A. Lingis. Autorul este preocupat de emoțiile umane, maxime ale apetitului pentru realitate și pentru viață. În acest context pragmatic înțelegerea³⁶⁸ vieții trăite este corelată cu vitalitatea, iar vitalitatea are rolul de creatoare a acelei cunoașteri care contează, precum și a unei continue deschideri. Totul este perceput prin „contaminarea” cu emoții, iar între emoții, regină este bucuria. Pentru acest autor toate hotărârile importante trebuie luate la bucurie. Lingis exemplifică abordând binecuvântarea ca alfa și omega oricărei etici a ecologiei emoționale.

Rorty abordează și relația dintre liberalism și faptul că oamenii au încercat să „aducă la zi și să rescrie scenariul socio-democratic standard despre egalitatea umană”, ceea ce a avut drept rezultat o diminuare din forța speranței. „Povestea” social-democrată și nu cea liberală este aceea ce nu mai poate fi spusă destul de convingător. Rorty arată că „problemele pe care gânditorii sociali înclinați spre metafizică le cred că sunt cauzate de eșecul nostru de a găsi liantul teoretic potrivit — o filosofie care poate declanșa o aprobare largă într-o societate individualistă și pluralistă — sunt, cred, cauzate de un set de contingente istorice. Aceste contingente fac mai ușor să vedem ultimele sute de ani din istoria americană și europeană — secole de speranță publică și ironism privat crescânde — ca pe o insulă în timp, înconjurată de nefericire, tiranie și haos. După cum spunea Orwell: „Căile democratice par să sfârșească într-o încurcătură de fire”³⁶⁹.

³⁶⁸ Vezi nota 304.

³⁶⁹ R. Rorty, „Private Irony and Liberal Hope”, , traducerea Henrieta Șerban, Walter Brogan, James Risser (ed.), *American Continental Philosophy*, Bloomington și Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 56.

Societatea liberală trebuie să evolueze în viziunea acestui autor pentru a putea menține speranța. Astfel, el propune un reper pentru această evoluție, o societate liberală ideală, în care intelectualii să fie încă ironiști, deși ceilalți nu vor fi (fiind totuși nominaliști și istoriciști la nivelul unui bun simț comun, deși nu vor fi orientați spre cărți și nici nu se vor întoarce către criticii literari ca spre niște sfătuitoari morali). Non-intelectualii se vor îndepărta de metafizică așa ca și de o religie care a rămas mai rudimentară decât propria lor evoluție și „nu vor mai simți nevoia să răspundă la întrebări de tipul „*De ce ești liberal? De ce îți pasă de umilința unor străini?*“, așa cum creștinul obișnuit din secolul al XVI-lea nu simțea nevoia să mai pună întrebarea „Ești mântuit?“³⁷⁰

Aceștia n-ar avea nevoie de o justificare pentru sentimentul de solidaritate umană, nefiind educați să joace jocul de limbaj al justificărilor pentru o asemenea credință. Prin cultura liberală dobândită aceștia ar echilibra îndoielile despre retorica publică a culturii nu numai prin niște cerințe socractice pentru definiții și principii, ci și prin cerințe în perspectiva lui Dewey, pentru alternative concrete și programe. O asemenea cultură liberală este după Rorty ceea ce ar putea menține în mod liberal autocritica, precum și devotamentul pentru egalitatea umană pe care neoliberalismul actual îl pune între paranteze.

Așadar, în momentul unei asemenea perspective liberale caracterizate prin înțelegerea chiar a surselor diferenței de perspectivă a interlocutorului, importante devin clasicele valori liberale, toleranța și pluralismul, îmbrățișate într-un mod mult mai „avansat“ din punct de vedere liberal, fie prin ironism, fie printr-o atitudine metafizică apropiată de aceea pe care Rorty o considera necesară pentru societatea liberală ideală — o atitudine istorică, relativistă, devotată instituțiilor liberale burgheze. Totodată modern și postmodern, ca dominantă discursivă a lumii contemporane occidentale „discursul liberal este cum poate vorbi Smith cu Jones. Nu că discursul public ar fi încetat a fi o polemică. Mereu vor fi formulări contradictorii, iar aplicarea discursului liberal la politici publice concrete nu va fi mereu așa de clar încât să oblige partenerii la a cădea de acord, nici măcar în cazul tuturor celor rezonabili care participă la dezbateri. Discursul liberal nu are ne-

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 57.

voie de un argument final. Ceea ce are nevoie este să faciliteze conversația dintre aceia care altfel nu au un limbaj comun”.³⁷¹

Fred Casmir propune *o paradigmă a interacțiunii*, ce ar crea un cadru nou pentru acea interacțiune, un fel de *a treia cultură*, mai inclusivă decât culturile de plecare, dacă e atât creată cât și împărtășită de către ambele părți. O a treia cultură este astfel o „subcultură de situație” ce presupune ajustări specifice ale comportamentelor în vederea obținerii unor scopuri stabilite de comun acord, ca fiind scopuri comune. *A treia cultură* se construiește pe seama experiențelor comune, reprezentând punctul de pornire pentru comunele experiențe ulterioare. A treia cultură se dezvoltă datorită necesității și este: deschisă, expansivă, responsabilă la noi solicitări și orientată spre viitor.

A treia cultură presupune trei niveluri interrelaționate de integrare și analiză: comunicarea individuală („comunicatorul universal” la Gardner, 1962, „omul universal” la Walsh, 1973, „persoană intermediatoare” la Bochner, 1973, 1981, și „omul multicultural” la Alder, 1974), comunicarea organizațională și comunicarea mediată. „Comunicatorul universal” ar avea așadar abilitatea de a-și suspenda identitatea culturală astfel încât să creeze noi forme de realitate, bazate pe diversitatea umană și pe natura impredictibilă a condiției umane. Acesta prezintă flexibilitate cognitivă, sensibilitate culturală, relativism în raport cu valorile și atitudinile culturale, înțelegere empatică și inovativitate³⁷².

Transformări profunde de genul „celeia de-a treia culturi” sunt impuse și de prefacerile contemporane ale identității Uniunii Europene. După cum arată și J. Peter Burgess: „În mod dialectic, Europa *așa-cum-trebuie* nu trebuie să fie identică siesi chiar și atunci când se identifică atât cu locul fizic, cât și cu escatologia acestui loc.”³⁷³ Autorul valorifică aici considerațiile deconstrucționiste ale lui J. Derrida, care observă modul în care a fost influențată întreaga gândire europeană de ideea că este originală prin coincidența locului geografic cu o poziție de lider, de cap cultu-

³⁷¹ *Ibidem*, p. 17.

³⁷² Innis abordează în acest sens o problemă legată de interculturalitatea comunicatională și economică a imperiilor.

³⁷³ J. Peter Burgess, „On the Necessity and Impossibility of a European Culture”, în J. Peter Burgess, ed., *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, B.V., 1997, p. 31.

ral al civilizației și culturii lumii. De aici exemplaritatea care este apărută în sânul tuturor prefacerilor integrative ale Uniunii. Discursul european modern, observă Derrida, se luptă mereu cu semnificația granițelor din interiorul granițelor Uniunii. Astfel Europa se află într-o contiună postură de „diferență paradoxală cu sine”³⁷⁴. Mai mult, identitatea europeană este torsionată între două orizonturi incomode: cel al capitalizării culturale, semn al luptei pentru hegemonia culturală, prin universități, mass-media și puterile tehnico-științifice în general și cel al luptei pentru hegemonie economică. Paradoxal, unic și plin de speranță pentru o „a treia cultură” europeană este procesul dinamic și deconcertant de formare și reformare a centralității hegemonice. Ca în *Scritură și diferență*: „Centrul se află în centrul totalității și totuși, din moment ce nu aparține totalității (nu este parte a totalității), totalitatea își are centrul altundeva. Centrul nu este centru.”³⁷⁵ „Capitala” Europei, am putea interpreta că este de echivalat cu capitalul „ei” torsionat, cultural și economic, semnat de forțele competitive ale societății europene moderne, ce îi conferă o centralitate de natură hegemonică duală — economică și culturală. Această mișcare de centralizare este la rândul său dublată de o mișcare, aș spune, „centrifugă”, datorată științei moderne. Burgess subliniază că rețelele moderne de comunicare unesc un „*cosmopoli* cultural” posibil tocmai deoarece facilitează implicarea celor mai îndepărtați participanți. După termenul folosit de către J. Derrida, puterea noilor tehnici de comunicare asigură o (bună) circulație „capilară” a discursurilor. Odată cu Derrida, vorbim depre o *capilaritate* hegemonică. Perspectiva aceasta capătă și mai multă profunzime dacă luăm în considerare precizarea lui Burgess, după care, Derrida sugerează în *Glas* că a fi este conectat indestructibil cu o forță matrice de coeziune, de organizare dar, în consecință și în mod implicit, și de limitare. Jocul de omonime deschide și clarifică această perspectivă: „*il y a*” („există”, „se află”) *il lia* („unește”).

Abordând o analiză a modelului capitalului cultural european, Derrida abordează analiza universalității culturii în general, universalitate care în mod consecvent, mai ales acum, după dispari-

³⁷⁴ *Idem*.

³⁷⁵ J. Derrida, *Writing and Difference*, p. 279.

ția dogmatismului totalitar marxist-leninist, și în mod necesar trebuie să își descrie traiectorii noi, dincolo de sine. Pericolele la adresa identității europene sunt amenințările la adresa spiritului universal de care Europa este responsabilă și pe care este acum chemată să îl reformeze în acord cu disparitățile hegemonice, nu doar de natură culturală, pe care Europa le are astăzi de administrat. O „a treia cultură europeană“ ar trebui din această perspectivă să țină un echilibru paradoxal și relativ între necesitatea creării unei identități europene, care să continue a susține universalitatea culturii umane (la rândul său susținătoare a culturii liberale democratice, promotoare a drepturilor omului), și imposibilitatea unei identități culturale europene pentru o Europă în continuă extindere și continue prefaceri.

Revenind la F. Casmir, acesta se raportează, prin demersul său, la surse mai degrabă moderne, cum ar fi McLuhan, care dezvoltă conceptul de „sat universal“ (concept care nu explică totuși, după cum arată Michaels, posibilitatea, modalitatea, rațiunea și necesitatea unei culturi „a treia“). De asemenea, Casmir este interesat și de problematica deschisă de către Ong, care discută o „a doua alfabetizare“, „o doua oralitate“ impuse de dezvoltarea mass-media contemporane, și acestea necesare dacă s-ar „inventa“ necesarul limbaj al unei „a treia culturi“. Speranța că mass-media și tehnologia vor realiza o singură lume nu se susține pe deplin: pe de o parte, deoarece mijloacele de comunicare în masă tind spre privatizare sau spre răsturnări culturale majore în detrimentul interacției, pe de altă parte, deoarece acestea erodează permanent spațiul culiselor (zonă a spațiului privat, emina-mente umanizat) în beneficiul spațiului public (oficial, rece, suprareglementat, cu accesibilitate extrem de limitată)³⁷⁶. În conse-

³⁷⁶ Dar ce semnificație mai are pentru democrație un spațiu public al spectatorilor? Comunicarea democratică în spațiul public presupune comunicatori diverși și activi. Analizele culturale critice tind să identifice în efectele secundare ale comunicării prin mass-media sursele unei pasi-vități comunicaționale destul de răspândite. Astfel, spre exemplu Jamieson consideră că mass-media sunt unidimensionale și opace. Mass-media creează iluzia de interacție și de „un ceva“ mai mult decât o comunicare univocă. Acestea alimentează cu input-uri audiența ce le poate la rândul său doar accepta sau refuza. Ori de câte ori e utilizată mass-media, șansa realizării unei „a treia culturi“ este mai scăzută decât prin intermediul familiilor mixte sau prin interacțiunea unor culturi tradiționale în transformare. Indivizii semnificativi din punct de vedere cultural rămân „ascunși“ atunci când este utilizată mass-media, fie din motive personale, fie protejați, în calitate de surse pentru jurnaliști, fie datorită rigidității structurilor organizaționale din care fac parte. Mass-media folosește modele de confruntare și înlocuire, de distrugere a vechilor culturi de dragul

cință, este necesar ca discursul liberal să devină și un discurs educațional, aproximând prin creații succesive acea cultură liberală ideală despre care vorbea Rorty și în același timp, prin educație, creând acel necesar limbaj comun, acel „bilingualism“ de la Strike, acea „a treia cultură“ despre care vorbea Fred Casmir³⁷⁷, absolut necesare pentru conversația dintre oameni diverși, pentru toleranță și pentru pluralism.

Postmodernismul, evidențiind și chiar supralicitând relația dintre comunicare și putere, schimbă discursul pedagogic, sau educațional contemporan. Cea mai importantă dintre caracteristicile pe care le datorează dezvoltarea învățământului superior climatului cultural postmodern este antielitismul. Aspectul este cu atât mai interesant dacă ne gândim la universitate ca la o instituție moștenită din perioada medievală a dezvoltării umanității. În același timp, învățământul superior — prin susținerea și promovarea acestui discurs antielitist — s-a dovedit un catalizator pentru procesul general de dezvoltare socială al ultimilor ani. Tony White, în lucrarea *Investing in People: Higher Education in Ireland from 1960 to 2000*, vorbește pe larg despre dezbaterile antielitiste privind statutul învățământului superior, privind structurarea și managementul acestuia, care au condus la o mai bună implementare a legislației în domeniu, precum și la o creștere a participării, a numărului de studenți din Irlanda, la nivelul cifrelor din țări ca Franța, Germania sau Suedia. Și alți factori au sprijinit această tendință, cum ar fi acordarea infrastructurii la cea a Uniunii Europene.

(continuare) „mai binelui“, care e stabilit întotdeauna de către cei puternici. Se propagă astfel idei producătoare de pasivitate cum ar fi: „tehnologia va rezolva problemele umanității“, „noile tehnologii sunt pe cale de a emerge, gata să rezolve problemele încă nerezolvate“, iar „aceste noi tehnologii și informația pe care o aduc cu ele sunt neutre din punct de vedere ideologic și nu reprezintă o amenințare la adresa valorilor culturale naționale sau general umane“. Modelele simple de înlocuire a vechiului cu noul sau de integrare de elemente noi în cele tradiționale nu sunt eficiente, fiind necesare modele de interacțiune și de integrare.

Este posibil, mai mult, este necesar, un cod etic pentru comunicarea dintre culturi? Cum definim competența în comunicarea interculturală? Cum pot fi facilitate interacțiunile dintre politicieni, cercetători, practicieni și subiecți ai comunicării pentru atingerea țelurilor unei a treia culturi? Cum pot face specialiștii cercetările lor relevante pentru subiecții implicați în construirea unei a treia culturi? Soluții: îmbunătățirea metodelor de testare empirică, rafinarea metodologică, dezvoltarea unei baze conceptuale. Vezi Fred L. Casmir (ed.), *Building Communication Theories*, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1994.

³⁷⁷ Fred L. Casmir (ed.), *Intercultural and International Communication*, Washington, University Press of America, 1978.

Werner Z. Hirsch, Luc E. Weber (eds.) în *Challenges Facing Higher Education at the Millenium* (1999) și Sari Guri-Rosenblit în lucrarea *Distance and Campus Universities: Tensions and Interactions. A Comparative Study of Five Countries* (1999) de asemenea argumentează că prezentul oferă un portret al celor mai bune vremuri cu putință pentru educație (pentru învățământul superior) deși „globalizarea“ și „millenium“ apar ca cei mai importanți termeni cheie pentru toate analizele recente, justificați de complexitatea în creștere a lumii contemporane. Mediul reprezentat de învățământul superior este în schimbare. Studenții, profesorii și chiar angajații universităților par să se atașeze unor noi valori și cauze. Studenților, mai ales, li se cere astăzi să considere educația un proces de durată, care cere atașament și perseverență pe parcursul întregii vieți, să fie buni tehnicieni ai meseriei îmbrățișate, dar în același timp să fie și buni cetățeni. Aceștia vor trebui să gândească critic pentru ei înșiși dar și pentru a critica societatea, sprijinindu-i dezvoltarea, în mod constructiv. În consecință, chiar profesorul își schimbă rolul în cel de animator și comentator capabil să ofere contextul teoretic și sofisticarea necesară pentru înțelegerea unui subiect. Epoca informației este, de asemenea, o epocă a cunoașterii. Țările dezvoltate înțeleg că bunăstarea lor viitoare depind în mare măsură de maniera în care pot optimiza creația, distribuția și utilizarea cunoașterii. Astfel, caracteristicile viitoare ale universității vor privi autonomia instituțională, găsirea de fonduri private pentru sprijinirea universităților și a centrelor de cercetare, creșterea angajamentului social al acestor instituții, orientarea internațională a campusurilor cu tradiție și independența academică (fără a omite parteneriatele constructive). Frank H. T. Rhodes arată cum discursul educației insistă asupra acestor caracteristici, dar și asupra tuturor aspectelor care sunt de corelat cu ideea formării studenților ca profesioniști competenți și buni cetățeni.

Howard Newby identifică niște tendințe generice în învățământul superior de masă: creșterea și diversitatea învățământului superior, amplificarea dezbaterii asupra standardelor și a calității sale, problema creșterii „managerialismului“, în timp ce resursele reale alocate *per capita* student sunt în declin. În mod paradoxal, aceleași forțe economice care fac presiuni în direcția expansiunii învățământului superior fac în același timp presiuni

pentru reducerea sectorului public. Lucrarea citează Declarația Gliion ce specifică faptul că aspectul central rămâne a găsi un echilibru între impulsurile noilor tehnologii, fie ele orientate local sau global, noile modele ale învățării, în carieră, guvernare, *leadership*, sau învățământ și impotanța (în creștere) a vocației morale.

Toate aceste probleme delicate persistă și în ceea ce privește învățământul de la distanță. Lunga istorie și evoluția rapidă a acestui tip de învățământ este un răspuns pentru așteptările celor mulți care se luptă să se asigure într-o economie bazată pe cunoaștere.

Învățământul de la distanță transformă comunitatea egalilor și relațiile dintre student și profesor. Vârsta, gradul sau diversitatea națională a studenților acestor universități cresc apreciate prin raportare la o universitate clasică. Problemelor „clasice” li se adaugă sau li se substituie altele decât a avea de a face cu un „coșmar” al studenților nepregătiți, caracteristic pentru universitatea clasică.

Autoarea Sarah Guri-Rosenblit arată din experiența proprie, nu numai apelând la literatura specializată, că nu există vreun curs sau vreun scop de dezvoltare unic sau obligatoriu când avem de a face cu învățământul de la distanță. Acestea trebuie să fie mai flexibile decât universitatea clasică, fiindcă trebuie să facă față lipsei de interacțiune cu ceilalți, pericolului îndoctrinării prezent în studiul individual, precum și pericolului renunțării la studii. Toate aceste aspecte sunt emblematice pentru viitorul plin de dificultăți al universității clasice, precum și al învățământului de la distanță.

În măsura în care știința se reînnoiește, mai ales în aspectele sau empirice, se pune problema dacă politicile educaționale, inițiate de guvern, pot asigura cadrul pentru aceste transformări. Dezvoltarea învățământului superior a adus o nouă abordare a învățării și a discursului educațional. Discursul pedagogic actual este preocupat de calitatea învățării și de realizările individuale. Astăzi, studentul nu mai este un Hercule distrugând obstacolele deja existente în calea învățării sau pe cele aruncate de către profesor de pe înălțimile cunoașterii pe care o posedă. Studenții trebuie să își construiască singuri problemele de rezolvat, angajați într-un proces de investire a cunoștințelor pe care au reușit să

le acumuleze, pentru a „se ridica“ la un nivel educațional calitativ superior în domeniul lor. „Magister-ii“ trebuie să fie buni ghizi printre culturile și politicile instituționale, pentru a le facilita accesul la acele conținuturi educaționale care le sunt cele mai adecvate pentru problemele pe care și le-au propus să le rezolve.

Două dintre lucrările mai recente³⁷⁸ explică mai clar, în modalități diferite, cum este posibil pentru unii studenți de astăzi să aleagă să fie parte din schimbare sau chiar cauza schimbării, pur și simplu prin modul cum înțeleg ei să se raporteze la politicile educaționale existente.

Inițiind schimbarea sau urmând schimbarea, studenții nuanțează cele două mari perspective privind transformările actuale din educație deschise la îndemâna profesorilor, a managerilor din educație și a creatorilor de politici publice pentru învățământ. Prima este o perspectivă rațională întâlnită în mod frecvent printre funcționarii și politicienii reformatori. Cea de a doua este la fel de rațională ca și prima în ideea de a păstra politicile bune, care sunt ca și orice teorie bună cel mai practic lucru cu putință. Iată cum transformările postmoderne din educație se bazează în mod parțial pe filoane raționaliste, moderne.

Cu siguranță, politicile instituționale pot fie să împiedice, fie să faciliteze obținerea unui asemenea tip de expertiză științifică și tehnologică, precum și o înțelegere profesionistă a lucrurilor, ca și obținerea unei gândiri reflexive. Dintotdeauna, învățarea începe cu un moment de surpriză și este împlinită prin observare, experimentare și interpretare. Astăzi individul obține atașamentul față de procesul de învățare și o mai largă competență utilizând dificultățile întâmpinate în studiu pentru a-și hrăni aspirațiile legate de studiile viitoare și pentru a-și îndeplini țelurile asociate cu aceste aspirații. Cu alte cuvinte, este privilegiul experimentului să provoace un fel de „reflecție-în-acțiune“ (Fox și Craig), precum și o „reflecție-pentru-acțiune“ (Cowan și Ray McAleese), cruciale pentru atingerea aceluia tip de cunoaștere și a competențelor cerute de viitorul apropiat. Unele cerințe acade-

³⁷⁸ Ivar Bleiklie, Roar Hostaker și Agnete Vabo, *Policy and Practice in Higher Education. Reforming Norwegian Universities*, Higher Education Policy Series 49, Londra, Jessica Kingsley Publishers, 2000 și John Heywood, *Assessment in Higher Education. Student Learning, Teaching, Programmes and Institutions*, Higher Education Policy Series 56, Londra, Jessica Kingsley Publishers, 2000.

mice de calitate sunt în sine surse ale dificultăților din procesul contemporan de învățare. Pe de altă parte, există surse ale „bunăstării/stării-bune“, atât a studenților, cât și a profesorilor: dezvoltarea cognitivă este dependentă de teste specifice domeniului de studiu, dar care trebuie acum înțelese ca o artă, iar obiectivele educației trebuie să fie stabilite prin negocieri. Asemenea idei au deja o istorie, destul de consistentă pentru a fundamenta noile cerințe epistemologice ale studenților într-un mod mai semnificativ, deja ca parte acceptată a culturii academice.

Parte a culturii academice este și vechiul antagonism între academicieni (inclusiv profesorii de diverse grade) și administratorii și funcționarii implicați în procesul de învățământ (în special în învățământul superior). Ca o consecință, în cultura academică, figura „cercetătorului eroic“, departe de a dispărea, trebuie să facă față administratorilor, funcționarilor diverși și chiar guvernului. Ca urmare, noile politici academice tind să fie primite cu suspiciune de către profesorii universitari, ca potențiale modalități de a subordona profesorii.

Acestea nu sunt însă unicele presiuni cărora universitățile trebuie să le facă față în ultima vreme. O altă tensiune este produsă de către procesul de reformă, sfâșiată între cerințele ideologice și economice — cu direcții opuse — cu care se confruntă. Universitatea este orientată ideologic către o mai bună calitate a procesului de educație, către o rată cât mai mare a reușităților la diverse examene și examinări într-un anumit interval de timp și către intensificarea cercetării (evaluată prin publicații). În termeni economici, universitatea este forțată să îmbrățișeze o idee despre universitate ca întreprindere corporatistă. Metodologiile și politicile nu ar trebui însă să producă schimbarea tradiției în care universitatea este văzută ca domeniul liber al cercetării.

Care este problema? Autorii răspund că „de curând am fost atenționați asupra faptului că ideea tradițională de educație universitară bazată pe cercetarea fundamentală autonomă este pe cale să fie subminată prin preocupări externe de tip utilitarist și prin presiuni (exagerate) privind eficiența“.³⁷⁹

Problema libertății universității marchează discursul educațional de astăzi în mod prioritar deoarece acest aspect este mult

³⁷⁹ Ivar Bleiklic, Roar Hostaker and Agnete Vabo, *op. cit.*, p. 307.

prea relevant din punct de vedere social, democratic, pentru a fi lăsat deoparte în discuțiile despre îmbunătățirea calității învățământului superior și în dezbaterile despre evaluarea calității învățământului superior. Nici o societate nu își poate permite să sacrifice libertatea cercetării în baza studiilor de eficientizare (care iau în considerare exclusiv aspectele economice ale problemei) făcute de către factorii de luare a deciziilor. Căci eficiența aduce adesea după sine impoziții, restricții care intră în conflict nu doar cu ideologia, ci în special cu axiologia promovată de către învățământul superior prin proiectele sale de cercetare și de răspândire a cunoașterii.

Cât privește filosofia cercetării, aici este mereu loc pentru mai multă reflecție. Soluțiile sunt întotdeauna specifice, temporale și pot deveni noi probleme. Aceasta este deopotrivă frumusețea și aparenta ineficiență a procesului de cunoaștere. Administratorii și factorii de decizie politică se pot lăsa duși de val cu eradicarea educației fără rezultate palpabile și să aducă astfel prin deciziile lor stagnarea procesului de învățământ (și nu doar conformismul în procesul de învățământ). Mai ales din acest motiv este important noul tip de discurs asupra educației ca proces filosofic și artistic de autocrație: ridică nivelul dialogului dintre factorii de decizie politică și profesori și cercetători infuzând acest tip de informație în procesele de negociere.

În „perimetrul“ de comunicare și participare (teoretic și de activism), conturat de relația dintre individ și puterea instituită, contestarea a devenit o formă acceptată și chiar privilegiată de atestare a subiectivității individuale, ca un fundament legitim al acțiunii politice. Pe de altă parte, prin contestare, are loc o precizare a drepturilor omului, în accepțiunile actuale. Feminismul și ecologismul³⁸⁰ sunt parte a unui asemenea proces contemporan de „subiectivare“, în termenii lui Michel Foucault, proces prin care oamenii pot problematiza raporturile de putere în care sunt prinși, într-un context istoric anumit. Ceea ce este aparent „natural“ și „apolitic“ este — cum ar fi, fie statutul de supus al puterii patriarhale, de obiect al cunoașterii, pentru femei, de cetățeni de

³⁸⁰ Feminismul și ecologismul pot fi consecințe ale succesiunii și interacțiunii „cotiturilor“ și mai ales a acestei hegemonii relative a unei „cotituri etice“ în meditația și practica socială și politică a contemporaneității. Aspectul acesta va fi valorificat mai ales în capitolul final.

rangul al doilea, fie criza mediului ambiant –, odată cu Foucault, de expus contestării, devenind prin contestare modalități de analiză a mecanismelor puterii. Contestarea se sprijină pe viață și pe om ca ființă vie, observație care facilitează conexiunile atât cu ideile feministe, cât și cu cele ecologiste. Mai mult, abordarea deschisă de către acest Foucault statuează viața ca obiect politic, ce se poate întoarce împotriva puterii instituite ce încearcă să o controleze.

Perspectivile actuale asupra drepturilor omului se concentrează pe precizarea și pe adaptarea lor la realitățile complexe ale comunităților umane de astăzi. În termenii lui Ronald Dworkin, există un interes crescut pentru ca drepturile omului să funcționeze ca „atuuri“. Din perspectiva feminismelor, drepturile omului trebuie să devină mai puțin generice și să poată sluji atât intereselor, cât și îndeplinirii responsabilităților concrete atașate pozițiilor personale, culturale, economice, politice, dar și de gen, care creează coordonatele identității cetățenilor. În acest sens, individul se „dezvrăjește“ în raport cu „grația“ statală.

Feminismul și ecologismul sunt încă privite, atât prin prisma filosofiei, cât și prin cea a ideologiei, ca niște banalități (politice), primul ca un derivat al „grijii pentru mamă“, iar al doilea ca un echivalent al acestei „griji“, aceasta însăși, la rândul său, fie bagatelizată până la dispariție, fie minimalizată, limitată la campaniile de informare cu privire la sănătatea femeii, a copilului și a reproducerii, în contextul acceptat mai larg de către societate și de către puterea instituită, de protejare a familiei.

Feminismul și ecologismul sunt ideologii „soft“, care pun accentul pe un tip special de individualitate, o individualitate activă, conștientă de datele și de regulile sistemului politic în care activează, competentă din punct de vedere comunicațional. Ca orice alte ideologii acestea sunt filosofii de viață, dar sunt mai complexe decât filosofii clasice și urmăresc sugerarea și impunerea de reguli și politici publice, mai degrabă decât o bază de acțiune pentru cucerirea puterii politice.

Feminismul contemporan este o sumă diversă de curente, care pot fi considerate „curente de dezvrăjire“, contestatate, prin care subiectivitatea și identitățile de gen feminin (în sens larg, de gen asumat în mod cultural și politic, nu strict sexual sau fiziologic) își reclamă nu numai dreptul la egalitate cu genul masculin, ci și

dreptul la specificitate. Drumul complex de la celebrul dicton „nu ne naștem, ci devenim femei“, argumentat de către Simone de Beauvoir, la analiza drepturilor femeilor (doar) ca simptom al drepturilor omului (-bărbat) întreprinsă de către Renata Salecl³⁸¹, arată importanța inițiativei individuale în demersul actual de contestare a puterii instituite.

În egală măsură, această „linie“ de gândire-acțiune feministă arată importanța inițiativei individuale, precum și importanța efortului individual în promovarea unor politici mai democratice, mai liberale (în sens larg, nu în cel strict doctrinar), reprezentând miezul și legitimitatea însăși a demersurilor contestatate. Feminismele actuale sunt mult mai radicale decât cele iluministe. Așa cum subliniam, astăzi nu se vizează doar o emancipare strict politică și socială a femeilor, ci obținerea de drepturi care să restructureze până și spațiul privat, familia, unde femeia să poată avea intimitate („o cameră a ei“, așa cum menționa necesar Virginia Woolf), libertate în raport cu rolurile prescrise în mod tradițional (cel de naștere a copiilor, hrănire, îngrijire și educare a lor, cel de îngrijire și hrănire a întregii familii, cel de îngrijire și întreținere a căminului), securitate și respect. Feminismele contemporane fie învață despre, fie încep să facă tentative de a impune un stil feminin de prezență în spațiul public, fie chiar regândesc spațiul public și pe cel privat al societății, precum și raportul dintre public și privat, în vederea împlinirii deziideratului „toți diferiți, toți egali“, printr-o revoluție deloc „sângeroasă“, la care pot participa și bărbații.

În același timp, cu adevărat radicale, alte feminisme meditează la și pledează pentru o societate aparținând în mod exclusiv femeilor, opusă celei a bărbaților și orientată împotriva societății așa cum se prezintă astăzi și mai ales, așa cum este societatea receptată de către „radicale“: fie masculină, fie patriarhală, fie tradiționalistă, dar prin oricare dintre aceste trăsături, societatea contemporană fiind percepută ca un nou tip de societate „fascistă“, acționând spre „decimarea“ femeilor.

Ecologia, generată de științele naturii, este baza ecologismului, o altă expresie a gândirii politice contestatate în filosofia co-

³⁸¹ Vezi Renata Salecl, „Why is a Woman a Symptom of Rights?“, în *Selected Papers: Belgrade Women's Studies: Anniversary Issue 1992/2002*. Editat de Blagojevic, J.; Dordevic Mileusnic, D., Belgrade Women's Studies Center, 2002, p. 185-200.

municării. Putem considera că ecologismul se înscrie în filosofia politică pornind de la noțiunea de ecosistem relevantă nu doar în studiul mediului, ci și în studiul comunicării politice. În esență, ideea că sunt decizii politice acelea care mențin și îmbunătățesc ecosistemul democratic, în măsura în care reușesc să fie cele mai bune soluții, bine comunicate din punct de vedere (modern) tehnic, economic, etic și nu doar din considerente electorale, surprinde chintesența relației dintre ecologism și filosofia politică. Astfel, la nivel internațional și național ecologismul sprijină următoarele deziderate: abandonarea cursei pentru productivitate cu orice preț și a societății de consum, modificarea politicii agricole și a politicii privind energia nucleară. La nivel local acțiunea (și meditația) ecologistă poate să conducă la decizii de limitare/reglementare a circulației automobilelor, la obligarea întreprinderilor poluante să-și modifice instalațiile etc.

Avertismentele științifice cu privire, spre exemplu, la starea stratului de ozon, la gradul de poluare al diverselor zone de apă, uscat, aer, privind dispariția unor specii de plante ori de animale, sau chiar datele și analizele privitoare la stresul vieții urbane sunt furnizate de ecologie, ca știință naturală, dar găsindu-și ecou larg în rândurile populației și specialiștilor, ajung să creeze mișcări populare care influențează pasivismul inițial al guvernanților și se finalizează cu crearea de mișcări, partide și politici ecologiste. Ecologismul, ca gândire, atitudine și acțiune proecologistă are viitor, dar acest viitor este determinat de doi factori majori: factorul opinie publică și factorul economic. Asistăm la dezvoltarea unei ecologii reformiste, care extinde considerația etică dincolo de om la toate ființele vii. În același timp, o ecologie și mai profundă, *deep ecology*, duce această reformă mai departe, deconstruind umanismul ecologismului tradițional și completându-l cu valoarea complementară reprezentată de diversitatea viului, diversitate care contribuie la îndeplinirea scopurilor umanismului³⁸².

Din ce în ce mai mulți indivizi militanți se antrenează în acest „joc“ de limbaj și participare, de contestare a puterii instituite cu o atâta de mare miză democratică. Problema care se pune este

³⁸² Arne Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, Philosophical Inquiry, vol. III, 1986, p. 14.

dacă statul ori formațiunile politice ale viitorului pot deveni feministe și ecologiste, în atașamentul lor pentru democrație. Va apăra puterea instituită cu prioritate drepturile „genurilor“ și ecosistemul? Vor deveni acestea bunuri publice prioritare?

Feminismele și ecologismul își găsesc locul într-un climat cultural actual mai larg, postmodern, care potențează filosofia comunicării. Postmodernismul discreditează marile narațiuni ale omenirii: „progresul“, „producția“, „societatea de consum“, „poziția masculină justificată «științific», de lider și hegemon, în raport cu femeia, subordonată în mod «natural»“. Ca umare, insistența pentru drepturile femeilor, pentru respectarea femeilor atât în spațiul public cât și în cel privat și pentru crearea posibilității de promovare a lor în poziții cheie, de conducere, sau pentru responsabilitate în exploatarea mediului își găsesc un ecou mai puternic și mai convingător.

În acest context, există chiar un climat cultural care le constituie ca aliante firești. Este vorba despre New Age, un nume generic pentru o concepție eclectică (culturală, socială, politică și mistică), care anunță și susține deopotrivă zorii unei noi unități între popoare și, mai general, între dihotomii diverse (deci inclusiv între sexe), spre colaborare, „dezindividuație“, pace mondială. În același timp are loc stimularea de studii comparate și complementare, filosofice, religioase și ținând de științele naturii, cercetarea inexplicabilului, promovarea forțelor lăuntrice ale oamenilor, pentru echilibru și continuitate, în sensurile cele mai largi și mai generoase, în toate sferile existenței umane și în interiorul omului.

Filosofia comunicării reține și observațiile lui F. Capra, unul dintre marile nume ale mișcării și ideologiei New Age, care indică dezechilibrul generat în societatea occidentală de valorizarea exagerată a cunoașterii raționale, științei, concurenței, exploatarea resurselor naturii în detrimentul cunoașterii intuitive, religiei, cooperării, ocrotirii naturii. Consecința, arată același autor, este criza privind sănătatea individului, societății, ecosistemului.

În asemenea context conceptual, feminismul mișcării New Age este înrudit cu interesul pentru echilibrul ecosistemului, cu prețuirea continuității și totalității. Astfel, principiul masculin și feminin nu sunt considerate proprietăți strict despărțite, ci „concomitente“ și aspecte complementare, în sensul că personalitatea

fiecărei femei și a fiecărui bărbat trece prin faze „masculine“, ori „feminine“, fără o ordine rigidă. Feminismul este așadar o revoluție împotriva predestinării femeilor să rămână feminine, lăsând bărbaților locurile privilegiate din societate, iar filosofia comunicării este influențată de feminismul New Age precum și de cel deconstructivist și ironist. Ironismul aduce feminismului o dimensiune integrativă. Bărbații și femeile au din această perspectivă vocabulare diferite, sunt vocabulare diferite, care se pot deschide unele față de altele, care se și pot învăța și care, din aceeași perspectivă ironistă, se pot solidariza în baza amenințării general umane reprezentate de potențiala suferință sau umilință care poate afecta toți oamenii, în general și orice om, în particular.

Contextul acesta ideatic cu surse eclecticice conferă filosofiei comunicării o șansă în plus pentru a sprijini îndeplinirea acelei sarcini universal umane de a căuta cuvintele potrivite prin care să se aproprie de o altă ființă umană, după cum spunea Gadamer. Aceasta ar fi și dimensiunea fundamentală a hermeneuticii după același Gadamer, dar, putem observa astăzi că este în același timp și o dimensiune fundamental pragmatică.

Deconstructivismul și ironismul sunt de conceput ca parte a unui demers pragmatist contemporan de distanțare în vederea unei noi apropieri de oameni și concepte pe baze pragmatice, de respect și considerație, odată cu realizarea deconstructivistă și ironistă a faptului că suferința și umilința ne amenință ca oameni pe toți. Din această perspectivă, ironismul și deconstructivismul reprezintă șansa universalistă și nonlingvistică a lumii contemporane de a reconceptualiza în mod interdisciplinar și integrativ filosofia socială și politică, păstrând în centrul demersului filosofic interesul pentru limbaj. Atât deconstructivismul cât și ironismul sunt de valorificat într-o perspectivă hermeneutică, asemenea celei deschise de către Gadamer. După cum arată acest autor: „Limbajul apare încă o dată, în vocabular și în gramatică așa ca întotdeauna, și niciodată fără infinitatea interioară a dialogului aflată în progres între fiecare vorbitor și partenerul său. Aceasta este dimensiunea fundamentală a hermeneuticii.“³⁸³

³⁸³ H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, traducerea și editarea de David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 17.

Infinitatea de sensuri deschisă de orice limbă, iar varietatea limbilor întâlnind ființa umană, finită, direcționează infinitul dialogului spre adevărul care suntem. Așadar, la Gadamer fiecare ființă umană este un adevăr, întrucâtva asemănător cu modul în care la Rorty orice ființă umană este un vocabular posibil de înțeles mereu mai bine. Lumea noastră, lumea a ceea ce suntem se construiește mereu în limba, unde persistă ori de câte ori vrem să spunem ceva celuilalt. Pe de o parte, modernitate lumii industriale a sărăcit limbajul, până la a-l reduce la un sistem tehnic de semne. Pe de altă parte, infinitatea de sensuri a limbii rezidă în ființa umană cu particularitățile ei, ce răzbat până în limbaj, unde se manifestă.

Pragmatismul ironist al lui Gadamer demonstrează complexitatea umană indicând spre infinitatea de sensuri ce se deschid în orice dialog dintre oameni, cu posibilitatea fragilă a înțelegerii, mereu în umbra potențialelor neînțelegeri. În același timp, perspectiva hermeneutică asupra ironismului (și deconstructivismului) dovedește din nou caracterul dialogic al ființei umane reale, care deși trăiește într-un limbaj este deschisă dialogului, particularului, diferitului și transversalității comunicaționale, deoarece „nu există absolut nicio captivitate într-o limbă — nici măcar în limba maternă”³⁸⁴.

Autorul dă exemplul folosirii unei limbi străine, când pe măsură ce stăpânim limba aceea mai bine, nu mai apelăm la vocabularul și structurile limbii materne pentru intermedierea comunicării, ci pur și simplu vorbim, ne exprimăm, ne deschidem spre „domeniul infinit al exprimării posibile”³⁸⁵. Exprimăm experiența despre lume, iar această experiență este infinită, în acord cu capacitatea infinită de experimentare pe care o are omul. Dialogul este o șansă pentru noi toți în a ne nuanța, precum și în a ne readapta, utilizarea (utilizările diversificate ale) interpretării (interpretărilor) noastre lingvistice despre lume.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 16.

³⁸⁵ *Idem*.

Capitolul 4

MODERNISM ȘI POSTMODERNISM ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

4.1. O PERSPECTIVĂ COMPARATIVĂ MAI CUPRINZĂTOARE PRIVIND INTERRELAȚIONĂRILE DINTRE MODERNISM ȘI POSTMODERNISM ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

„...fiecăre dintre noi se găsește neconținut în convorbiri și în gherilă cu el însuși grație filosofiei.”

Gilles Deleuze

Articulația dintre modernism și postmodernism poate fi surprinsă odată cu J. Habermas și L. Wittgenstein. Habermas a apreciat cotitura din gândirea mai târzie a lui Wittgenstein, înțelegerea sa profundă a sistemelor de referință necesare pentru înțelegerea și comunicarea dintre oameni și mai ales „jocurile de limbaj”. După părerea lui Habermas jocurile de limbaj au principalul merit că „subîntind” o etică, adică niște reguli specifice de interacțiune în comunicarea verbalizată. Foarte probabil, aprecierea se datorează faptului că jocurile de limbaj induc în același timp și ideea habermasiană a unor „competențe” în utilizarea regulilor de joc în mod favorabil, precum și pe cea de „consens” tacit asupra acestor reguli pentru ca jocul să se poată desfășura.

Ca urmare, Habermas a considerat absolut necesar ca teoria jocurilor de vorbire să fie în relație de complementaritate cu elaborarea unei „pragmatici universale”, teoretizând pentru a aprofunda conștientizarea vorbitorilor „jocurile de limbaj”, în care se angajează, în mod etic și normativ. La Habermas oamenii trebuie să conștientizeze că vor trăi în mediul creat de interacțiunile lor moral-practice și în care este posibil un praxis emancipativ

Proiectul lui Habermas este deschis prin faptul că este receptiv la aspectele aduse în atenție de Wittgenstein II ca proiect reformator, recuperator al deschiderilor postmoderniste pentru dezvoltarea și aprofundarea unui proiect modernist cu originea în iluminism.

J. Derrida deschide filosofia postmodernă a comunicării prin discuțiile legate de comunicare din jurul conceptelor care au devenit chiar emblematice pentru demersul postmodern: „différance“ și „deconstructivism“ sau „deconstrucție“. În *L'écriture et la différence*, cu prilejul comentării fantasmei la Freud, Derrida arată că nu intenționează să înlocuiască pur și simplu originea cu „la différence“. În loc de un concept, de o reprezentare, de un obiect sau de Dumnezeu avem un aspect mai degrabă temporal, o întârziere: „Așadar întârzierea este originară. Astfel diferența ar fi răgazul pe care și-l acordă o conștiință, o prezență față de sine a prezentului... a spune că (diferența — «la différence») e originară înseamnă să spulberi în aceeași clipă mitul unei origini prezente. De aceea «originar» trebuie înțeles ca menit ștergerii, altfel am deriva diferența («différance») dintr-o origine plină. Căci tocmai nonoriginea este originară“.

Tabloul de mai jos precizează reperele și conceptele între care se desfășoară relația dintre modernism și postmodernism, jocul diferențelor ce determină polifonia comunicării postmoderne.

Este o îndepărtare extremă de *logos*, care face ca intențiile să nu fie niciodată pe deplin absente sau prezente, așadar totul este (relativ posibil și relativ necesar) de ameliorat și reformat. Ca urmare, comunicarea este după Derrida *probabil posibilă*, dacă prin comunicare înțelegem acele „tranzacții de semnificație“ sau negocieri de semnificație ce presupun repetiție cu diferență, căutări, reinsertii, iar toate acestea fără limite. În acest demers este pe câtă libertate a acțiunii comunicative, pe atâta incertitudine.

Odată cu postmodernismul lui Derrida, incertitudinea este o valoare inedită, în zorii unui nou tip de liberalism, în care dimensiunea culturală se regăsește relansată alături de cea politică. Perspectiva asupra comunicării deschisă de către Derrida este etică deoarece această poziție poate conduce la regândirea vieții de zi cu zi. După Habermas însă: „Derrida vrea să extindă suveranitatea retoricii asupra domeniului logicii pentru a soluționa problema cu care se confruntă critica totalizatoare a rațiunii. (...) Cine mută critica radicală a rațiunii în domeniul retoricii pentru a dezamorsa paradoxul autoreferențialității propriie acesteia știr-

Tabelul 1. Diferențele schematice
dintre modernism și postmodernism³⁸⁶

Modernism	Postmodernism
Romantism/Simbolism	Parafizică/Dadaism
Formă (conjunctivă, închisă)	Antiformă (disjunctivă, deschisă)
Scop	Joc
Intenție	Șansă
Ierarhie	Anarhie
Măiestrie/Logos	Epuizare/Liniște
Obiect al artei/Operă finită	Proces/Reprezentare/Întâmplare
Distanță	Participare
Creație/Totalizare/Sintează	Decreație/Deconstrucție/Antiteză
Prezență	Absență
Centrare	Dispersie
Gen literar/Graniță	Text/Intertext
Semantică	Retorică
Metaforă	Metonimie
Selecție	Combinare
Rădăcină/Profundime	Rizom/Suprafață
Interpretare/Plin de înțeles	Împotriva interpretării/Confuz
Semnificat	Semnificant
Lizibil	Scriptibil
Narativ/ <i>Grande histoire</i>	Antinarativ/ <i>Petite-histoire</i>
Cod universal	Idiolect
Simptom	Dorință
Tip	Mutant
Genital/Falic	Polimorf/Androgin
Paranoia	Schizofrenie
Origine/Cauză	Diferență /Urmă
Dumnezeu Tatăl	Sfântul Duh
Metafizică	Ironie
Hotărâre	Nehotărâre
Transcendență	Imanență

³⁸⁶ I. Hassan, „The Culture of Postmodernism”, *Theory, Culture and Society*, 2(3), 1985, p. 123-124, *apud* D. Harvey, *Condiția postmodernității*, Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p. 51.

bește tăișul criticii rațiunii înseși. Pretenția falsă de a suprima diferența de gen dintre filosofie și literatură nu ne poate conduce afară din aporie.³⁸⁷ De aici pericolul identificat de Habermas, în fenomenul „cotiturii retorice“, care ar duce la uniformizarea genurilor de discurs și a diferențelor specifice dintre sferele de cultură. Redefinirea discursului în cultură este, odată cu Rorty și Derrida, o redescoperire a pragmatismului.

Intelectualul este un antiprofet cioranian, a cărui voluptate este de a depăși dihotomiile unei poziții *post* — postindustrialism, postliberalism, postlegalitate, postrealism, postfilosofie, deci postpozitivism, postmetafizică, postepistemologie, postfundamentalism... Spațiul său de gândire și deconstruire este delimitat de pozițiile epistemice și postepistemice, concepute de către Angela Botez³⁸⁸ ca în *tabelul 2*.

Tabelul 2: Valorile epistemice și cele postepistemice în dezvoltarea „rupturii“ postmoderne

Valori epistemice	Valori postepistemice
obiectivism	subiectivism
absolutism	relativism
realism	instrumentalism
pozitivism	pragmatism
universalism	istoricism
cauzalitate	probabilitate
determinism	indeterminism
verificare	încredere
veridicitate	incomensurabilitate
reflectarea adevărului	contextualizarea adevărului
unitate	complementaritate
scientism	holism
reconstrucție rațională	constructivism social
epistemologie, logică	sociologie, filosofie

Postindustrialismul oferă perspective comparative și mai cuprinzătoare pentru relațiile și intercondiționările, dar mai ales pentru multiplele linii de clivaj modernism-postmodernism. Aceste aspecte pot fi observate în *tabelul 3*.

³⁸⁷ J. Habermas, *Discursul filosofic al modernității*, traducere de G.V. Lepădatu, I. Zamfir, M. Ștaț, studiu introductiv, A. Marga, București, Editura SubstanțaAll, 2000, p. 202-204

³⁸⁸ A. Botez, *The Postmodern Paradigm*, în „Revue Roumaine de Philosophie“, vol. 44, București, 2000, p. 433.

Tabelul 3. Modernitatea fordistă vizavi de postmodernitatea flexibilă, sau întrepătrunderea tendințelor opuse în societatea capitalistă văzută ca un tot unitar³⁸⁹

Modernitatea fordistă	Postmodernitatea flexibilă
economia proporției/cod principal/ierarhie economia	scopului/idiolect/anarhie
omogenitate/diviziune în detaliu a muncii	diversitate/diviziune socială a muncii
paranoia/alienare/simptom	schizofrenie/descentrare/dorință
locuințe publice/capital de monopol	lipsă de locuințe/spirit de inițiativă
scop/plan/stăpânire/determinare	joc/întâmplare/epuizare/îndeterminare
capital de producție/universalism	capital fictiv/localism
putere statală/sindicat	putere financiară/individualism
stat paternalist/metropolă	neoconservatorism/contraurbanizare
etică/banii ca marfă	estetică/banii de cont
Dumnezeu Tatăl/materialitate	Sfântul Duh/imaterialitate
producție/originalitate/autoritate	reproducere/pastișă/eclectism
muncitor/avangardism	funcționar/mercantilism
politică a grupurilor de interese/semantică	politică a carismei/retorică
centralizare/totalizare	descentralizare/deconstrucție
sinteză/negocieri colective	antiteză/contracte locale
administrație operativă/cod principal	administrație strategică/idiolect
falic/sarcină unică/origine	androgen/sarcini multiple/urme
metateorie/narațiune/adâncime	jocuri lingvistice/imagie/suprafață
producție de serie/politică de clasă	producție de serie mică /social
raționalitate științifico-tehnică	mișcări/alteritate plurală
utopie/artă mântuitoare/concentrare	heterotopii/spectacol/împrăștiere
muncă specializată/consum colectiv	muncitor flexibil/capital simbolic
funcție/reprezentare/semnificat	ficțiune/autoreferențialitate/semnificant
industrie/etică a muncii protestantă	servicii/contract temporar
reproducere mecanică	reproducere electronică
devenire/epistemologie/reglementare	ființă/ontologie/dereglementare
înnoire urbană/spațiu relativ	revitalizare urbană/loc
intervenționism statal/industrializare	neintervenție/dezindustrializare
internaționalism/permanență/timp	geopolitică/efemeritate/spațiu

³⁸⁹ Apud David Harvey, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, traducere de Cristina Gyuresik, Irina Matei, Timișoara, Editura Amarcord, 2002, p. 342-343.

4.2. SUCCESIUNEA ȘI INTERACȚIUNEA „COTITURILOR“
ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII. „COTITURA PRAGMATICĂ“
ȘI „ETICĂ“ ÎN ACTUALITATE ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

„Să ne ferim a intona refrenul decadenței (...)“
G. Lipovetsky

În timp ce în centrul prefacerilor reformatoare sau, de la caz la caz, revoluționare ale cunoașterii — ale științei, epistemologiei și filosofiei — se află interesul pentru semiotic și pentru filosofia comunicării, în centrul preocupărilor filosofiei contemporane a comunicării se află interesul pentru pragmatic, particular, pentru uman și pentru etic.

Comunicarea contemporană se vrea un dialog al particularităților umanului și ale omenirii, iar filosofia contemporană a comunicării se concentrează tocmai asupra acestor interese de comunicare (particularizând și inevitabil reducând, spre exemplu, umanul la problematica universalilor pragmatice ale comunicării, la cea a praxisului comunicațional, la ironism, la feminism, sau — fără a epuiza aici particularismele filosofiei comunicării — la problematica suferinței).

Avem de-a face cu o cotitură pragmatică în filosofia contemporană a comunicării, o cotitură mai amplă decât cea lingvistică, incluzând-o pe aceasta, alături de cea sociologică, retorică și umanistă. Este vorba despre o reconcepere a comunicării în binom cu acțiunea³⁹⁰, sau cu participarea³⁹¹, ca *praxis*, în contextul reevaluării valențelor și a potențialului raționalității, a unei noi epistemologii, ca la Mary B. Hesse.³⁹²

Filosofia contemporană a comunicării este marcată de îndepărtările și apropierile de proiectul raționalist de inspirație iluministă, cu implicațiile sale etice complexe. „Cotitura lingvistică“ s-a aflat în ultimele decenii în centrul acestor fluctuații reformatoare, ca „etichetă“ pentru fenomenul reprezentat, atât prin creșterea în importanță a semioticului și a pragmaticului (în filosofie și cultură), cât și prin disprețuirea crescândă, dar nuanțată, a rațiunii ca *logos* în filosofia comunicării.

³⁹⁰ Dintr-un punct de vedere filosofic cu implicații sociologice.

³⁹¹ Dintr-un punct de vedere filosofic cu implicații politice.

³⁹² Vezi capitolul „Concepte postmoderne...” din această lucrare.

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

Pe de altă parte, „cotitura sociologică“ se preocupă de modul în care regulile sunt afectate de interpretant cu valorile aduse de socializarea sa particulară și de interpretarea contextualizată pe care un interpretant anume le-o poate acorda, la un anumit moment³⁹³. Astfel la cotitura sociologică concură cotiturile lingvistică, hermeneutică și retorică în contextul noii epistemologii descrise de către Mary B. Hesse, reamintind și de observația lui Z. Bauman: „(...) înseamnă că ne deplasăm în prezent de la epoca «grupurilor de referință» prealocate către epoca «comparației universale», în care destinația sarcinilor individuale de autoconstrucție este endemic și incurabil nehotărâtă, nu este prestabilită și tinde să sufere schimbări numeroase și profunde (...)”³⁹⁴. Poate că aceasta este și perspectiva din care trebuie considerate și ideile din *In the Shadow of the Silent Majorities, or The End of the Social* a lui J. Baudrillard³⁹⁵. Autorul arată aici că majoritățile devin o „gaură neagră“ care înghite socialul, în timp ce sociologia surprinde doar expansiunea socialului, trăind din ipoteze pozitive și definitive despre social. Imploziile și reabsorbțiile socialului le scapă sociologilor, iar o ipoteză despre moartea socialului ar fi pentru aceștia de neconceput, traducându-se printr-o ipoteză despre propria dispariție.

Cotitura pragmatică este cea mai cuprinzătoare dintre toate cele menționate, arătând de fapt, în tradiția filosofică și strict vorbind, desigur, și în tradiția terminologică, a unor pragmatişti „clasici“ americani (cum ar fi James, Peirce și Dewey), că este

³⁹³ Ceea ce are ca rezultat fie o nuanțare, fie o multiplicare, ori o schimbare sau o desconsiderare a regulilor, după caz.

³⁹⁴ Zygmunt Bauman, *Modernitatea lichidă*, traducerea Diana Grad, București, Editura Antet, 2000, p. 10.

³⁹⁵ Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities, or The End of the Social*, New York, Columbia University, Semiotext(e), 522 Philosophy Hall, 1983.

relevant să studiem comunicarea zilnică și nu cea ideală la care eșuăm să accesăm. În această tradiție ajunge Rorty să susțină înlocuirea obiectivității cu solidaritatea, să aprecieze retorica în defavoarea demonstrației, propunând filosofia ca pe o hermeneutică, apreciind antireprezentationalismul, semnificația deconstruită, precum și un om netranscendental (de aici o cotitură umanistă³⁹⁶, sau, dacă vrem, psihologică).

În timp ce filosofia suferă cotitura lingvistică, filosofia comunicării este caracterizată printr-o cotitură pragmatică, *pragmatic turn*, explorând și valorificând relația limbajului și comunicării cu acțiunea, dar și ca acțiune. Din perspectiva unui ironist relativist, „într-un fel, însuși dialogul nostru ne destituie și ne reinstituie pe fiecare ca subiect în rețeaua relației de comunicare — o relație în economia căreia, transversal, ne fragmentăm și ne reunificăm, trans(z)-acționăm, facem schimburi, ne recentrăm și ne rostogolim din centru spre X, poate spre incertitudinea fundamentală a schimbului imposibil”.³⁹⁷ Prin aceasta înțelegem, ca și în argumentele prezentate mai sus, un accent pus nu atât pe dialog și comunicare, cât pe omul dialogal, pe dubletul acțiune-comunicare, ceea ce ne readuce la investigarea omului-ce-comunică. „Conștientă de înrădăcinarea ei inalienabilă în omul dialogal cu virtuțile și cu servitutele lui, filosofia s-ar putea înfățișa sub o figură mai prietenos umană (...)”, remarca V. Tonoiu³⁹⁸. În acest sens, putem avansa aici o teză a modestiei în raport cu aspectele științifice ale filosofiei comunicării, dublată de o teză a

³⁹⁶ Dacă umanismul, să zicem așa, „clasic”. îmbrățișa mișcarea umanistă a Renașterii, adică tradițiile culturii clasice greco-romane, considerate fundamentale pentru cunoașterea omului, proclamând principii etice supreme, cum ar fi libertatea și demnitatea umană, sau necesitatea desăvârșirii personalității umane, umanismul postmodernismului, un neo-umanism, aduce relativismul remodelind această definiție din perspectiva criticii postmoderne a raționalismului. Astfel, apar valorizate particularismele, cum ar fi valorile feministe legate de prețuirea vieții și a educației, identificarea și relativizarea valorilor occidentale, precizând conținutul particular și contextual al unor valori cum ar fi libertatea umană, pentru progres social și schimbarea socială. Din perspectivă baudrillardiană, umanismul este astăzi, datorită relativismului, particularizărilor și a implicațiilor politice, o ideologie difuză, de factură nouă, „soft”, pe când în termenii lui Rorty, umanismul ar pune accentul pe ceea ce au oamenii în comun și nu pe ceea ce îi desparte, pe abilitatea tuturor de a simți suferința și umilința, pe aceste baze, nonlingvistice, fiind de construit schimbarea socială pentru împlinirea demnității umane.

³⁹⁷ *Idem*.

³⁹⁸ Vasile Tonoiu, *Omul dialogal. Un concept de răspântie*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 364.

precauției, în raport cu aspectele postmoderne ale filosofiei comunicării, de investigat în următoarele studii.

Aportul deosebit al lui V. Tonoiu constă în a demonstra prin opera sa mai recentă, *7 zile gânditoare*, posibilitatea conversației între metodologii și câmpuri ideatice altădată considerate în mod iremediabil complementare. La acest autor, cotiturile în jurul cărora gravitează discuția în filosofia contemporană a comunicării sunt de relaționat transversal, pentru a putea răspunde astfel provocărilor postmoderne, a semnificației indecidabile și a referinței inscrutabile. „Orice «cotitură» — hermeneutică, retorică, naratologică, lingvistică... — lasă nepuse anumite probleme, ne introduce într-un alt orizont, într-un alt spațiu și într-o altă perspectivă în raport cu cele zise tradiționale, dar nu face imposibilă reconstrucția unor concepte clasice care altădată păreau neproblematic (...). Nu ar mai fi vorba atunci de o logică întemeiată metafizic, (...) ci de o logică pragmatică, «bunelor motive», capabilă să discearnă ce este pertinent în circumstanțele contingente ale «conversației culturale».”³⁹⁹ Din această perspectivă filosofia contemporană a comunicării este caracterizată printr-o *sisifică aplecare spre reconstrucție*⁴⁰⁰.

Deși nu se reclamă de la pragmatisti, reprezentând postmodernismul filosofiei contemporane a comunicării, o abordare neumanistă putem delimita și la G. Vattimo, autor care, abordând „gândirea slabă”, în fapt valorizează despre îmbrățișarea multiplicității de viziuni și interpretări în contemporaneitate, legătura șansa marginalilor de a se face auziți. Autori diverși, cum ar fi Habermas, Oakeshott, Rorty, Schrag, Vattimo, Tonoiu, trasează direcții substanțiale în filosofia comunicării, cu trimiteri totodată la (ambiguul) postmodernism și la un neumanism, re-apreciind virtuțile relativiste, dar pe de o parte etice și, pe de alta, democratice ale „conversației umanității” și ale dialogului. După cum remarcă V. Tonoiu: „Conștientă de înrădăcinarea ei inalienabilă în omul dialogal cu virtuțile și cu servituțile lui, filosofia sa ar putea înfățișa sub o figură mai prietenos umană, ocolind calea nihilismului care pustiește, a epatării cinic-spectaculare, a soli-

³⁹⁹ V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. (Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p. 482-483.

⁴⁰⁰ În acest sens, *pragmatic turn* se învecinează cu și este de pus în relație cu *ontologic turn*.

locuiului cețos și incomprehensibil, lăsând să cadă masca ipocrită și trufașă a unei Rațiuni universale absolute, atoațe- și autofonatoare. O rațiune suveran neutră și suveran indiferentă. Masca monologului totalitar și strivitor al *Logos*-ului închis asupra-și, capabil de autovalidare, din care s-a retras tot ce amintește de îndrăznelile și precaritățile noastre omenești... prea omenești.⁴⁰¹

Deși acuzat de impresionism și superficialitate într-un mod pe undeva paradoxal, nu doar interesant, postmodernismul aduce contribuții substanțiale la discursul filosofic al contemporaneității. Astfel, C.O. Schrag propune de asemenea o contribuție etică pentru facilitarea „conversației umanității” (sintagmă preluată de la R. Rorty, care la rândul său o valorifică de la M. Oakeshott). Etica necesară praxisului comunicațional ne-ar aminti și de Habermas și de a sa situație ideală în comunicare, dacă nu s-ar apropia atât de mult de moștenirea ideatică nietzscheeană, ca etică a meditației consecvente asupra „răspunsului potrivit”.

Acest răspuns, „potrivit” deci etic, îi este propriu oricărei ființe care își reafirmă mereu locul și valoarea în lume tocmai prin efortul de a identifica ce anume se petrece în lume și are nevoie de aportul nostru adecvat. Omul care comunică are de răspuns lumii, iar lumea, ceilalți oameni, îi așteaptă răspunsul ca pe un dar. Aspectul etic se adâncește odată cu înțelegerea faptului că darul nu poate fi valoros și nici durabil (etern), decât dacă este oferit fără a aștepta nimic în schimb. Iată cum se împletește dimensiunea participativă cu cea care ține în mod strict de comunicare în filosofia contemporană a comunicării.

Vasile Tonoiu⁴⁰² observă că se poate răspunde dublei provocări pe care postmodernismul o adresează filosofiei comunicării: provocarea referitoare la semnificația indecidabilă și provocarea referitoare la referința inscrutabilă. Cum anume? Prin redistribuirea resurselor raționalității comunicaționale, printr-un demers pragmatic cu valențe etice, în spiritul operei lui C.O. Schrag.

Îmbrăcând o identitate relativist-ironică, aflată în dialog cu alte opt identități paradigmatică — „autorul”, „narratorul”, „metafizicianul raționalist și realist”, „gazetarul format la școala

⁴⁰¹ Vasile Tonoiu, *Omul dialogal. Un concept de răspântie*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 364.

⁴⁰² V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. (Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p. 482.

«umanioarelor», inițiat în tehnologii informaționale sofisticate, cititor *en gros* de «literatură» filosofică“, „rezonerul“, „străinul“, „metanaratorul“ și „metaautorul“ — Tonoiu, explică acest demers. „Ideea este de a articula rațiunea cu discursul și acțiunea noastră în comunitate, nicidecum cu «ultimul cuvânt». Trebuie să ne ferim a determina relația rațiune-comunitate recurgând la un model liniar care juxtapune într-o succesiune serială cei doi termeni și se înfundă în aporia originilor. Dar nici modelul ierarhic nu este mai bun: el subordonează un termen celui alt și conduce la aporia fundamentării ultime.

Este nevoie aici de o nouă paradigmă — a interacțiunii transversale: cerințele rațiunii și cerințele comunității comunicative sunt transversale, se intersectează unele cu celelalte, converg și diverg fără a coincide, dar și fără a institui o incomensurabilitate definitivă“. ⁴⁰³

Multe alte contribuții ale filosofiei continentale (americane) valorifică în mod etic contribuțiile postmoderne. S. Earnshaw spre exemplu își construiește umanismul postmodern pe o filosofie a suferinței⁴⁰⁴. R. Rorty, de asemenea, recuperează într-un demers cu valențe etice speranța liberală din „vacarmul“ vocabulelor conflictuale, prin apelul la un element ne-lingvistic, și anume la suferință. În acest caz suferința devine un element comun și integrativ, nemetafizic, în baza căruia se poate construi indispensabila solidaritate umană, dintr-o perspectivă totodată pragmatică și postmodernă („ironistă“).

Într-o perspectivă postmodernă, Gilles Lipovetsky surprinde și analizează convulsiile fenomenului etic, aparte prin implicațiile profunde și în privința înțelegerii comunicării. Autorul identifică tocmai acest paradox la care m-a condus studiul articulației dintre modernism și postmodernism în filosofia comunicării, și anume faptul că societățile occidentale contemporane și discursul lor postmodern, dezinteresate de rigoarea de imperativ a datoriei, manifestă totuși o mare apetență pentru elaborarea de

⁴⁰³ *Idem.*

⁴⁰⁴ Radu Florian, de asemenea, în lucrarea *Eclipsa filosofiei*, consideră că actualitatea umanismului filosofic este permanentă. Rolul filosofiei este înțelepciunea de a reda oamenii lor înșiși „dezvăluindu-le lumca cu contradicțiile și cu riscurile ei, cu porțile deschise și aventurile creativității lor. Ea (filosofia — n.m.) poate câștiga pariul reînnoirii sale devenind o sursă de încredere a oamenilor în ei înșiși“ (p. 253).

coduri etice. El subliniază diversitatea, specificitatea și eficiența acestor coduri etice, în foarte multe dintre situațiile și zonele — politice, sociale, culturale, economice — foarte concrete, pentru care au fost dezvoltate.

Autorul începe cu studiul schimbării reperelor culturale majore în evoluția occidentală spre modernitate, al trecerii de la imperatiivele venerației divine la cele ale rațiunii morale, ceea ce a condus și la legitimarea preocupării omului pentru drepturile sale, creând o cultură a modernității în care nu datorია, ci dreptul este „faptul moral fundamental și absolut“ (Leo Strauss).

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

Astfel, după cum arată și Lipovetsky, modernismul a însemnat într-o primă etapă răspândirea în societate a cultului datoriei laice. Aceasta a presupus totodată și consacrarea principiului definirii egalitare a oamenilor, adică în raport cu datorია, a tuturor indivizilor liberi și responsabili. De altfel, se indică în analiză că de aici decurge și importanța din ce în ce mai mare pe care o capătă istoria individuală. Relativizarea imperativului moral laic a avut loc odată cu creșterea preocupării pentru drepturile individului, astfel încât căutarea fericirii a ajuns să capete pentru moderni greutatea unei legi naturale.

Ca o ilustrare a acestui fapt, el urmărește evoluția moralismului sexual, cu multitudinea sa de legi și norme pline de rigoare, în confruntarea sa cu manifestări ale libertății de expresie (încă de la începutul secolului al XVIII-lea, după cum precizează autorul francez), ori cu manifestări ale valorificării sentimentului, sau cu cele ale dreptului de autodeterminare când este vorba de propriul corp, precum și a unor noi configurații familiale, mai puțin numeroase. Acest fenomen de transformare este studiat în continuare și în contemporaneitate, autorul observând că îngrijorarea

manifestată de societatea postmoralistă, spre exemplu, față de problema avortului, a legitimat în mod categoric, pe de o parte, datoriile părinților pentru copii și, pe de altă parte, drepturile copiilor, aflate într-o continuă creștere a importanței.

Un alt exemplu semnificativ de schimbare a modului modern de raportare la datorie a individului este oferit și de discutarea fenomenului filantropic. Astfel, într-un spirit pe deplin modern al cultului datoriei, filantropia era văzută ca „voință de a zdrobi viciul“. Însă, după însușirea lecției Luminilor, în utilitarismul acesteia, filantropia va fi considerată mai degrabă o acțiune „sanitară“, de o natură reformatoare pentru sfera socială.

Lipovetsky subliniază că astăzi se comunică și o importantă schimbare de repertoriu: cuvântul „trebuie“ nu mai are conotații eroice și nici „datoria“ nu mai capătă majusculă onorifică, nici în practica socială, culturală sau politică, așa cum se întâmpla cu vreo două secole în urmă. Tendința dominantă este dictată de diverse imperative foarte actuale: de „valori individualiste și hedoniste“, de „spectacol“, de „consumul interactiv și festiv de bune sentimente“, de „calitatea vieții și realizarea personală“.⁴⁰⁵ Ce anume „să nu faci“, de o natură etică și nu morală, preocupă individul și societatea mai mult decât „trebuie să...“, în această cultură occidentală contemporană pe care autorul o numește „postmoralistă“, nu fără a preciza că aceasta nu este totuna cu o cultură „postmorală“, în care morala nu își mai găsește niciun loc și niciun impact⁴⁰⁶.

Fericirea subiectivă este, ca la Rorty, discursul cel mai important ca aspect etic profund al democrațiilor liberale contemporane. Dacă într-un „prim moment al democrației“, în democrația cultului datoriei, importanța acordată obligativității absolute

⁴⁰⁵ Împotriva lamentărilor obtuze privind decăderea culturii contemporane, v. și punctul de vedere al lui P. Bruckner.

⁴⁰⁶ Totuși, așa cum arată din perspectivă fenomenologică și Peter L. Berger în lucrarea *The Homeless Mind* (1973), tocmai datorită pluralității identităților datorate complexității sociale, hedonismului și spectacolului zilnic, omul actual are nostalgii, nu se simte tocmai acasă nici în societate, nici în univers. Sau, ca în analizele cultural-antropologice efectuate de Mary Douglas încă din 1970: „Mobilitatea socială și geografică detașează oamenii de comunitatea lor originală (...) și iată oamenii care trăiesc folosind vorbirea elaborată cum revăd și revizuiesc categoriile de gândire existente. A provoca ideile primite de-a gata reprezintă pentru ei sarea și piperul. Ei (sau ar trebui să spun noi?) practică o detașare profesionistă față de orice model dat de experiență (*Natural Symbols*..., p. 31).

mergea până la uitarea de sine, momentul prezent relevă niște democrații liberale, în care fericirea subiectivă impune un respect incontestabil în societate, constituind o importantă parte a însuși fundamentului său cultural.

Relativa autonomie a plăcerii față de normele morale este constatată în paralel cu observarea unui tip aparte de moralism care are drept consecință suscitarea indignării generale îndreptate, spre exemplu, împotriva avortului sau a pornografiei, îmbrăcând mai degrabă aspectul unui extremism decât al unei manifestări a spiritului virtuos. Autorul atenționează că aceeași societate actuală alergică la prescripția sacrificiului este și o societate a ideilor marxiste, freudiene, nietzscheene și structuraliste, în care fervoarea etică nu este altceva decât soluția de a scăpa de discursul alienant al moralei (dar nu vreo nostalgie după morală, în alte cercuri decât cele extremiste).

Suferința nu își are locul în construcția ideatică a lui Lipovetsky. La acest autor, spre deosebire de Rorty, goana după satisfacție personală, unește în mod paradoxal oamenii într-un larg spectacol al drepturilor democratice. Într-o cultură cum e cea de tip occidental, dominată de consum și publicitate, „relațiile cu semenii noștri sunt mai puțin sistematic reprezentate și valorificate decât relațiile dintre oameni și lucruri”⁴⁰⁷.

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

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

⁴⁰⁷ Vezi și aspectele despre comunicarea publicitară astăzi, la subcapitolul *Cotitura politică. Ideologiile soft. Considerații legate de discurs*.

mului (în primul rând în profesie și, în general, în tot ceea ce se întreprinde).

Lipovetsky expune noua figură a păcătosului, aceea a „zappeur-ului“ (a celui ce abuzează de telecomandă), mai degrabă anxios și stresat decât cu o conștiință încărcată. Pentru acesta datoria este doar o opțiune între altele, și lipsa expresiei fericite, ori faptul că nu se prezintă chiar în bună formă fizică, se pot constitui astăzi, într-un blam real. Și datele statistice și corelațiile dintre fenomenele „postmoraliste“ analizate îl conduc pe autor la concluzia paradoxală că, odată cu orizontul rigorilor morale, pare să se îndepărteze și cel ludic. Nu toate tabuurile au fost înlăturate, spre exemplu, odată cu revoluția sexuală a anilor 1960-1970, care a marcat într-un mod atât de important eticile în cultura modernității. Poate ceva mai puțin drastice, și funcționând doar ca microexcluderi, au fost reintroduse însă anumite discriminări, chiar dacă unele mai puțin categorice și niște coduri mult mai specifice și mai nuanțate despre ceea ce se poate accepta și ce nu în societatea contemporană.

În spiritul paradoxului etic urmărit, în zone sociale și prin intermediul unor fenomene atât de variate, autorul observă coexistența individualismului hedonist cu redimensionarea și revigoarea preocupării pentru celălalt. Pe de o parte, obsesia calității și a excelenței guvernează nu doar profesia, ci, mai mult, atât relațiile personale, cât și cele de familie: „Cu cât Narcis se cufundă în el însuși, cu atât visează la o îndelungată viață în doi.“⁴⁰⁸ Pe de altă parte, neindividualismul înflorește. Persoana se vrea cât mai eficient protejată prin lege în multitudinea de drepturi de a dispune de sine. Asistăm se pare la un proces de legitimare socială a eutanasiei eliberatoare (dar nu și a sinuciderii), a schimbării sexului, a comercializării de organe.

Acest neindividualism este în mod indiscutabil corelat și cu revalorizarea respectului datorat celui alt. Și totuși, de asemenea, în mod paradoxal, autorul remarcă și faptul, nu mai puțin caracteristic, că „porțiuni“ îngrijorătoare din societatea contemporană („hedonistă“, „relaxată“ și „grijulie“) sunt cuprinse de marginalizare, sunt devastate de sărăcie, de șomaj și de droguri, fiind aban-

⁴⁰⁸ G. Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere și prefață de Victor-Dinu Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996, p. 83.

donate în contextul unui fenomen de regresivitate a consistenței programelor de protecție socială.

Filosoful francez plasează convulsiile societății paradoxale ale societăților contemporane între hedonism și supercompetitivitate, și între toleranță și extremism. Față de aceste repere își ordonează Lipovetsky argumentația lucidă împotriva intonării imnului decadenței cotidiene a societății liberale. În primul rând, valorile nu s-au prăbușit și nici credințele n-au devenit brusc echivalente. În al doilea rând, dată fiind complexitatea paradoxală a fenomenelor studiate, este necesar ca și demersul de analiză să fie unul ceva mai sofisticat.

Astfel, se observă că avem de-a face cu niște manifestări de natură preponderent hedonistă și tolerantă în zonele care țin de sexualitate, de viața de familie, de religie ori de opiniile politice. Nici hedonismul, nici toleranța nu mai funcționează însă, atunci când bunurile ori libertățile personale, sau chiar persoanele sunt amenințate. În aceste cazuri se manifestă neoindividualismul prin aspectele sale legate de supercompetitivitate, prin apelul la cultul diferențelor (al cărui nucleu kantian nu scapă observației autorului), prin accente de extremism care diferă de la situație la situație.

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

Este o modă sau un adevărat vector de restructurare a „pactului social“ cu privire la decizie?, se întreabă cu luciditate autorul. Răspunsul său este că efectul de restructurare a procesului de luare a deciziei este unul secundar, căci intenția transformatoare principală este aceea de îmbunătățire a imaginii întreprinderii. Se face loc „eroilor“ și „campionilor“, dar ei nu evoluează numai pentru ei înșiși, ci oferă o alură mai „sportivă“ imaginii de marcă

a întreprinderii în schimbul a încă unui „focar de producție identitară“⁴⁰⁹.

Adăugat celor oferite de cultură, voluntariat, familie, trup sau sex, acesta reprezintă încă o ocazie de manifestare a neoindividualismului. Desigur că această nouă cultură a întreprinderii, chiar detașată fiind de rigoarea datoriei, poartă în sine și elementele conștiinței profesionale și un simț al interesului general și al viitorului, ceea ce nu elimină potențialul recul al unui individualism suficient sieși. Încă o dată, Lipovetsky nu invită la lamentare, ci la o reflecție care să poată aborda și îmbina diverse perspective într-un palmares al „sfidărilor“ adresate societății contemporane chiar din sânul său.

O astfel de sfidare adresată contemporaneității este și fenomenul naționalismului fără patriotism. Dacă în Europa de Est principiul naționalist renaște, autorul consideră că nici în societatea occidentală principiul naționalist nu dispare, ci este doar erodat. Problema occidentală este formulată astfel: „Naționalismul fervent nu mai aprinde inimile, dar principiul național poate bloca ideea europeană.“⁴¹⁰ După cum explică autorul, neoindividualismul consideră nesatisfăcătoare competențele protectoare ale statului. Individul occidental, este postmoralist și este totodată mai degrabă agasat de ceea ce liderii național-populiști i-au propus să considere drept „problema delicvenței-emigrație“, fiindcă o corelează cu drepturile sale individuale, și nu cu niște obligații colective (fie ele legate de patriotism sau de o cetățenie activă într-un mod absolut dezinteresat). Așa se arată în contextul eticii „nedureroase“ a timpurilor noastre că nu „patria“, ci „comunitatea“ este purtătoarea de semnificații mai relevante într-o cultură occidentală în care orice efort — fie el individualist, ecologist, igienist sau etic — nu acționează la scara națională, ci la scara unor „microfocare“ de participare, dialog și transparență democratică.

Prin aceste observații, Lipovetsky nu se eschivează să enunțe apatia din democrațiile occidentale contemporane, ci vede în mobilizarea de tip descentralizat acele elemente complementare

⁴⁰⁹ Renaud Sainsaulieu și Denis Segrestin, în „Vers une théorie sociologique de l'entreprise“, *Sociologie du travail*, no. 3, 1986, p. 341. *apud* G. Lipovetsky, *op. cit.*

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 225.

care dovedesc că cetățeanul are față de viața publică și față de dimensiunea morală a politicii poziția unui microbist. Dar același cetățean actual tinde să acceadă la competențe diverse — acesta a devenit jurist și competent în lobby. Ca urmare, democrația pe care un astfel de cetățean o promovează este „o democrație mai modestă“, benevolistă, etică și narcisistă, dar „dialogantă“.

„Democrația modestă“ este caracterizată așadar, în tot ce ține de dialog, prin proliferarea codurilor și a comitetelor etice. Astfel, și în ceea ce privește mass-media, etica este „pe prima pagină“. Deoarece în „democrația modestă“ nu capitalismul, ci mass-media este subiectul favorit al criticii sociale, fervoarea autocriticii este strategia retorică de reafirmare a profesiei, dar și o manifestare de narcisism a culturii instituțiilor de presă conform spiritului neoindividualist al epocii. Pentru o societate dialogică viabilă, nu vor avea ecou simpla denunțare, în general, a superficialității societății, sau, în mod specific, a celei jurnalistice. Lipovetsky consideră însă că revigorarea presei scrise, emancipată de o „etică spinozistă“⁴¹¹, de preocuparea „pentru dezvoltarea gustului pentru adevăr și a curiozității față de fapte“, de o cultivată inteligență profesională (cel puțin contrapondere pentru bunele sentimente) ar putea face mult pentru o democrație mai responsabilă, chiar dacă ea ar rămâne încă una „modestă“.

Să însemne această prezentare polarizată — între individualismul necontrolat și cel responsabil — pe care autorul o face societăților liberale contemporane o încercare de „reconciliere“ a cititorului cu modul în care se prezintă democrația occidentală contemporană, în ideea că, în cele din urmă, s-ar zice că este un tip de societate „rezonabilă“? Încearcă filosoful francez s-o situeze cumva în afara discuției critice? Nu. Dacă discursul lui Lipovetsky nu este nici alarmist, nici nu intonează refrenul decadenței, acesta nu este nicio tentativă de a justifica, nici de a minimaliza problemele etice pe care le identifică pentru a le analiza

⁴¹¹ La Spinoza, etica presupune un raționalism fundamental: natura lumii este transparentă pentru intelect, așadar relațiile de dependență dintre idei corespund dependențelor dintre evenimentele și stările din natură. Minte și materia sunt la Spinoza maniere diferite de a concepe într-un mod rațional singura realitate, eternă. Există și o singură substanță eternă, Dumnezeu, sub diverse manifestări. Monismul lui Spinoza descrie o lume rigidă și deterministă, în care libertatea își face loc doar din perspectiva posibilității eliberării de dorințe și emoții în a privi — filosofic — lumea.

cu toată seriozitatea. Dimpotrivă, potențialul de problematizare din aceste tensiuni etice îmbogățește prin luciditate dialogul societății actuale cu sine, dialog care va da seama de profilul — poate chiar unul, din nou, foarte modern — al societății liberale dintr-un viitor apropiat.

Amurgul datoriei este așadar epoca gestionării profesioniste atât a propriei persoane și cariere, cât și a relațiilor cu celălalt și cu societatea. Ca și la Rorty, este consacrat aici un alt tip de sensibilitate și, în același timp, mai mult loc pentru sensibilitate și creativitate, în viața personală, dar și în deschiderile publice ale vieții personale. Lumea se înnoiește, lumea se schimbă.

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

În această varietate de concepții și coduri etice, în îndepărtarea variată de etica virtuții, în dinamica evoluție inegală spre etica drepturilor⁴¹² există un pol diametral opus, cel semnalat de către E. Levinas, în transcenderea către „Altul“ și către „Altceva“, reclamând „exigența de sfințenie“,⁴¹³ calea de mijloc fiind aceea a „răspunsului“ potrivit al lui C.O. Schrag.

În „zorii“ unei epoci a conversației postmoderne generalizate, societatea pare mai destinsă, în efortul sporit datorat preocupării de a menține adeziunea membrilor săi. Arsenalul său de coduri etice care sprijină drepturile subiective domină astăzi cultura. Cu toate acestea, dincoace de spectacolul mediatic, idealismul (ca altruism) este mult prea discret, iar hedonismul nu domnește peste o lume fericită.

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

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

Cât privește poziția ironistului relativist, nici acesta nu este pe deplin fericit, constatând tentativele postmoderne de a readuce filosofia la o practică „normală“. Îi displac noile „cuvinte suverane“. În termenii lui V. Tonoiu: „Îi displace «coerența» propriei sale poziții atunci când aceasta este explicitată sub forma unei țesături de teze, concepte, problematici, teme și idei directoare, în spațiul cărora «serioșii» vin să-și instaleze mașinile lor de gândit.“⁴¹⁴

4.3. PERSPECTIVE ALE VIITOARELOR INVESTIGAȚII ÎN FILOSOFIA COMUNICĂRII

*Și nu disprețui niciodată pe și scris cu literă mică, apărut ca nizații
printre piroanele cuneiformelor: e nimfa zburătoarei verzi.*

Mircea Horia Simionescu

Înșuși demersul filosofic este pragmatic și hermeneutic, precum și dialogal. Antireprezentationalismul este de investigat în continuare în surse inedite și multiple, operând deschideri ca aceea adusă de A. Botez prin demersul său comparativ Polanyi, Blaga, Rorty. Filosofia și metafizica se „emancipează“ în raport cu știința. Așa cum arăta Ortega y Gasset: „Cine gândește însă că ceea ce se numește adevăr implică întotdeauna, mai mult sau mai puțin, eroare — eroarea la care are dreptul și la care este obligată fiecare epocă — nu socotește că descalifică trecutul dacă spune că istoria este istoria erorilor. Metafizica este de revizitat în versiunile sale plurale ca forme ale creației, ca forme literare și de mit. Aceste erori ale trecutului au fost «erori necesare» — necesare în diferite sensuri, dar mai cu seamă fiindcă au fost silite să le comită alte vremuri ca să le poată evita a noastră.“⁴¹⁵ După cum erorile comunicărilor trecute au fost necesare pentru a se forma acel „rest“ dialogal perpetuu despre care vorbea C. Noica⁴¹⁶, sau pentru a avea acea infinitate interioară inerentă despre

⁴¹⁴ V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. (Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p. 484.

⁴¹⁵ José Ortega y Gasset, *Originea și epilogul filosofiei și alte eseuri filosofice*, traducere din limba spaniolă de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 2004, p. 202.

⁴¹⁶ Constantin Noica explica în *Cuvânt înainte despre rostirea românească* (1987) perenitatea exprimării românești în stil metafizic și metaforic și viitorul pe care îl are un asemenea mod

care vorbește Gadamer. Acesta arăta că înțelegând ceea ce avem în comun putem să ne aventurăm în nefamiliar de unde ne putem întoarce cu prejudecăți și erori, ce ne vor trimite înapoi la dialog.⁴¹⁷ Cotitura pragmatică se împletește cu cea retorică, prefigurând aspecte caracteristice pentru o cotitură ontologică, de investigat pe viitor. Pe „turnantele“ acestea diverse, lingvistice, retorice, hermeneutice, ontologice, naratologice, sociologice și umaniste, subiectul este recuperat des-centrat, „în spațiul practicilor comunicative (...) nu atât ca ultim fundament, ca ultim legiuitor în materie de discurs și acțiune, cât ca un produs activ al *pattern*-urilor de semnificație și al liniilor de forță proprii comunității socio-istorice: centru decentrat, (...) unde se întâlnesc aceste linii de forță care îl și antrenează într-o neconținută mișcare de fragmentare și reunificare, transversale“⁴¹⁸.

Dezbaterea ocazionată de către Vasile Tonoiu scoate în evidență avantajele unor demersuri precum cel susținut de către C.O. Schrag, care, în *Resursele raționalității*, reușește să arate moderație într-un demers filosofic contemporan, care nici nu distruge tradiția filosofică (metafizică, raționalistă și raționalizan-

(continuare) de exprimare. Este aici un argument pentru eternitatea și perenitatea limbii și culturii românești, dat fiind faptul că această limbă este complexă și specială în substanța sa astfel încât ea este potrivită atât pentru analizarea lumii, cât și pentru descrierea ei. Argumentul poate fi considerat ca exemplu de esențialism, dar poate fi interpretat dintr-o perspectivă pragmatică și hermeneutică, privind natura umană dialogală generată de limba română și identificarea unui „motor“ al comunicării interumane. Acesta privește „restul“ sau acea parte care rămâne nerostită sau nedescoperită în comunicare, astfel încât necesită dezvoltări și explicitări în dialoguri sau comunicări ulterioare. Noica aprecia că vom continua să comunicăm, să vorbim atâta timp cât vom simți că ceva a rămas nerostit sau nerelevat complet. În această perspectivă, Noica amintește de Blaga, îngrijorat că exprimând complet ar putea distruge „corola de minuni a lumii“. Generalizând ideea, și pierzând întrucâtva din încărcătura poetică, putem spune că în comunicarea contemporană, iar în politică, mai ales în comunicarea din democrații, avem un flux comunicațional continuu și amestec, fiindcă mereu este identificat un „rest“: o nouă politică, un nou interes, sau noi interpretări ale drepturilor individuale, care, spre exemplu, pot funcționa ca „rest“. Vezi și Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, „Metaphors in politics“, *Revue Roumaine de Philosophie*, Tome 47, N^o 1-2, 2003, p. 163-176.

⁴¹⁷ În lucrarea *Radical Reflection*, capitolul „A Hermeneutic of Everyday Life“, C.O. Schrag arată: „Cerința noastră generală pentru reflexivitate din partea științelor omului, primește acum o expresie mai specifică în cerința pentru o autoreflexivitate epistemică a rațiunii tehnice în căutarea câmpului lor de origine, în care își va găsi o noțiune mai largă a rațiunii puse în funcțiune, acoperind nu doar *logosul științei* și filosofia formală, ci și *logosul mitului*. Locul reflecției radicale este tocmai de a descoperi acest câmp al originii și de a anunța cerința reflexivității“ (p. 123, traducerea autoarei).

⁴¹⁸ V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. (Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p. 482.

tă), nici nu consimte la un postmodernism facil, în sensul unui relativism generalizat. Înțelegând în profunzime limitele demersului «*orizontal*» susținut de către postmoderni, care au făcut problematice întemeierea verticală a ierarhiilor filosofice și cerințele de universalitate, exaltarea eterogenității, a paralogiei și a incommensurabilității, Schrag face o revizuire critică a aspectelor problematice fără a le dizolva, fără a apela la o disoluție a raționalității. Logosul continuă să acționeze și în același timp jocul diferenței devine mai amplu, privilegiat nu pe dimensiunea «*orizontală*» ci pe cea «*transversală*», «*între*». Este acea situație în care autorul ajunge la o imagine puternică și nu o strivește sub povara mecanicii conceptuale. Metafora transversalității este un succes în sensul că nu doar compensează limite ale limbajului conceptual, ci construcția conceptuală se încredințează acestei metafore, de explorat și valorificat în continuare⁴¹⁹.

Conversația contemporană este dominată, din nou, și în mod etic, de discursul și acțiunea de factură liberală. Discursul liberal este ridicat astăzi la rang de liant social dezirabil, precum și la acela de educator al societății, generator al unei extrem de necesare (și mai puțin arogantă, impozivă sau hegemonică, ci dialogală) culturii a liberalismului specifică fiecărei societăți, dar recunoscutibilă prin trăsăturile sale politice și culturale puse înaintea celor financiar-economice. După cum remarca K. A. Strike, „ceea ce are nevoie (discursul liberal — n.m.) este să faciliteze conversația dintre aceia care altfel nu au un limbaj comun“. Iată un scop aparent modest și deloc moralizator cu implicații majore etice și pragmatice. Poate deveni discursul liberal și un discurs educațional, fără să redevină moralizator, inefficient și alienant în ceea ce privește viața de zi cu zi? Aceasta este o deschidere viitoare de investigat.

Așadar, tensiunile de tipul celor expuse în paginile anterioare, între modernism și postmodernism, pot fi dezvoltate în filosofia comunicării prin succesiunea și interrelaționarea „cotiturilor“ — lingvistică, sociologică, psihologică, umanistă, retorică — de grupat într-o cotitură pragmatică, ce indică în mod surprinzător

⁴¹⁹ G. Bachelard în *Apa și visele* spune: „O filosofie care se exprimă prin imagini își pierde o parte din forță dacă nu se încredințează pe deplin propriilor sale imagini“. *apud* V. Tonoiu, *7 zile gânditoare. (Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p. 486.

poate necesitatea de a considera „urgent“ o cotitură etică. Pe măsură ce înțelegem cotitura lingvistică și, prin această prismă specifică, postmodernismul, înțelegem rolul central pe care îl capătă considerentele non-lingvistice — suferința, umilința, sensibilitatea —, fără a le abandona pe cele lingvistice, metaforice și retorice, în abordarea filosofiei contemporane a comunicării prin aspectele sale integrative, care se dovedesc a avea o factură etică — etica solidarității, a răspunsului potrivit etc. Astfel, din perspectiva mea, cotitura pragmatică și cotitura etică sunt de investigat în potențialul lor hegemonic pentru filosofia și cultura contemporană. Filosofia contemporană a comunicării, rămânând contingentă și deschisă, oferă astfel șansa unei deschideri temporar unificatoare și reformatoare a filosofiei sub un astfel de orizont etic (și pragmatic), de investigat în viitor.

CONCLUZII

Paradigmele diferenței descriu continua întoarcere spre izvoare (reprezentate de textele clasice ale filosofiei), adesea autorii abordând o noțiune deconstrucționistă despre Subiect, considerat dincolo de categoriile fixe, clasice, de reflecție, precum și despre semnificație, deconstruită în constelații de semnificație, plurale. Paradigmele diferenței descriu pluralismul și fragmentarismul culturii, lumea politicului guvernată de seducție și spectacol, prezența „ironistei“ și a „omului dialogal“.

Prin paradigmele diferenței dezbateră filosofică îi acordă factorului cognitiv rațional o greutate modică, în contextul multiplicării sistemelor de valori și de credințe, al accentului pus pe *diferență*, și nu pe unitate, pe *deconstrucție*, *pluralitate* și *descențrare*, pe *nedeterminare* și *discontinuitate*. J. Habermas realizează un recurs postmodern la modernitate. El își caracterizează raportarea la crizele raționalismului, prin trecerea de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului mediată de (post)structuralism și de jocurile de limbaj descrise de Wittgenstein II. Filosofia actuală este postanalitică, postpozitivistă, poststructurală, hermeneutică și relativist contextualistă.

Antireprezentaționalismul oferă noi deschideri de considerat în relație cu investigarea dispariției hegemoniei metafizicii ca adevăr unic și ultim într-o pleiadă de constelații filosofice literare, purtătoare de creativitate și mit. Asistăm, după sintagma Angelei Botez, la o resurrecție postmodernă a metafizicii.

Transversalitatea este cea mai actuală dintre soluțiile identificate pentru problemele raționalității. Contribuția lui C.O. Schrag este exemplară în efortul de a depăși crizele raționalității printr-o

viziune care trece dincolo de limitările unei gândiri supuse ierarhizărilor rigide (pe o dimensiune simbolică verticală) și unor egalizări forțate (pe o dimensiune simbolică orizontală). Acestea (și la fel se întâmplă cu *logos*-ul și retorica) sunt considerate complementare, prin transversalitate. Este un demers de recuperare a raționalității fără a-i reinstaura și poziția dominantă, metafizică, generatoare de universalitate.

Filosofia postmodernă a comunicării evaluează teoriile ce susțin paradigmele diferenței și arată efortul epistemologic de depășire a structuralismului — prin poststructuralism, luând în considerare producerea unei constelații de semnificații, niște conotații relative din punct de vedere contextual, cultural și subiectiv (Lacan și Barthes) — a reprezentationalismului, fundaționalismului și esențialismului prin orientarea postanalitică și post-positivistă, prin demersul hermeneutic de capturare a înțelesului, precum și prin orientarea spre semiotic, situându-ne într-un stadiu epistemologic final, de eliminare a transcendentului din demersul explicativ asupra lumii.

Ceea ce era unitar și universal în modernism devine în post-modernism multiplu și diferit, ceea ce era secundar și marginal în modernism — fragmentarul, efemeritatea, discontinuitatea și schimbarea haotică — devin prioritare în postmodernism. Din perspectiva lui Lyotard, posmodernismul poate fi definit ca „non-credibilitate asupra metanarativului“, iar dintr-o perspectivă epistemologică, ca o „respingere a unicității metateoriei, a metodei și a adevărului“. Ca urmare, se pune accentul fie pe meditația asupra impasului filosofiei (Derrida, Foucault, Lyotard, Rorty, Vattimo), fie asupra jocurilor de limbaj, esențiale în relaționarea cu lumea (Lyotard, Wittgenstein), precum și pe pluralitatea interpretărilor (Gadamer, Ricoeur, Deleuze, Guattari, McIntyre).

Explorând paradigmele diferenței, constatăm nu doar ambiguitatea și la limită dispariția filosofiei, ci și faptul că *fragmentarismul și pluralismul culturii creează premisele dialogului dintre fragmente și continuității unei conversații (zbuțumate) a umanității*, marcată de polifonii disturbatoare și de discursuri multiple, pe de o parte antagonice în lupta pentru emancipare, pe de altă parte ambigue și seducătoare, fie angajate în frivole parade ale modelor discursive, fie drapate în jurul luptelor pentru putere.

În același timp, paradigmele diferenței sunt explicitate contextual prin faptul că evidențiază și celebrează dialogul dintre marea cultură și cultura timpului liber.

„În loc să plângem o agonie nu ar trebui să ne gândim la o mutație? Fenomenul tulburător al epocii noastre este expansiunea paralelă a marii culturi și a industriei organizării timpului liber. Cum să nu fii surprins de incoerența aparentă a unui public interesat, deopotrivă, de Gauguin și de «Roata Norocului»? De un public uitându-se masiv la «Dallas» și consultându-l pe Umberto Eco sau Garcia Marquez? Poate am devenit cu toții acei cameleoni culturali în care cele mai înalte exigențe intelectuale se învecinează cu zone de imbecilitate și de prost gust? De altfel, o lume fără kitschuri ar fi suportabilă? Nu avem dreptul, deci, să disperăm din cauza lectorilor și a amatorilor: trebuie să așteptăm de la ei într-un mod contradictoriu și dezastru, și miracolul.”⁴²⁰

Metaforic vorbind, paradigmele diferenței reprezintă o temerară tendință de investigare a relației abisale dintre dezastru și miracol. Comunicarea se petrece între dezastru și miracol. La limită, în relațiile interumane, comunicarea poate pune în pericol ființa sau o poate salva. Paradigmele diferenței surprind în comunicare polifonia, pluralismul vocilor, „absența” autorului, pluralitatea „lectorilor”, precum și înlocuirea marelui intelectual cu un simplu „lector”, aspecte subliniate și prin hegemonia limitată și autocritică a noii epistemologii. Paradigmele diferenței aparțin în același timp unei noi sociologii, raționalității jocurilor de limbaj deschise spre retoric, situate transversal, dar nu cu totul lipsite de continuitate, în raport cu o modernitate sufocată de povara înțelepciunii sale.

⁴²⁰ Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, traducere de Maria Ivănescu, București, Editura Antet, 1996, p. 98.

ABSTRACT ON THE PARADIGMS OF DIFFERENCE

The paradigms of difference are describing the endless return towards origins (represented by the classical texts of philosophy), often, the authors approaching a deconstructive notion concerning the Subject, considered beyond all fixed, classical, reflexive categories, as well in what it concerns its meaning, deconstructed in plural constellations of meaning. The paradigms of difference are hence describing the pluralism and fragmentarism of culture, the world of politics governed by seduction and entertainment shows, influenced by the presence of the „ironist“ and of the „dialogal (wo)man“.

Given the paradigms of difference the philosophical debate offers a modest importance to the rational cognitive factor, within the context of the multiplication of the systems of values and beliefs, of the accent placed on difference, and not unity, on deconstruction, plurality and de-centering, on indetermination and discontinuity. J. Habermas accomplishes a first postmodern articulation of modernity. He characterizes his account of the crises of rationalism, by moving from a philosophy of the conscience towards a philosophy of language, mediated by (post-) structuralism and by the language games as conceived by Wittgenstein-II. Nowadays philosophy is postanalytical, postpositivist, poststructural, hermeneutic, relativist and contextualist.

Antirepresentationalism presents new openings to be considered along with the investigation of the disappearance or repositioning of the hegemony of metaphysics over philosophy as the only full-fledged philosophical quest, the quest for the unique truth, within a multitude of constellations of philosophical litera-

tures bearing creativity and myth. We are assisting now, after the phrase of Angela Botez, at a postmodern resurrection of the metaphysics.

Transversality is currently the most useful amongst the solutions identified to the problems posed by rationality. C.O. Schrag's contribution is exemplary in the effort to overcome the crises of rationality through a vision that goes beyond the limits of a thinking bounded by rigid hierarchisations (on a vertical symbolical dimension) and by imposed egalitarianisms (on a horizontal symbolical dimension). These two (and the same is to be considered in what concerns the *logos* and rhetoric) are evaluated as complementary, via transversality. It is a recuperatory attempt for rationality, without reinstating it in its dominant, metaphysical, dominant position, generating universality.

Postmodern philosophy of communication evaluates the theories sustaining the paradigms of difference and emphasize the epistemological effort of overcoming structuralism — by post-structuralism, considering the production of a constellation of meanings, of connotations that are relative from a contextual, cultural and subjective point of view (Lacan and Barthes) — of the representationalism, of foundationalism and essentialism, via the postanalytic and postpositivist orientation, through the hermeneutic manner of recapturing the meaning, as through an orientation towards the semiotic, situating our investigation in a final epistemological stage of eliminating the transcendent from the explicative approach over the world.

What was once unitary and universal in modernism becomes in postmodernism multiple and different, while what was once secondary and marginal in modernism — the fragmentary, the effemer, the discontinuity and the chaotic change — become prioritary in postmodernism. From Lyotard's perspective, postmodernism may be understood as a lack of credibility in what concerns the metanarrative and the grand narratives, while from an epistemological perspective, postmodernism is comprehended as a „rejection of the unicity of meta-theory, of method and truth“. As a consequence, the accent is placed either on the meditation over the dead end of philosophy (Derrida, Foucault, Lyotard, Rorty, Vattimo), or over the language games, essential

for relating to the world (Lyotard, Wittgenstein), and for the plurality of the interpretations (Gadamer, Ricoeur, Deleuze, Guattari, McIntyre).

Exploring the paradigms of difference, we ascertain not only the ambiguity and, towards an extreme, the disparition of philosophy as once conceived, but also the fact that the fragmentarism and pluralism of culture is creating the premises for the dialogue amongst the fragments and for the continuity of a (troubled) conversation of humanity, marked by disturbing poliphonies and by multiple discourses. On the one hand, these are antagonic in their fight for emancipation, on the other hand they are either ambiguous and seductive, or engaged in frivolous parades of the discursive fashions, draped around the fights for power.

At the same time, the paradigms of difference are to be made explicit contextually, through the fact that they evidentiate and celebrate the dialogue between the grand culture and the culture of leisure.

„Instead of crying over an agony shouldn't we think of a mutation? The troubling phenomenon of our epoch is the parallel expansion of the grand culture and of the industry of organizing leisure. How not to be surprised by the obvious incoherence of a public that is interested at the same time by Gaugain and by the „Wheel of Fortune“? By a public heavily watching Dallas and consulting Umberto Eco or Garcia Marquez? Maybe we became all cultural chameleons with highest intellectual exigences bordering area of imbecility and bad taste? Otherwise, would a world free of kitsch bearable? We have no right, hence, to despere on the account of the lectors and diletants: we must expect from them in a contradictory way both the disaster and the miracle^{**}. The paradigms of difference accomplished such a mutation. The intellectual exigences must keep the dialogue with both imbecility and bad taste.

Metaphorically speaking, the paradigms of difference represent a temerary tendency to investigate the abysal relationship

* Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, trans. from French by Maria Ivănescu, Bucharest, Editura Antet, 1996, p.98 (translated in English by Henrieta Șerban).

between disaster and miracle. Communication is entirely taking place between disaster and miracle. At an extreme, within the human relationships, communication may endanger the being or may save it. The paradigms of difference are capturing the communication in its poliphony, the pluralism of voices, the „absence“ of the author, the plurality of „lectors“, as the replacement of the grand intellectual with a simple „lector“, aspects underlined also by the limited hegemony and by the autocritical approach of the new epistemology. The paradigms of difference belong at the same time to sociology, to the rationality of open language games, to rhetoric, to transversal situation, maintaining some sort of not linear continuity of thought, against a modernity suffocated under the burden of wisdom, grand narratives, and highbrow exigences.

BIBLIOGRAFIE

- Jean-Claude Abric, *Psihologia comunicării. Teorii și metode*, traducere de Luminița și Florin Botoșineanu, Iași, Editura Polirom, 2002.
- Maïté Albistur, Daniel Armogathe, *Histoire du Féminisme Français du Moyen Age à Nos Jours*, Paris, Editions des Femmes, 1977.
- Benedict Anderson, *Comunități imaginate. Reflecții asupra originii și răspândirii naționalismului*, traducere de Roxana Oltean și Ioana Potrache, București, Editura Integral, 2000.
- John Armitage (ed.), *Paul Virilio: From Modernism to Hypermodernism and Beyond*, Londra, Sage, 2000.
- J.L. Austin, *How to Do Things With Words*, Oxford, Clarendon, 1962.
- Sorin Antohi, „Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn“, în Françoise Thom, *Limba de lemn*, București, Editura Humanitas, 1993.
- P. Anderson, „Simone de Beauvoir“, *The A-Z Guide to Modern Social and Political Theorists*, N. Parker, S. Sim (eds.), Londra, Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf, 1997, p. 22-25, „Carole Pateman“, *A-Z Guide to Social and Political Theorists*, Noel Parker, Sim Stuart (eds.), Prentice Hall, Harvester Wheatsheaf, 1997.
- M. Argyle, „Non-verbal Communication in Human Social Interaction“, în R. Hinde (ed.), *Non-verbal Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- Gaston Bachelard, *Dialectica spiritului științific modern*, traducere, introducere și note de Vasile Tonoiu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
- M. Bahtin, *Problemele poeziei lui Dostoievski*, București, Editura Univers, 1970.
- Laurence Bardin, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF, 1991.
- Roland Barthes, *Mythologies*, traducere din franceză în limba engleză de Annette Lavers, New York, Hill and Wang, 1972.
- Roland Barthes, *The Pleasure of text*, traducere de Richard Miller, New York, Hill and Wang, 1975.

- Roland Barthes, *The Grain of Voice. Interviews 1962-1980*, traducere de Linda Coverdale, New York, Hill and Wang, 1985.
- G. Bateson, *La nature et la pensée*, Paris, Seuil, 1984.
- Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*, București, Editura Paralela 45, 2002.
- Zygmunt Bauman, *Modernitatea lichidă*, traducere de Diana Grad, București, Editura Antet XX Press, 2000.
- Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, traducere de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 1997.
- Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication*, edited by Sylvère Lotringer, traducere de Bernard și Caroline Schutze, New York, Semiotext(e), 1988.
- Jean Baudrillard, *Stratégies fatales*, Paris, Grasset, 1983, *Strategiile fatale*, traducere în limba română de Felicia Sicoie, Iași, Editura Polirom, 1996.
- Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities, or The End of the Social*, New York, Columbia University, Semiotext(e), 522 Philosophy Hall, 1983.
- Cornelia Maria Bârliba, *Paradigmele comunicării*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987.
- Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, traducere de Diana Bolcu, București, Editura Univers, 1998.
- Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Éditions Gallimard, 1975, *The Second Sex*, traducere în limba engleză de H.M. Parshley, Harmondsworth, Penguin, 1984.
- Camelia Beciu, Cosmescu Miorița, *România după decembrie '89: discursuri în spațiul public*, București, Institutul de Sociologie al Academiei Române, 1995.
- Andrew Benjamin (editor), *The Lyotard Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1989.
- Walter Benjamin, „The Work of Art in the Age of the Mechanical Reproduction“, în J. Curran, M. Gurevitch, J. Wollacott (eds.), *Mass Communication and Society*, Londra, Arnold, 1977.
- B. Bernstein, *Class, Codes and Control*, Londra, Paladin, 1973.
- Simon Blackburn, *Oxford. Dicționar de filosofie*, traducere de Cătălina Irićinschi, Laurian Sabin Krestesz, Liliana Torres și Mihaela Czobor, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999.
- Lucian Błaga, *Despre conștiința filosofică*, București, Editura Humanitas, 2003.
- Ivar Bleiklie, Roar Hostaker și Agnete Vabo, *Policy and Practice in Higher Education. Reforming Norwegian Universities*, Higher Education Policy Series 49, Londra, Jessica Kingsley Publishers, 2000.
- Alexandru Boboc, *Nietzsche între elenism și modernitate sau dincolo de actual și „inactual“*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2003.
- Alexandru Boboc, *Cunoaștere și comprehensiune*, București, Editura Paideia. Colecția de studii și eseuri, 2001.

- Alexandru Boboc, *Limbaj și ontologie*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1997.
- Alexandru Boboc, *Filosofia contemporană. Orientări și stiluri de gândire semnificative*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1995.
- Alexandru Boboc, *Confruntări de idei în filosofia contemporană. În jurul problematicii unor mari dispute din gândirea secolului al XX-lea*, București, Editura Politică, 1983.
- Alexandru Boboc, *Istoria filosofiei contemporane. Filosofia nemarxistă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976.
- Alexandru Boboc, *Neopozitivismul și știința contemporană*, București, Editura Politică, 1974.
- Claude Bonnage și Chantal Thomas, *Don Juan sau Pavlov? Eseu despre comunicarea publicitară*, traducere de Irina și Costin Popescu, București, Editura Trei, 1999.
- Dumitru Bortun, *Semiotică. Limbaj și comunicare*, București, Editura SNSPA — Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy”, 2001.
- Constantin V. Boundas (ed.), *The Deleuze Reader*, New York, University of Columbia Press, 1993.
- A. Botez, V. Tonoiu, C. Zamfir (coord.), *Epistemologia științelor sociale*, col. „Teorie și metodă în științele sociale”, vol. XII, București, Editura Politică, 1981.
- Angela Botez, *Perspective ale cunoașterii în filosofia postmodernă americană*, coordonat cu Henrieta Anișoara Șerban și colab., cu filosofi din SUA, București, Editura Academiei, predată.
- Angela Botez, *Wittgenstein, școala de la Viena și filosofia britanică în vol. Filosofia austriacă*, coordonator Ion Tănăsescu, 2005.
- Angela Botez, *Calea lui Derrida de la Socrate și Platon la Freud și Heidegger*, în „Revista de filosofie”, nr. 1-2/2005, p. 13-25.
- Angela Botez, *Blaga și filosofia continentală americană*, Festivalul internațional „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca, mai 2005.
- Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*, București, Editura Academiei Române, 2005.
- Angela Botez, *Postmodernismul în filosofie*, București, Editura „Floare albastră”, 2005.
- Angela Botez, *De la modernitatea kantiană la postmodernitatea filosofiei continentale*, în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XII, Edit. Academiei Române, 2004.
- Angela Botez, *Blaga, Cioran, D.D. Roșca dans le paradigme postmoderne*, „Revue roumaine de philosophie”, nr. 1-2/2004.
- Angela Botez, *Filosofia la începutul mileniului al III-lea*, „Contemporanul — Ideea europeană”, nr. 5/2004.
- Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*, București, Editura Academiei Române, 2004.

- Angela Botez, *Între modernitate și postmodernitate. Perspective actuale în filosofia de tip continental (Derrida, Rorty, Vattimo, Paul de Man)*, „Revista de filosofie“, nr. 5-6/2003.
- Angela Botez, *De la pragmatism la neopragmatism în filosofia nord-americană*, în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XI, Editura Academiei Române, 2003.
- Angela Botez, *Wittgenstein și filosofia britanică*, „Revista de filosofie“, tomul XLVIII, 3-4, mai-august, 2001, p. 377-393.
- Angela Botez, „Paradigma filosofiei americane. Pragmatism și neopragmatism“, „Revista de filosofie“, tomul XLVIII, 1-2, ianuarie-aprilie, 2001, p. 67-90.
- Angela Botez, *Filosoși britanici la sfârșitul secolului al-XX-lea*, București, Ed. Merc. Serv., 2000.
- Angela Botez, *The Crisis of Modernity*, și în limba română, în „Millenium III“, nr. 2, București, 1999.
- Angela Botez, *Michael Polanyi on Personal Knowledge*, în revista „Appraisal“, vol. 4, nr. 3/1999, Leics, Marea Britanie.
- Angela Botez, *Michael Polanyi and Lucian Blaga as Philosophers of Knowledge*, în „On-line Publication“, Paideia Project Website, www.bw.edu/wcp/1999.
- Angela Botez, *Convorbiri cu Steven Earnshaw de la Universitatea Sheffield UK*, în „Revista de filosofie“, nr. 5/1998.
- Angela Botez, *Paradigma postmodernă a cunoașterii științifice (Termodinamică, fractali, probabilități, internet)*, „Revista de filosofie“, nr. 2/1998.
- Angela Botez, *The Postmodern Paradigm*, „Revue roumaine de philosophie“, nr. 3-4/1998.
- Angela Botez, *Filosofia lui Blaga în context contemporan*, în „Caietele «Lucian Blaga»“, Cluj-Napoca, 1998.
- Angela Botez, *Metafizica, „moarte“ sau resurrecție postmodernă?*, „Revista de filosofie“, nr. 1-2/1997.
- Angela Botez, Simpozionul internațional *Postmodernismul în filosofie și literatură*, Universitatea Marea Neagră Mangalia 1997 cu o comunicare intitulată *Paradigma postmodernă*, „Revista de filosofie“, nr. 1-2/1997.
- Angela Botez, *Concepte integrative. Antice, Moderne, Postmoderne*, Editura Semne, București, 1997.
- Angela Botez, *The Postmodern Antirepresentationalism (Polanyi, Blaga, Rorty)*, „Revue roumaine de philosophie“, nr. 1-2/1997.
- Angela Botez, *Angajamente epistemologice critice și postcritice*, în „Revista de filosofie“, nr. 1-2/1996.
- Angela Botez, *Convorbiri cu personalități ale filosofiei contemporane Calvin O. Schrag (SUA)*, în „Revista de filosofie“, nr. 3-4/1996.
- Angela Botez, *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*, Editura Științifică, București, 1996.

- A. Botez, *Conferința lui Jacques Derrida la Institutul Francez din București*, în „Revista de filosofie“, nr. 1-2/1996.
- Angela Botez, *Raționalitatea integrală „act de credință nu axiomă de știință“*, în „Revista de filosofie“, nr. 4/1995.
- Angela Botez, *Philosophy of Cultural Styles in XX-th Century-Centennial Blaga*, în „Romanian Review“, nr. 1-2/1995.
- Angela Botez, *Postmodernismul și epistemologia sa*, în „Revista de filosofie“, nr. 4/1994.
- Angela Botez, *Postmodernismul și valorile postepistemice*, în „Revista de filosofie“, nr. 4/1993.
- Angela Botez, *Raționalitatea între Scylla și Carybda*, „Revista de filosofie“, tomul XL, 6, noiembrie-decembrie, 1993.
- Angela Botez, *Richard Rorty's Postmodern Philosophy?*, în „Revue roumaine de philosophie“, nr. 3-4, 1993.
- Angela Botez, coordonator, *Realism și relativism în filosofia științei contemporane*, colaboratori din Anglia, Finlanda, S.U.A., București, Editura Științifică, 1993.
- Angela Botez, *Realism și postmodernism în filosofia științei contemporane*, în „Revista de filosofie“, nr. 1/1990, p. 15.
- Angela Botez, *Lucian Blaga despre rolul antinomiei transfigurate în cunoașterea din sec. XX*, în „Revista de filosofie“, nr. 3-4/1990.
- Angela Botez, *Creation and the Dynamics of Cultural Paradigms*, în „Revue roumaine des sciences sociales“, nr. 3/1983.
- Angela Botez, *The History of Science and Change of Epistemological Paradigms*, „Revue roumaine des sciences sociales“, nr. 2/1982.
- Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- W. Brogan and J. Risser, *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, traducere de Maria Ivănescu, București, Editura Antet, 1996.
- G. Burdeau, *La politique au pays des merveilles*, Paris, PUF, 1979.
- J. Peter Burgess (ed.), *Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe, Postmodern Studies 24*, Amsterdam, Atlanta, 1997.
- Catherine Burgass, *Lectura împotriva teoriei* (traducere), în „Revista de filosofie“, nr. 2/1998.
- Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1969.
- Vivien Burr, *Social Constructionism*, 2nd edition, New York, Routledge, 2003.
- Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony and Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Londra, New York, Editura Verso, 2000.
- F. Capra, *The Turning Point*, New York, Simon and Schuster, 1982.

- Fred L. Casmir (ed.), *Intercultural and International Communication*, Washington, University Press of America, 1978.
- Fred L. Casmir (ed.), *Building Communication Theories*, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1994.
- Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, traducere de Constantin Comșan, București, Editura Humanitas, 1994.
- Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, București, Editura Paralela 45, 2003.
- H.-N. Castañeda, „Language, Experience and Reality“, în *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*, Herbert Stachowiak (ed.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993, p. 62-83.
- Viorel Cernica, „Statutul judiciarului la Wittgenstein“, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 3-4, mai-august, 2001, p. 393-399.
- Emil Cioran, *Manual de descompunere*, în *Eseuri*, antologie de Modest Morariu, București, Editura Cartea Românească, 1988.
- Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas, 1993.
- Avner Cohen, Marcello Dascal (ed.), *The Institution of Philosophy*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1988.
- Steven Connor, *Cultura postmodernă. Introducere în teoriile contemporane*, traducere, București, Editura Meridiane, 1998.
- Jean-Pierre Cometti, *Lire Rorty*, Ed. Gallimard, Paris, 1992.
- Andrei Cornea, *Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan*, București, Editura Nemira, 1997.
- J.-M. Cotteret, *Gouvernants et gouvernés. La communication politique*, Paris, PUF, 1973.
- J.J. Cuilenburg, O. Scholten, G.W. Noomen, *Știința comunicării*, traducere și studiu introductiv, Tudor Olteanu, București, Editura Humanitas, 1998.
- Mary Daly, *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Mass., Beacon Press, 1978.
- Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epitaphs“, în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome*, Paris, Éditions de Minuit, 1976.
- Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, traducere de Toader Saulea, București, Editura Babel, 1995.
- Gilles Deleuze, *Foucault*, traducere de Toader Saulea, București, Editura Idea Design, 2002.
- Jacques Derrida, *Speech and Phenomena*, Northwest University Press, 1973.
- John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957.
- Jacques Derrida, *Writing and Difference*, traducere de Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- Jacques Derrida, „Signature Event Context“, în *Margins of Philosophy*, Harvester Press, Brighton, 1982.
- Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, traducere de Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

- Jacques Derrida, *Celălalt cap*, traducere de Mariu Ghica, Craiova, Editura SIGNUM, 1993.
- Jacques Derrida, *Despre ospitalitate*, traducere românească, Iași, Editura Polirom, 2003.
- Jacques Derrida, *Credință și cunoaștere. Veacul și iertarea*, traducere românească, București, Editura Paralela 45, 2004.
- T. D'haen, N. Bertens (editori), *Postmodern Studies*, Amsterdam, Atlanta GA, Editura Rodopi, 1994-1995, vol. 9, *Postmodern Surroundings* (editor Steven Earnshaw — 1994), *Reconstructing Foucault* (editori R.M. Alfonso, Silvia C. Bizzini — 1994). *Postmodernism. A Bibliography* (1926-1994) (editor Deborah Madsen — 1995), *Postmodern Subjects. Postmodern Terms* (editori Jane Dowson, Steven Earnshaw) 1995.
- Ioan Drăgan, Camelia Beciu, Ioana Dragomirescu, Valentina Marinescu, Nicolae Perpelea, Simona Ștefănescu, *Construcția simbolică a câmpului electoral*, Iași, Institutul European, 1998.
- Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Éditions Minuit, 1984.
- Gilbert Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, traducere de Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea, București, Editura Nemira, 1999.
- Ronald M. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.
- Steven Earnshaw, *De ce postmodernism. Foarfeci, hârtie, piatră*, traducere în „Revista de filosofie“, nr. 2/1998.
- Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, București, Editura Univers, 1991.
- Umberto Eco, *În căutarea limbii perfecte*, traducere de Dragoș Cojocaru, Iași, Editura Polirom, 2002.
- M. Edelman, *The Symbolic Uses of the Politics*, Urbana, Illinois, University of Illinois Press, 1974.
- M. Edelman, *From Art to Politics: How Artistic Creations Shape Political Conceptions*, Chicago, Londra, University of Chicago Press, 1995.
- Elizabeth Fallaize, *Simone de Beauvoir: A Critical Reader*, New York, Routledge, 1998.
- Feminist Epistemology. For and Against*, în „The Monist“, nr. 4/1994.
- J. Fike, *Reading the Popular*, Boston, Unwin Hyman, 1989.
- J. Fiske, *Introduction in Communication Studies*, New York, Routledge, 1990.
- Mircea Flonta, *Despre identitate. Temele postmodernității*, București, Editura Paralela 45, 2004.
- Mircea Flonta, Gh. Ștefanov (ed.), *Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX*, Iași, Editura Polirom.
- Mircea Flonta, „Ludwig Wittgenstein și *philosophia perennis*“, „Revista de filosofie“, tomul XLVIII, 3-4, mai-august, 2001, p. 369-377.
- Mircea Flonta, *Richard Rorty, radicalizarea pragmatismului și „Moartea filosofiei*“, în *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere și note de Corina

- Sorana Ștefanov, studiu introductiv și control științific de Mircea Flonta, București, Editura All, 1998.
- Mircea Flonta, *O filosofie majoră a timpului nostru: relativismul pragmatic al lui Richard Rorty*, studiu introductiv în Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr: Eseuri filosofice I*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Univers, 2000.
- Radu Florian, *Eclipsa filosofiei*, Editura Diogene, București, 1995.
- Michel Foucault, „The Discourse on Language“, trad. Rupert Sawyer, în *The Archeology of Knowledge*, M. Foucault, New York, Pantheon Books, 1972, p. 215-237.
- Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trad. Donald F. Bouchard, S. Simon, Donald F. Bouchard ed., Ithaca, New York, Cornell University Press, 1977.
- Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. A. Sheridan, New York, Pantheon Books, 1977.
- Michel Foucault, „The Subject and Power“, în H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Sussex, Harvester Press, 1982, p. 208-226.
- Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducere de Ciprian Tudor, București, Editura Eurosong & Book, 1998.
- Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, Constanța, Editura Pontica, 1996.
- Geneviève Fraisse, *La différence des sexes*, PUF, 1996.
- Kate Fullborg, *The Godfather, Borges and the Ethics of the Labyrinth*, în *Just Postmodernism* (editat de Steven Earnshaw), Amsterdam-Atlanta, Editura Rodopi, 1994.
- G.-H. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, edited and traducere de David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977.
- H.-G. Gadamer, „The Universality of the Hermeneutical Problem“, în *Continental Philosophy*, ed. W. McNeill, K.S. Feldman, Blackwell Publishers Ltd., 1998, p. 186-194.
- José Ortega y Gasset, *Originea și epilogul filosofiei și alte eseuri filosofice*, traducere din limba spaniolă de Sorin Mărculescu, București, Editura Humanitas, 2004.
- R. Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, 1986.
- Eric Gilder, *Communication for Development and Habermas' Ideal-Speech Situation*, „Media Development“, 4, 1988, p. 34-37.
- Eric Gilder, Anișoara Mitrea, Bogdan Vasi, *Communicating Across Cultures and Disciplines: The Bucharest Reading Group as Embodied Social Knowing*, „Higher Education in Europe“, vol. XXI, nr. 4, 1996, p. 145-152.
- Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

- G. Giovannini (ed.), *De la silex la siliciu. Istoria mijloacelor de comunicare în masă*, trad. de Emilia Cosma, pref. Edmond Nicolau, București, Editura Tehnică, 1989.
- Raoul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, traducere de Daniel Dimitriu, prefață de Gabriela Adameșteanu, Iași, Institutul European, 1997.
- G. Gerbner, *Toward a General Model of Communication*, în „Audio Visual Communication Review“, IV.3, 1956, p. 171-199.
- Alain Graf, *Marii filosofi contemporani*, Iași, Editura Institutul European, 2001.
- R. S. Gottlieb, *The Contemporary Critical Theory of Jürgen Habermas*, „Ethics“, 91, 1981, p. 280-295.
- Raymond Guess, *The Idea of Critical Theory*, Cambridge UP, Cambridge, 1981.
- Sari Guri-Rosenblit, *Distance and Campus Universities: Tensions and Interactions. A Comparative Study of Five Countries*, Oxford, Pergamon Press, 1999.
- Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics*, traducere de Jeremy J. Saphiro, Beacon, Boston, 1971.
- Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Beacon, Boston, 1971.
- Jürgen Habermas, *Moral Development and Ego Identity*, „Telos“, 24, 1975, p. 41-55.
- Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon, Boston, 1979.
- Jürgen Habermas, „*Modernity versus Postmodernity*“, traducere de Sheila Benhabib, *New German Critique*, 22, Winter, 1981, p. 3-14.
- Jürgen Habermas, *Cunoaștere și comunicare*, București, Editura Politică, 1983.
- Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, în românește de Gilbert V. Lepădatu (I-IV), Ionel Zamfir (V-VIII), Marius Stan (IX-XII), studiu introductiv de Andrei Marga, București, Editura All, colecția SubstanțiiAll, 2000.
- Stuart Hall, D. Hobson, A. Lowe, P. Willis (eds.), *Culture, Media, Language*, Londra, Hutchinson, 1980.
- David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, traducere în limba română, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, de Cristina Gyurcsik, Irina Matei, Timișoara, Editura Amarcord, 2002.
- Robert Harvey, Mark Roberts (editori), *Toward the Postmodern*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1993.
- J. Hartley, *Understanding News*, Londra, Methuen, 1982.
- David Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1980.

- Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, ed., trad. Joan Stambaugh, New York, Harper and Row, 1973.
- Martin Heidegger, *Timp și ființă*, traducere de Dorin Tiliuca și Mircea Arman, studiu introductiv de Radu Enescu, București, Editura Jurnalul literar, 1995.
- John Heywood, *Assessment in Higher Education. Student Learning, Teaching, Programmes and Institutions*, Higher Education Policy Series 56, Londra, Jessica Kingsley Publishers, 2000.
- Werner Z. Hirsch, Luc E. Weber (eds.), *Challenges Facing Higher Education at the Millenium*, Oxford, Pergamon (IAU Press), 1999.
- J. Huizinga, *Homo Ludens*, trad. R.F.C. Hull, Londra, Routledge and Keagan Paul, 1949, p. 51-52, 94, 114, 132-134.
- Patricia J. Huntington, *Ecstatic Subjects. Utopia and Recognition (Kristeva, Heidegger, Irigaray)*, New York, 1998.
- Adrian-Paul Iliescu, *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
- Harold Innis, *The Bias of Communication*, Toronto, University of Toronto Press, 1951.
- Luce Irigaray, *Thinking the Difference: for a Peaceful Revolution*, traducere de Karin Montin, New York, Routledge, 1994.
- R. Jakobson, M. Halle, *The Fundamentals of Language*, The Hague, Mouton, 1956.
- Peggy Kamuf (ed.), *A Derrida Reader: Between the Blinds*, New York, Columbia University Press, 1991.
- Claude Karnoouh, *Comunism/Postcomunism și modernitate târzie. Încercări de interpretări neactuale*, Editura Polirom, 2003.
- Claude Karnoouh, *Adio diferenței. Eseu asupra modernității târzii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994.
- Ellen Kennedy, Susan Mendus (eds), *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, Brighton, Harvester Wheatsheaf, 1987.
- Victor Kernbach, *Mit, mitogeneză, mitosferă*, București, Editura Casa Școalelor, 1995.
- Walter Kymlica, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Konstantin Kolenda, *Rorty's Humanistic Pragmatism*, New York, f.e., 1990.
- A. Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit*, traducere de V. Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1997.
- J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, traducere de Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1991.
- Thomas Kuhn, „Noi reflecții despre paradigme“, în *Tensiunea esențială*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 334-359.
- Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, traducere de Alan Sheridan, New York, W.W. Norton, 1977.

- E. Laclau, and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra, Editura Editura Verso, 1985.
- E. Laclau, and C. Mouffe, *Post-Marxism without Apologies*, „New Left Review“, 166, p. 79-106, 1987.
- G. Lakoff, and M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
- Gilbert Larochelle, *Postmodernismul filosofic. De la Kant la Foucault. Ce rămâne din dreptul de autor?*, în „Revista de filosofie“, nr. 5-6/2000.
- Harold D. Lasswell, *Politics. Who Gets What, When, How*, New York, Peter Smith, 1950.
- Grahame Lock, *Wittgenstein. Philosophie, logique, thérapeutique*, Paris, PUF, 1992.
- Edmund Leach, *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- David Michael Levin, *Hermeneutics as Gesture: A Reflection on Heidegger's Logos (Heracleitos B 50)*, în „Tulane Studies in Philosophy“, vol. 32/1984.
- Emmanuel Levinas, *Éthique et l'infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Librairie Artheme Fayard et Radio France, 1982.
- Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere și prefață de Victor-Dinu Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996.
- Ion Bogdan Lefter, *Postmodernism. Din dosarul unei „bătălii“ culturale*, Editura Paralela 45, 2002.
- Ion Bogdan Lefter, *Primii postmoderni. Școala de la Târgoviște*, Editura Paralela 45, 2003.
- Claude Lévi-Strauss, *Mitologice. Crud și gătit*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, București, Editura Babel, 1995.
- Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, traducere și prefață de Ciprian Mihali, București, Editura Babel, 1993.
- Vasile Macoviciuc, *Un proiect de conceptualizare filosofică*, recenzie la *Omul dialogal. Un concept răspântie*, în „Revista de filosofie“, XLIX, nr. 3-4, București, 2002, p. 419-421.
- Vasile Macoviciuc, *Inițiere în filosofia contemporană*, ediția a II-a, Editura Economică, București, 2000.
- Vasile Macoviciuc, *Filosofie*, ASE, București, 1999.
- Alan Malachowski, Jo Burrows, eds., *Reading Rorty: Critical Responses to „Philosophy and the Mirror of Nature“*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- Mircea Malița, *Zece mii de culturi o singură civilizație. Spre geomodernitatea secolului XXI*, prefață de Ricardo Diez-Hochleitner, președintele Clubului de la Roma, București, Nemira, 1998.
- Andrei Marga, *Acțiune și rațiune în concepția lui Jürgen Habermas*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1985.

- Andrei Marga, *Cunoaștere și sens*, Editura Politică, București, 1984.
- Ileana Marin, *Infidelitățile mitului. Repere hermeneutice*, București. Editura Paralela 45, 2002.
- A. Marino în dialog cu S. Antohi, *Al treilea discurs. Cultură ideologie și politică în România*, Iași, Editura Polirom, 2002.
- Mircea Martin, *Postmodernism și avangardă literară*, în „Revista de filosofie“, nr. 2/1998.
- Carlo Maria Martini, Umberto Eco, *În ce cred cei care nu cred?*, Iași, Editura Polirom, 2003.
- Todd May, *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, Deleuze*, Pennsylvania State University, 1997.
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in the Moral Theory*, Indiana, Notre Dame University, 1981, ediția în limba română, *Tratat de morală. După virtute*, traducere de Catrinel Pleșu, cuvânt înainte de Aurelian Crăițu, București, Editura Humanitas, București, 1998.
- Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge, 1978.
- Marshall H. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press, 1962.
- Marshall H. McLuhan, *Understanding Media*, New York, McGraw Hill, 1964.
- Marshall H. McLuhan, *Culture Is Our Business*, New York, McGraw Hill, 1970.
- Marshall H. McLuhan și Quentin Fiore, *Culture Is Our Business*, New York, Bantam Books Inc., 1967.
- William McNeill, Karen S. Feldman (eds.), *Continental Philosophy. An Anthology*, Chicago, Blackwell Publishers Ltd, 1998.
- Margaret Mead, „Vicissitudes of the Study of the Communication Process“, în *Approaches to Semiotics*, ed. De T. A. Sebeok et Al., The Hague, Mouton, 1964, p. 277-287.
- M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, traducere de Colin Smith, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- M. Miroiu, *Convenio. Despre natură, femei și morală*, București, Editura Alternative, 1996.
- Vasile Morar, *Etica afacerilor între virtute și alegere rațională*, „Revista de filosofie“, 5-6/2005.
- Vasile Morar, *Despre frumos și artă. Tradițiile gândirii estetice românești*, prefață de Ion Ianoși, Minerva, BPT, 1984.
- Chantal Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londra and New York, Routledge, 1996.
- Arne Naess, *The Deep Ecological Movement. Some Philosophical Aspects*, Philosophical Inquiry, vol. III, 1986.
- Arne Naess, „Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes“, în A. Tobias (ed.), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego, 1985.

- Virgil Nemoianu, *O teorie a secundarului*, traducere de Livia Szász Câmpăneanu, București, Editura Univers, 1997.
- Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987.
- Constantin Noica, *Rostirea filosofică românească*, București, Editura Științifică, 1970.
- Cristopher Norris, *Deconstruction: Theory and Practice (1982-1991). The Contest of Faculties; Philosophy and Theory after Deconstruction*, Londra, Methuen, 1985.
- Alexis Nouss, *Modernitatea*, Editura Paralela 45, 2000.
- Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, București, Editura All, 1995.
- C.E. Osgood, „The Representational Model and Relevant Research Methods“, în *Trends in Content Analysis*, Urbana, University of Illinois Press, 1959.
- William Outhwaite, „Review of Habermas' *Theory of Communicative Action and Philosophical Political Profiles*“ în *The Sociological Review*, no. 33, 1980, p. 356-359.
- Oglinzi retrovizoare. Istorie, memorie și morală în România*, A. Zub în dialog cu S. Antohi, Iași, Editura Polirom, 2002.
- Toma Pavel, *Mirajul lingvistic*, traducere de Mioara Tapalagă, prefața autorului, postfață de Monica Spiridon, București, Editura Univers, 1993.
- Giovanni Papini, *Amurgul filosofilor*, traducere de Rodica Locusteanu, București, Editura Uranus, 1991.
- Graham Parkes (editor), *Heidegger și gândirea asiatică*, trad. și îngrijirea ediției I.N. Mariș, București, Editura Merc Serv, 2003.
- Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Oxford, Polity Press, 1988.
- Toma Pavel, *Mirajul lingvistic*, traducere de Mioara Tapalagă, prefața autorului, postfață de Monica Spiridon, București, Editura Univers, 1993.
- Viorel Pâslaru, „Tipuri de sens și comprehensiune în *Tractatus... Logico-Philosophicus*“, *Revista de filosofie*, tomul XLVIII, 3-4, mai-august, 2001, p. 399-407.
- Ilie Pârvu, *Filosofia comunicării*, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy“ — SNSPA, București, 2000.
- David Pears, *Wittgenstein*, traduction Guy Durand, Éditions Seghers, Paris, 1970.
- Chăim Perelman, *The Realm of Rhetoric*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1982.
- Chăim Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame University Press, 1969.
- Chăim Perelman, „Rhétorique et philosophie“, *Les Études philosophiques*, nr. 1, 1969, p. 19-29.
- Chăim Perelman, „La philosophie du pluralisme et la Nouvelle Rhétorique“, *Revue Internationale de philosophie*, nr. 127-128, 1979, p. 5-18.

- Charles S. Pierce, *Semnificație și acțiune*, prefață de Andrei Marga, selecția textelor și traducere Delia Marga, București, Editura Humanitas, 1990.
- A. Phillips, *Engendering Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- A. Phillips, *Democracy and Difference*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- Anne Phillips, *The Politics of Presence*, OUP, 1995.
- Ramsey Eric Ramsey, David James Miller (eds.), *Experiences Between Philosophy and Communication. Engaging the Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, New York, State University of New York Press, 2003.
- Olivier Reboul, *Langage et idéologie*, PUF, Paris, 1980.
- P. Ricoeur, „Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics“, *Continental Philosophy*, ed. W. McNeill, K.S. Feldman, Blackwell Publishers Ltd., 1998.
- Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1975.
- Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982.
- Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- Richard Rorty, *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (1967), University of Chicago Press, 1992.
- Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere și note de Corina Sorana Ștefanov, studiu introductiv și control științific de Mircea Flonta, în loc de postfață Richard Rorty despre „Adevăr, Dreptate și Stânga Culturală“ (discuție cu Jörg Lau și Thomas Assheuer, în „Die Zeit“, nr. 30, 18 iulie 1997, traducere de Mircea Flonta), București, Editura All, 1998.
- Richard Rorty, *De la teoria ironistă la aluziile private: Derrida*, în vol. *Contingență, ironie și solidaritate*, traducere și note de Corina Sorana Ștefanov, București, Editura All, 1998.
- Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice I*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Univers, 2000.
- Richard Rorty, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice II*, traducere de Mihaela Căbulea, studiu introductiv de Mircea Flonta, București, Editura Univers, 2000.
- Daniela Roventă-Frumușani, *Semiotica discursului științific*, București, Editura Științifică, 1995.
- Daniela Roventă-Frumușani, *Semiotică, societate, cultură*, Iași, Institutul European, 1999.
- Jorn Rusen, Hans Klaus Keul, Adrian Paul-Iliescu, *Drepturile omului la întâlnirea dintre culturi / Menschenrechte in der Begegnung der Kulturen*, Editura Paralela 45, 2004.
- J. Russ, *Metodele în filosofie*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Univers, 1999.
- Renata Salecl, *The Spoils of Freedom. Psychoanalysis and Feminism after the Fall of Socialism*, New York, Routledge, 1994.

- John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.
- John Sallis, *Phenomenology and Return to the Beginnings*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1973.
- G. Sartori, *Ingineria constituțională comparată*, cuvânt înainte de Gh. L. Stoica, ediție îngrijită de Gh. L. Stoica și G. Tănăsescu, București, Editura „Mediterranean 2000”, 2002.
- J.-P. Sartre, *The Emotions: Outline of a Theory*, traducere de Bernard Frechtman, New York, Philosophical Library, 1948.
- E. Sapir, *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, Ed. Mandelbaum, Berkeley, 1962.
- Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, ediție îngrijită de Tullio Mauro, Iași, Editura Polirom, 1998.
- Victor Săhleanu, *Știința și filosofia informației*, București, Editura Politică, 1972.
- Guy Scarpetta, *Elogiu cosmopolitismului*, traducere de Petruța Spănu, Iași, Editura Polirom, 1997.
- Herbert Schiller, *Communication and Cultural Domination*, White Plains, New York, 1976.
- Calvin O. Schrag, *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1980.
- C.O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1986.
- Calvin O. Schrag, *The Resources of Rationality: A Response to the Post-modern Challenge*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- C.O. Schrag, *Resursele Raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, traducere de Angela Botez și Argentina Firuță, cuvânt înainte și îngrijirea ediției de către Angela Botez, București, Editura Științifică, 1999.
- C.O. Schrag, „Transversal Rationality”, în W. Brogan and J. Risser, *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington, Indiana University Press, 2000.
- Richard Shusterman, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Lucien Sfez, *Simbolistica politică*, traducere de Diana Sălceanu, prefață de Dan Lungu, Iași, Institutul European, 2000.
- Lucien Sfez, *Comunicarea*, traducere de Margareta Samoilă, prefață de Dan Lungu, Iași, Institutul European, 2002.
- Barry Smart, „Postmodern Social Theory”, în Brian S. Turner (ed.), *Social Theory*, Oxford, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1996, p. 396-429.
- Herbert Stachowiak (ed.), *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993.
- J. Starobinski, *Melancolie. Nostalgie. Ironie*, Editura Paralela 45, 2002.

- Irina Stănciugelu, *Prefixul „post“ al modernității noastre*, București, Editura Trei, 2002.
- Allan Stoekl (editor), *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, traducere în limba engleză de Alan Stoekl with Carl L. Lovitt and Donald D. Leslie, Jr., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.
- William Sullivan, „Communication and the Recovery of Meaning“, *International Philosophical Quarterly*, 18, 1978, p. 69-86.
- Alexandru Surdu, *Filosofia modernă — orientări fundamentale*, București, Editura Paideia, 2002.
- Alexandru Surdu, *Constantin Noica — filosofia limbajului natural*, în „Revista de filosofie“, nr. 5-6/1999.
- Anca Șincai, *Informație și comunicare*, Editura 45, 2000.
- Henrieta Mitrea Șerban, *The Journalistic Political Language: Contradictions and Controversies*, „The Review of Social Theory“, no. 3/1998, în „Revue Roumaine de Theorie Sociale“, 1/1999, în limba engleză.
- Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, *Gendered Speech in Society and the Academy: A Consideration of the „Principle of Reversibility“ and its Application*, „Higher Education in Europe“, Vol. XXV, 2/2000, p. 237-242.
- Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, *Zgomotul și dialogul democratic. O analiză de conținut a presei scrise românești înainte și după 1989*, în „Agora social-democrată“, no. 3, Ed. Institutul Român de Studii Social-Democrate, București, 2000, p. 133-153.
- Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, *Enciclopedia operelor de filosofie politică. Epoca contemporană*, vol. I, București, Editura Institutului de Teorie Socială al Academiei Române, 2002, coautor.
- Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, „«Negativul» ca fundament filosofic al simbolicii politice și al practicilor ideologice“, *Revista de filosofie*, Tomul L, nr. 3-4, mai-august/2003, p. 493-503.
- Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, „Metaphors in politics“, *Revue Roumaine de Philosophie*, Tome 47, N^{os} 1-2, 2003, p. 163-176 (an de apariție 2004).
- Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, *Enciclopedia operelor de filosofie politică. Epoca contemporană*, vol. II, partea 1, 2, București, Editura Institutului de Teorie Socială al Academiei Române, 2005, coautor.
- Henrieta Anișoara Șerban, *Filosofia comunicării între modernism și postmodernism*, în „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale“, nr. 3/2005, p. 11-26.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Cotitura lingvistică în filosofia comunicării“, studiu în *Constructivism și deconstructivism în filosofia americană*, editat de Henrieta Șerban, supervizat de Angela Botez, Editura Academiei, 2006.
- Henrieta Anișoara Mitrea Șerban, *Cotitura lingvistică în filosofia comunicării*, studiu în „Revista de filosofie“, no. 3-4/2005, p. 561-579.

- Henrieta Anișoara Șerban, „Concepte postmoderne în filosofia comunicării“, studiu în volumul *Studii de istoria filosofiei*, editat de prof. dr. N. Mariș, Editura Academiei, vol. XIII, partea a 2-a, predat, 2005, p. 25.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Leo Apostel“, „Jean Paul Van Bendegem“, „Bart de Moor“, „David Griffin“, „Fons Elders“, „Jan Van Der Veken“, „Immanuel Wallerstein“, „Nico Carpentier“ în *Personalități contemporane în filosofia minții*, volum editat de prof. dr. Angela Botez, sub tipar, coautor, p. 8.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Angela Botez, *Un secol de filosofie românească*“, recenzie, în *Revue Roumaine de Science Politique*, nr. 3/2005, p. 4, predat în limba engleză.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Angela Botez, *Filosofia în paradigma culturii britanice*“, recenzie, în *Revue Roumaine de Science Politique*, nr. 1/2005, p. 4, în limba engleză.
- Henrieta Anișoara Șerban, „John Fiske, *Introducere în studiile comunicării*“ și „N. Carpentier, *Het on(be)grijpbare publiek*“, recenzii, în „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale“, nr. 2/2005, p. 6.
- Henrieta Anișoara Șerban, *Ecologismul ca mod de contestare a puterii instituite*, în „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale“, nr. 4/2004, p. 89-97 (apariție 2005).
- Henrieta Anișoara Șerban, „Ramsey E. Ramsey, Miller, David James (eds.) *Philosophical Contributions of Calvin O. Schrag*, New York: State University of New York Press, 2003, recenzie, în *Revista de filosofie*, no. 3-4/2004, p. 557-561.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Ironia privată și speranța liberală“, traducere, R. Rorty „Private Irony and Liberal Hope“, Walter Brogan, James Risser (eds.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2000, p. 44-66, în *Constructivism și deconstructivism în filosofia americană*, editat de Henrieta Șerban, supervizat de Angela Botez, Editura Academiei, 2006, p. 27.
- Henrieta Anișoara Șerban, traducere în limba română a studiului J. Sallis's, din John Sallis (ed.), *Portraits of American Continental Philosophers*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, în *Constructivism și deconstructivism în filosofia americană*, editat de Henrieta Șerban, supervizat de Angela Botez, Editura Academiei, predat, 2005, p. 15.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Limbă, experiență și realitate“, traducere în limba română a studiului „Language, experience and reality“ de M.N. Castañeda din *Pragmatik. Handbuch Pragmatischen Denkens*, Herbert Stachowiak (ed.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1993, p. 62-83.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Postmodernismul american continental — polimorfism și situare în deconstructivism“, studiu p. 25, în Henrieta Anișoara Șerban (coeditor), *Constructivism și deconstructivism în filosofia ame-*

- ricană, volum editat și supervizat de Angela Botez, Editura Academiei, 2006.
- Henrieta Anișoara Șerban (coeditor), *Constructivism și deconstructivism în filosofia americană*, volum editat și supervizat de Angela Botez, Editura Academiei, 2006, p. 250.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Cele trei vârste ale lui Derrida“, traducere a unui interviu cu J. Derrida, de Kristine McKenna, în *LAWEEKLY*, 8-14 November 2002, published în *Revista de filosofie*, 1-2, 2005, p. 5-13.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Hermeneutica în calitate de gest: O reflecție pe tema studiului lui Heidegger *LOGOS (HERAKLEITOS B50)*“, translation after David Michael Levin, *Hermeneutics as Gesture: A Reflection on Heidegger's „Logos (Herakleitos B50)“ Study*, *Tulane Studies in Philosophy*, vol. 32, 1984, p. 69-77, în *Revista de filosofie*, 5-6, 2004, p. 625-636. (apărută în 2005).
- Henrieta Anișoara Șerban, *Enciclopedia operelor de filosofie politică. Epoca contemporană*, vol. II, partea 1 (p. 66-75, traducere, p. 182-169) și partea a 2-a (p. 91-96, 96-103, 103-112, 306-315, 340-355), București, Editura Institutului de Teorie Socială al Academiei Române, 2005, coautor.
- Henrieta Anișoara Șerban, Eric Gilder, *Historical Being and Ironism. Blaga and Rorty*, comunicare prezentată la simpozionul cu participare internațională „Lucian Blaga și diversitatea culturală contemporană. 110 ani de la naștere“, septembrie 2005, București, text predat spre publicare în volum omagial și pentru *Revista de filosofie* în limbile engleză și română.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Analyzing media discourse and reading the new Horizon. The 2004 electoral Romanian media discourse and the defeat of the SDP“, în volumul *Discourse Theory and Cultural Analysis*, editat de N. Carpentier și E. Spinoy, sub tipar la editura Hampton Press, SUA.
- Henrieta Anișoara Șerban, „Jan Servaes, Nico Carpentier (eds), *Towards a Sustainable Information Society*, Intellect Books, Bristol, UK, 2006 ISBN 1-84150-133-6 ISSN 1742-9420, p. 215“, recenzie în *Revista de Științe Politice și Relații Internaționale*, nr. 4/2005, sub tipar.
- Ion Tănăsescu, „Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994, p. 164“, *Revista de filosofie*, Tomul XLV, nr. 2, martie-aprilie, 1998, p. 288-290.
- D. F. Theall, *The Medium Is the Rear View Mirror. Understanding McLuhan*, Montreal, Londra, McGill-Queen's University Press, 1971.
- V. Tismăneanu, *Scrisori din Washington. Reflecții despre secolul XX*, Iași, Editura Polirom, 2003.
- Tzvetan Todorov, Mikhaïl Bakhtin, *Le Principe dialogique*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.
- Vasile Tonoiu, *Omul dialogal. Un concept răspântie*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995.

- Vasile Tonoiu, *În căutarea unei paradigme a complexității*, București, Editura IRI, 1997.
- Vasile Tonoiu, *Dialog filosofic și filosofia dialogului*, București, Editura Științifică, 1997.
- Vasile Tonoiu, *Reverii lucide și aporii ludice: meditații și cugetări*, București, Editura IRI, 1998.
- Vasile Tonoiu, *Șapte zile gânditoare (Conversații pro-, anti-, ante-, meta- și post-Filosofice)*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2002.
- Vasile Tonoiu, *Măști și oglinzi*, București, Editura Paidea, 2003.
- Vasile Tonoiu, *Despre diferențe, alteritate și dialog intercultural*, București, Editura Academiei Române, 2005.
- Jacob Torfing, *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 1993.
- Gianni Vattimo, *Dincolo de interpretare: semnificația hermeneuticii pentru filosofie*, traducere de Ștefania Mincu, prefată de Vasile Morar, Constanța, Editura Pontica, 2003.
- Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect (Nietzsche, Heidegger și hermeneutica)*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 1994.
- Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1995.
- Paul Virilio, *Speed and Politics*, New York: Semiotext(e), 1986.
- Paul Virilio, *Popular Defense and Ecological Struggles*. New York, Semiotext(e), 1990.
- Paul Virilio, *The Information Bomb*, Londra, Editura Verso, 2000.
- Henri Wald, *Realitate și limbaj*, București, Editura Academiei Române, 1968.
- James R. Watson, *Between Auschwitz and Traditions, Postmodern Reflection on the Task of Thinking*, Amsterdam-Atlanta, Editura Rodopi, 1994.
- James R. Watson, *Portraits of American Continental Philosophers (SUA)*, Indianapolis and Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- P. Watzlawick, *Le langage du changement. Éléments de communication thérapeutique*, Seuil, Paris, 1980.
- Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul-Iliescu, notă introductivă de Mircea Flonta, București, Humanitas, 1993.
- Ludwig Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de Mircea Flonta și Adrian Paul-Iliescu, București, Humanitas, 1995.
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 1991.
- Sarah E. Worth, „Fictional Spaces“, *Philosophical Forum*; Winter 2004, Vol. 35 Issue 4, p. 439-456.

- Bruno Wurtz, *New Age*, Editura de Vest, Timișoara, 1994.
- Robert Wuthnow, James Davison Hunter, Albert Bergesen, Edith Kurzweil, *Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger; Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*, Boston, Londra, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Edith Wyschogrod. „Between Phenomenology and the Negative’s Power“, în *Portraits of American Continental Philosophers*, ed. by James R. Watson, Indianapolis and Bloomington. Indiana University Press, 1999, p. 221-228.
- Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.
- Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Durham, NC, Duke University Press, 1993, *Zăbovina în negativ: Kant, Hegel și critica ideologiei*, traducere de Irina-Marta Costea, București, Editura All Educationall, 2001.
- Al. Zub, *Chemarea istoriei*, Iași, Editura Junimea, 1997.
- R. Zuber, *Structure présuppositionnelle du langage*, Paris, Dunod, 1972.

CUPRINS

<i>Nota autoarei</i>	5
<i>Cuvânt înainte</i> (Prof. univ. dr. Angela Botez)	7
<i>Introducere</i>	13
Capitolul 1	
<i>Paradigmele diferenței în filosofia comunicării</i>	18
1.1. Paradigmele diferenței în filosofia comunicării. Delimitarea dintre filosofia comunicării și teoria comunicării	18
1.2. Direcțiile principale din filosofia și teoria comunicării: caracteristici, consecințe, tendințe	28
1.3. „Omul dialogal“ și societatea comunicațională în filosofia comunicării	33
1.4. Contestarea postmodernismului. Comunicarea ca „articulare“ între modernism și postmodernism	42
Capitolul 2	
<i>Tendințe moderne și postmoderne în filosofia comunicării</i>	52
2.1. De la raționalitate la „jocurile de limbaj“ în filosofia comunicării. J. Habermas și L. Wittgenstein	52
2.2. Abordările structuralistă, semiotică și hermeneutică în filosofia comunicării. Relația dintre structuralism, semiotică și hermeneutică. C. Lévi-Strauss, F. de Saussure, M. Heidegger	80

2.3. „Cotitura lingvistică“ în filosofia comunicării. Richard Rorty.....	99
2.4. „Ironismul“ în filosofia comunicării. L. Blaga și R. Rorty	124
 Capitolul 3	
<i>Concepte postmoderne în filosofia comunicării</i>	137
3.1. Concepte postmoderne în filosofia comunicării: „diferență“, <i>différance</i> și „deconstructivism“	137
3.2. Postmodernism american continental: polimorfism și situare în deconstructivism	163
3.3. Cotitura politică. Ideologiile soft. Considerații legate de discurs	190
 Capitolul 4	
<i>Modernism și postmodernism în filosofia comunicării</i> ...	245
4.1. O perspectivă comparativă mai cuprinzătoare privind interrelaționările dintre modernism și postmodernism în filosofia comunicării	245
4.2. Succesiunea și interacțiunea „cotiturilor“ în filosofia postmodernă a comunicării. „Cotitura pragmatică“ și „etică“ în actualitate în filosofia comunicării.....	250
4.3. Perspective pentru investigații viitoare în filosofia comunicării	264
 Concluzii	 268
 Abstract	 271
 Bibliografie	 275

CONTENTS

<i>Author's word</i>	5
<i>Foreword</i> (Professor Angela Botez, PhD)	7
<i>Introduction</i>	13
Chapter 1	
<i>The Paradigms of Difference in the Philosophy of Communication</i>	18
1.1. The Paradigms of difference in the philosophy of communication. The Parting of the ways between the philosophy of communication and the theory of communication	18
1.2. The main directions within the philosophy and theory of communication: characteristics, consequences, tendencies	28
1.3. The „Dialogal Man“ and the communication society within the philosophy of communication	33
1.4. Contesting postmodernism. Communication as an „articulation“ of modernism and postmodernism	42
Chapter 2	
<i>The Modern and Postmodern Tendencies in the Philosophy of Communication</i>	52
2.1. From rationality to „language games“ in the philosophy of communication. J. Habermas and L. Wittgenstein ...	52
2.2. The structuralist, semiotic and hermeneutic approaches in the philosophy of communication.	

The relationship among these approaches. C. Lévi-Strauss, F. de Saussure, M. Heidegger.....	80
2.3. The „linguistic turn“ in the philosophy of communication. Richard Rorty	99
2.4. The „ironism“ in the philosophy of communication. L. Blaga and R. Rorty	124
 Chapter 3	
<i>Postmodern Concepts</i>	
<i>in the Philosophy of Communication</i>	137
3.1. Postmodern concepts in the philosophy of communication: „difference“, différence and „deconstructivism“	137
3.2. American continental postmodernism — polimorfism and situation in deconstructivism	163
3.3. Political turn. Soft ideologies. Considerations concerning the discourse	190
 Chapter 4	
<i>Modernism and Postmodernism</i>	
<i>in the Philosophy of Communication</i>	245
4.1. A comparative comprehensive perspective concerning the inter-relationships between modernism and postmodernism in the philosophy of communication ...	245
4.2. The succession and the interaction of the „turns“ in the postmodern philosophy of communication. „Pragmatic turn“ and „ethical turn“ in focus within the philosophy of communication.....	250
4.3. Perspectives for future investigations in the philosophy of communication	264
 <i>Conclusions</i>	268
 <i>Abstract</i>	271
 <i>Bibliography</i>	275

Apărut: 2007

Procesare calculator:
DRĂGUȚA BASANGIU
LILIANA DINCĂ

Imprimarea executată prin Decizia nr. 9/2007,
de către Serviciul Tipografic
al Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale
București – 6, B-dul Iuliu Maniu, nr. 1-3
Telefon: 402 4777
