

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI
ÎN FILOSOFIE ȘI MANIFESTAREA LUI
ÎN POSTFILOSOFIE****GHEORGHE CLITAN****Abstract:**

The problem of the present paper is whether the differences of perspective between modernism and postmodernism have a paradigmatic character. The analysis leads to the conclusion that they are not. The working hypothesis claims that, if they exist, such differences should appear at the level of presuppositions. I argue that the difference between traditional philosophers and those which affirm the end of philosophy or assert its transformation (systematic, rhetoric, narrative, hermeneutic) is more than a desire (“innovation of philosophy”, “the end” or the “transformation”) than a fundamental philosophical commitment. As the first order presuppositions (“ontological being”, “cognitive game of the speech acts”, “pluralism of experiences”) are shared by both categories of philosophers, the difference does not actually pertain to this level. When it is manifest, it belongs to the second order presuppositions (“difference”, “presence”, “reference”, “articulation”, and “critique”) which function as metarational project standards, assumed at the same time with the project. The examples are given on the cases of Rorty, Derrida, and Taylor (concerning the postmodernism or after-philosophy), but it could be extended to any contemporary traditional philosopher (existentialists, hermeneuticians, phenomenologists, structuralists, analysts, pragmatists and so on.).

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

1. Către interogațiile postmoderniste din cultura contemporană

Cea mai mare parte a filosofiei contemporane promovează, în ciuda obiecțiilor postmoderniste, o perspectivă metateoretică asupra cunoașterii. Intervenția *meta* realizată de filosofie asupra discursului cognitiv – ca, de altfel, și asupra propriului discurs – are loc nu numai cu mijloace strict filosofice (critica filosofică, analitica existențială, deconstrucția, analiza limbajului, reducția fenomenologică, comprehensiunea hermeneutică ș.a.), ci și cu instrumente împrumutate din diferite științe (lingvistică și semiotică, de exemplu: analiza discursului, semantica și pragmatica textului).

În acest fel, pe lângă „dedublarea internă” a filosofiei în *filosofie* și *metafilosofie* ar avea loc și o dedublare a metafilosofiei în *metafilosofie internă* și *metafilosofie externă*, „autoreflexivitatea” devenind o trăsătură definitorie pentru demersul filosofic. Dacă prin dedublarea *internă* accentul se deplasează de la ceva exterior discursului înspre propria filosofare, prin dedublarea *meta* se încearcă o detașare de propriul discurs, atât internă (de văzut, ca exemplu, „*analiza conceptuală*” a lui Ryle) cât și externă (de pildă „*naturalizarea epistemologiei*” promovată de Quine), însoțită de o recentrare pe presuposițiile lui.

Fenomenul dedublării poate fi întâlnit în toate domeniile culturii contemporane, însă ca o caracteristică generală și nu ca o particularitate filosofică. De exemplu, în artă, autoreferențialitatea se manifestă prin „*raportarea operii la ea însăși*”, iar știința înregistrează o dedublare asemănătoare celei din filosofie: „*prin constituirea, în corpul disciplinelor științifice însele, a unui nivel metateoretic, de*

examinare și evaluare critică a demersurilor cognitive ale disciplinelor respective” [Colțescu, V., 1996, pp. 11-13].

Literatura epistemologică de factură analitică a tematizat în mod diferit această stare de fapt: prin concepte tematice aflate fie în opoziție (cum sunt deja tradiționalele *explicație și înțelegere, cunoaștere cu subiect și cunoaștere fără subiect*), fie în concordanță (mai nou, de genul *relevanței și raționalității, contextului și presupuziției*). Metadiscursiv, se consideră că are loc o deplasare a demersului cultural (filosofic, științific sau de altă natură) dinspre variantele realismului înspre cele ale relativismului, făcând ca problematica teoriilor să se regăsească înfășurată și în alte concepte tematice: *incomensurabilitate, comunicabilitate, performativitate* etc.

Datorate unor orientări filosofice așa-zise non-tradiționale (istoriste, hermeneutice, comunicaționale, pragmatice etc.), dar cu impact asemănător – adesea cu origine apropiată (de exemplu, behaviorismul pentru pragmatică și unele teorii comunicaționale) – și receptate în regim concurențial, întrebuițarea acestor concepte a condus în cele din urmă la conturarea a două poziții și în cadrul gnoseologiei: *epistemologică* (promovează perspectiva *meta* expusă mai înainte, specifică modernismului) și *postepistemologică* (anunță „sfârșitul”, „transformarea sistematică” sau „depășirea” epistemologiei prin intrarea în postmodernism). Postepistemologia va fi prezentată în liniile sale definitorii pe parcursul întregului studiu, așa că aici va fi trecută în revistă doar perspectiva metateoretică a modernismului. Scopul urmărit este de a vedea cum e posibilă filosofia în cadrul ei și dacă avem de-a face cu diferențieri paradigmatică atât în ceea ce o privește, cât și în raportul său cu variantele postmodernismului.

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

Problema posibilității filosofiei a fost legată de cea a idealului de cunoaștere și de cea a stilului de filosofare, ultimele două probleme fiind interpretate ca împărțășind statutul unor criterii de dezvoltare a filosofiei ca metafilosofie. Pornind de la asemenea criterii, s-au distins două direcții de evoluție pentru filosofia de tip modernist. Prima direcție a fost numită a „*spuselor filosofice fundamentale*” și constă în enunțarea cu privire la fundamentele existenței a unor „*adevăruri*” pretins absolute sau a unor „*mari idei*” („*frazе-cheie*”) purtătoare de lumină și definitiv legate de personalitatea unui gânditor (Platon, Descartes, Hegel, ș.a). A doua direcție – specifică „*filosofiei analitice*” – renunță la a fi o „*oglină a naturii*”, încercarea de a construi un tablou abstract al lumii fiind înlocuită cu demersul mai modest al analizei critice a presupuzițiilor unei poziții filosofice (Wittgenstein, Ryle, Quine ș.c.l.) [Iliescu, A.-P., 1988, pp. 117-120].

Atitudinea specifică acestor două direcții de dezvoltare poate fi regăsită și în peisajul filosofic românesc actual, alături de spiritul unui postmodernism identificabil mai ales în planul creației artistice. În dubla sa ipostază, atitudinea modernistă din acest spațiu socio-cultural promovează criteriile antitetice de „*exceleță filosofică*” pentru „*omul evoluat din punct de vedere cultural*”. Pe de o parte, se face apel la „*orizontul absolutului*” („*certitudine ultimă*”, „*caracter imuabil*”, „*subiectivitate suprarațională și transrațională*”, „*viziune*” sau „*crez*” personal), iar pe de altă parte se recurge la „*valorile cardinale ale raționalității*” („*controlabilitatea intersubiectivă*”, „*deschiderea fără restricții la critică*”), dar și la „*rafinarea instrumentelor analizei conceptuale*”, „*dezvăluirea presupuzițiilor și implicațiilor*” unei poziții filosofice. Ca stil de filosofare prima poziție este numită „*reflecție liberă*” și ar corespunde filosofiei de gen literar, iar

cealaltă „*analiză conceptuală*”, fiind raportată la filosofia analitică anglo-saxonă [Flonta, M., 1988, pp. 235-237].

Cu timpul și dincolo de orice nivel strict local, ambele direcții amintite au permis reformularea în plan filosofic a uneia dintre interogațiile fundamentale ale culturii contemporane: „*Există un specific al genurilor culturii care să atribuie, la un moment dat, prioritate unuia dintre ele?*”. Răspunsul afirmativ sau negativ antrenat cadrează, după caz, cu problematica uneia dintre cele două orientări decelabile în disputa modernism – postmodernism din cultura ultimilor ani. Dacă potrivit celei tradiționale, „*moderne*”, singurul discurs cognitiv autentic ar fi cel științific, conform celei netradiționale, „*postmoderne*”, nu se justifică o ierarhizare a domeniilor sau genurilor culturale, respectiv cognitive, în care știința să ocupe un loc privilegiat. Mai mult, dacă tradițional știința s-ar prezenta ca neafectată de factori externi (datorită *raționalității* „*tari*” pe care o promovează), netradițional ea și-ar anula practic specificul și statutul cultural dobândit (datorită aceluiași factori externi, dar asimilați prin modelul de *raționalitate* „*slabă*” promovat) [Clitan, Gh., 1998, p. 239].

Există încercări de tipologizare a civilizațiilor care evidențiază drumul „*către o cultură postmodernă*”. Potrivit lor, într-un tablou sinoptic al tipurilor de civilizație construit în funcție de orientarea creativității pot fi întâlnite mai multe genuri de experiență culturală. Pentru a le distinge s-a apelat la criterii suplimentare precum: conceperea sensului devenirii, raportul unitate-diversitate, orizonturile temporale și orizonturile spațiale. De precizat că, datorită identificării tacite a conceptului creativității cu cel al raționalității, modul în care este gândită și formulată funcționarea criteriilor așează culturile – în spirit modernist – sub conceptul uneia dintre cele două forme de raționalitate amintite mai sus.

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

Organizarea culturilor și civilizațiilor după criteriile invocate a condus la umplerea tabloului cu următoarele situații: 1) „culturi cu creativitate orientată predominant conservativ”, sensul devenirii lor manifestându-se sub forma unor „cicluri identice repetate indefinit” în care predomină „repetiția unității” și are loc „alorizarea prezentului” în „orizonturi spațiale închise, stagnante”; 2) „culturi cu creativitate orientată axio-tradițional”, dobândind sens ca „cicluri orientate regresiv”, marcate de „fidelitate puternică față de tradiții” și de dominanța „unității în multiplicitate”, axate pe „valorizarea trecutului” în „orizonturi spațiale concentrice, ca receptaculi”; 3) „culturi cu creativitate orientată policentric”, sensul lor fiind dat de „cicluri neuniforme și adesea neorientate”, bazate pe „unitate și multiplicitate” și pe „valorizarea trecutului din perspectiva viitorilor posibili” în „orizonturi spațiale concurente, diversificate”; 4) „culturi cu creativitate pragmatic-raționalizatoare”, încercându-se cu sens prin „cicluri orientate progresiv”, fiecare practicat ca o „unitate multiplu” diversificată și ca o „valorizare a viitorului” în orizonturi spațiale deschise, nemărginite.

Exprimarea viziunii temporale promovată de primul tip de cultură se poate realiza în limbaj logicizant printr-o propoziție de genul „*va fi q pentru că a trebuit să fie p și va fi mereu p*”. Cad sub această viziune mai ales culturile primitive (animiste, prelogice, arhaice) și culturile amerindiene (aztecă, incașă, maya). În schimb, cultura indiană și cultura chineză ar cădea sub viziunea temporală a creativității orientate axio-tradițional, exprimabilă în același limbaj prin propoziția „*a fost q fiindcă a fost p și a fost cazul să fie p*”. Dacă pentru primele două tipuri de culturi orizonturile spațiale cunosc o puternică localizare geografică, fiind definitorii pentru fixarea sensului dobândit, pentru ultimele două localizarea geogra-

fică joacă doar rolul de context în dobândirea și fixarea sensului.

Astfel, culturile cu creativitate orientată policentric se află „răspândite geografic de la Indus până la Atlantic” sub forma unei pluralități de centre în care „predomină înfruntarea, concurența, așa cum o găsim între culturile egipteană și babiloniană, între cea greacă și cea romană (sau între diferitele centre, polis-uri din interiorul lor)”. Creativitatea pragmatic raționalizatoare este specifică – potrivit aceleiași interpretări – „pentru cultura occidentală, pentru cultura europeană așa cum se prezintă ea în mod deosebit în perioada modernă”, dar prefigurată în „sinteza bizantină” și „tranziția medievală”. Sub aspectul orizonturilor temporale, policentrismul cultural este bine formulat de propoziția „pentru că a fost *p*, poate fi și *q*, și *y*, și *z* ...”, iar pragmatica raționalizatoare este exprimată corect prin formula „întrucât va fi *p*, va fi și *q*” [Biriș, I., 1996, pp. 76-82, 227-228].

În cultura contemporană, reprezentarea „policentristă” a lumii a fost preluată de postmodernism sub sintagma „sfârșitului metafizicii”, adică al „înțelegerii ontologice realizate prin principii” sau „pe bază de propoziții generale”. Astfel, granițele moderne ale raționalității sunt puse în discuție, iar interogația fundamentală a disputei modernism-postmodernism apare reformulată disjunctiv după cum urmează: „Lărgirea raționalității sau părăsirea ei?” [Marga, A., 1991, pp. 323-324]. Răspunsul pragmatic raționalizator, deși sensibil la nuanțele acestei reformulări, rămâne totuși prizonier al viziunii tradiționale, moderniste.

Adepii tradiției afirmă existența și necesitatea unor standarde, metode și valori universale de genul celor științifice, în baza cărora s-ar desfășura cunoașterea autentică sau care ar marca fundamental raționalitatea culturii și

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

existenței de tip uman. Filosofii postmoderniști, dimpotrivă, se pronunță pentru pluralitatea interpretărilor, libertate în utilizarea limbajului și relativism cultural. Așa cum aminteam, axa fundamentală a culturii contemporane este orientată dinspre realism înspre relativism, străbătând principalele domenii ale filosoficului (epistemologia, ontologia, axiologia ș.c.l.).

În contextul provocărilor postmoderniste filosofia științei înregistrează dominanța „*elementelor de discontinuitate*” și „*înmuierea realismelor*” până la relativizare: de exemplu, fundaționalismul clasic lasă loc „*fundaționalismului informal*”, „*nonreducționismul naturii*” devine complementar „*ontologiilor slabe*” în vreme ce „*crizele gândirii*” provoacă „*deconstrucționismul*”. Se vorbește tot mai insistent de „*moartea epistemologiei*” și a „*filosofului rege*” sau de o „*epistemologie feministă*” care accentuează rolul dialogului și conversației în dauna tehnicilor și metodelor științifice exemplare [Botez, A., 1993, pp. VII, IX-XI].

De remarcat că literatura de specialitate consemnează prima orientare ca având ascendență pozitivistă, propriu-zis neopozitivistă, iar pe cea de a doua ca fiind de sorginte post-pozitivistă, mai cu seamă hermeneutică. Deosebirea dintre cele două orientări se datorează, în primul rând, presupuzițiilor diferite pe care le admite fiecare. „*Omul-cunoscător-de-esențe*” reprezintă presupuziția fundamentală pentru tradiția pozitivistă, în vreme ce filonul demersului hermeneutic l-ar constitui, într-o formă sau alta, presupuziția „*omului-auto-edifiant*”.

Ca și cunoscător de esențe, omul ființează în dublă ipostază: de „*producător al lumii fenomenale*” (noțiune kantiană) și de „*suport al unui dispozitiv imaterial specific*”, adică al „*spiritului*” (noțiune carteziană). Având calitatea de

ființă ce se auto-edifică, omul nu se definește prin ceva esențial, ci există prin „pluralitatea experiențelor” sale: de „auto-creator” (noțiune romantică) și de „auto-transformator, în sine și pentru sine” (noțiune existențialistă). Asumarea acestor noțiuni sub forma celor două presupoziii și modul în care fiecare presupozitie a făcut obiectul acceptării explică diferența de răspuns între modernism și postmodernism cu privire la statutul filosofic al raționalității și permite reformularea interogațiilor culturale de azi în următorii temeni: „Există un tip de raționalitate care să atribuie, la un moment dat, prioritate unuia dintre genurile culturii?”

2. Modernism și abordare tradițională în filosofia de astăzi

Noțiunea romantică de „auto-creator” – dar mai ales cea existențialistă de „auto-transformator, în sine și pentru sine” – aruncă o altă lumină asupra cunoașterii decât cea pozitivistă sau neopozitivistă. De exemplu, din punct de vedere existențialist cunoașterea este doar un mod de a ființa. Ea nu mai apare nici ca raport anume între două tipuri de existență, nici ca o calitate, proprietate sau virtute a uneia dintre entitățile corespunzătoare lor. Este pur și simplu intuiție, iar nu raționament sau discurs (cum se credea potrivit tradiției), raționamentul și discursul jucând în drumul cunoașterii rolul unor plăcuțe indicatoare.

În ceea ce privește intuiția, nici definiția sa nu mai poate urma calea tradiției (fie și de factură husserliană, adică fenomenologică). Din „prezență a lucrului însuși în conștiință” (noțiune husserliană) ea trebuie înțeleasă ca „prezență a conștiinței în lucru” (noțiune sartriană, prin

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

urmare existențialistă), altfel spus ca prezență a *pentru sine* (conștiința) într-un *în sine* (lucrul, modul de ființare al eului). Dar cum conștiința nu poate fi conștiință a unui lucru dacă n-ar fi conștiință a ceva (*conscience de quelque chose*) și cum acel *ceva* se manifestă ca prezență a orice *nu* este conștiință, conștiința de sine (ca și conștiință *pentru sine* și *în sine*) există ca o conștiință a ceea ce ea nu este (*conscience de rien*).

La fel cum *ființa* presupune *neantul*, *prezența* antrenează o negație radicală (ca prezență a ceea ce *nu* este), „*nefiindul (le n' être) reprezentând structura esențială a prezenței*”. În fapt, acest a nu fi (*n' être pas*) exprimă ceea ce este implicat *a priori* de orice teorie a cunoașterii, mai bine zis presupuziția epistemologică fundamentală a oricărei teorii. „*Este prezent în mine tot ceea ce nu este în mine*” înseamnă formularea acestei presupuziții în termeni existențialiști, în limbajul gnoseologic obișnuit ea putând fi tradusă ca „*imposibilitate de a construi noțiunea de obiect fără o raportare negativă la un obiect anume ca la ceva ce nu este conștiință*” [Sartre, J.-P., 1976, pp. 212-214].

În alți termeni, dar tot în viziune existențialistă, *Nimicul* e înțeles atât ca „*ceva ce este într-un anume chip*” sau „*ceva de ordinul ființării*”, cât și ca „*deplină negare a totalității ființării*”. Omul – un simplu mod de a ființa printre altele – poate prin negare să imagineze *Nimicul* obținând astfel un concept formal al *Nimicului* („*Nimicul imaginat*”), dar acesta nu reprezintă decât o fațetă a „*Nimicului propriu-zis*”. Revelarea *Nimicului* însuși este posibilă, totuși, printr-o dispoziție fundamentală a omului numită „*teamă*”: „*prin ea, ființarea în întregul ei ajunge să alunece și să ne scape*”, făcându-ne să „*alunecăm odată cu ființarea, pierzându-ne pe noi înșine*” și lăsând „*tocmai Nimicul să ne cotopească*”. Întreaga „*rostire*” rămâne „*mută*” în fața acestuia, dar

Nimicul se dezvăluie în teamă „laolaltă” cu ființarea în întregul ei, adică odată cu ființarea și pe seama ei. Esența Nimicului este *nimicnicirea*, altfel spus „*trimiterea către ființarea care în întregul ei ne scapă alunecând*”, iar nu „*nimicirea*” și „*negarea*”.

Așadar, Nimicul nu este un termen opus Ființării, ci – ca și existența umană, dar în mod diferit de ea: prin nimicnicire – survine în ființa ființării. El se află la originea negării și nu invers, ceea ce-l face să devină obiect al oricărei întrebări metafizice, împreună cu Ființarea. Acest lucru se întâmplă din două motive: pentru că întrebările vizând Nimicul „*îmbrățișează de fiecare dată întregul metafizicii*” și pentru că în orice întrebare despre Nimic „*Dasein-ul care pune întrebarea este și el, de fiecare dată, prins în întrebare*”. Ca întrebare metafizică și asemeni filosofiei, întrebarea despre Nimic „*nu poate fi niciodată măsurată cu etalonul ideii care e propriu științei*”, deși activitatea științifică (alături de cele pre- și extraștiințifice ale omului) se raportează la ființarea însăși.

Strict științific se înfăptuiește doar „*o venire în preajmă, către esențialitatea tuturor lucrurilor*”, unde „*nici un domeniu nu are prioritate față de celălalt*” („*natura*” față de „*istorie*” sau invers) și „*nici un mod de abordare a obiectelor nu stă mai presus decât altul*” (de exemplu, „*exactitatea*” matematicii față de „*rigurozitatea*” științelor spiritului). Mai mult decât știința, „*metafizica face parte din <<natura omului>>*” („*Ea este însuși Dasein-ul*”), iar cum „*filosofia este punerea în mișcare a metafizicii*”, filosofarea „*survine, într-un anume fel, în măsura în care omul există*”. Ființare printre altele și practicant al științei, omul „*irumpe*” în întregul ființării, făcând ființarea să „*erupă în ce este ea și cum este ea*” [Heidegger, M., 1988, pp. 33-51].

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

Revenind la presupuziția fundamentală a teoriei tradiționale a cunoașterii, aceasta subsumează existența omului cunoscător de esențe idealului cultural al cunoașterii raționale. Din perspectiva hermeneuticii, unii autori au apreciat că cei care-l susțin nu pot ieși în argumentare din cercul pe care-l practică inconștient: *esența* omului ar consta în a descoperi *esența*. Soluția propusă este că omul nu are esență („*esența nu precede existența*” ziceau existențialiștii), el trăind o pluralitate de experiențe exprimabilă prin noțiunea de *conversație*. Astfel, problema e deplasată de la relația dintre ființele umane și obiectele speculațiilor lor înspre relația dintre diferitele modele concurente de justificare a pluralității experiențelor umane și schimbările efective care au marcat aceste modele în devenirea gândirii.

Cu tot modul de a se raporta critic la tradiția epistemologică (a raționalității *tari* sau *logico-discursive*), aceiași autori nu pot ieși decât declarativ din cadrul ei, deoarece în ultimă instanță promovează o structură similară pentru modelul propriu de raționalitate (raționalitatea *slabă* sau *conversațional-comunicativă*): 1) fixarea și atingerea scopului acțiunii înfăptuite; 2) alegerea și utilizarea mijlocului adecvat satisfacerii acestui scop; 3) operaționalizarea standardului (criteriu, consemn, normă) de raționalitate promovată.

Deosebirea dintre abordarea clasică și cea hermeneutică a raționalității pare a fi, astfel privind lucrurile, mai degrabă de conținut decât de formă, în cazul conținutului având loc de fapt o înglobare de către raționalitatea hermeneutică a celei clasice. Legătura dintre aspectul formal și cel de conținut al acțiunilor cognitive abordate din perspectiva celor două tipuri de raționalitate poate fi redată după cum urmează.

Scopul acțiunii logico-discursive de cunoaștere rațională a realității l-ar constitui obiectivitatea „*reflectatului*” înțelesă: a) ca relevanță sau consens (proprietatea teoriilor de a fi alese, pe baza pertinentei sau argumentării ce le este subiacentă, de către interlocutori raționali); b) ca oglindire sau corespondență (proprietate a reprezentării lucrurilor de a arăta cum sunt lucrurile realmente sau de a reda adecvat faptele din realitate). Scopul acțiunii comunicative de conversație l-ar constitui „*edificabilitatea*”, înțelesă și ea în două moduri: a) ca obiectivitate consensuală (în sensul clasic, prezentat mai sus); b) ca traductibilitate interdiscursivă (posibilitate de traducere a discursurilor între ele, dar fără a le putea comensura).

Cu privire la criteriul raționalității, epistemologia tradițională consideră că acest criteriu ar fi logicitatea discursului, iar operaționalizarea lui presupune cel puțin trei lucruri: a) găsirea algoritmului comun de exprimare a esențelor; b) construirea unui limbaj („*schemă conceptuală*”) neutru necesar descrierii algoritmului și esențelor; c) comensurabilitatea discursurilor. Potrivit orientării hermeneutice, conversația ar trebui să ia locul cunoașterii logico-discursive întrucât permite pluralitatea discursurilor în cadrul culturii, bineînțeles ca expresie a pluralității experiențelor umane. Drept urmare, criteriul tradițional al raționalității trebuie înlocuit cu unul care să dea seama cât mai bine de „*auto-construcția*” sau „*auto-formarea*” culturală a omului. Operaționalizarea unui atare criteriu ar însemna de fapt: a) educație și auto-instruire, deci învățământ (formal și neformal); b) utilizare a pluralității limbajelor sau descrierilor existente și jocuri de limbaj; c) comensurabilitate a discursurilor „*normale*” și traductibilitate a celor „*anormale*” (incomensurabile).

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

Deosebirea de presuposiție între cele două orientări antrenează și o deosebire de scop: fundarea (întemeierea, fundamentarea) demersului cultural *versus* relativizarea lui. Fundarea demersului cultural reprezintă scopul principal al teoriei tradiționale a cunoașterii, el fiind expresia unei presuposiții înrudite cu cea a omului-cunoscător-de-esențe, aceea că diferitele discursuri ale culturii sunt comensurabile atât în conținut (problematică, tematică), cât și în formă (structură, reguli). Hermeneutica susține relativizarea demersului cultural în speranța că spațiul deschis prin declinul filosofiei cu dominantă gnoseologică nu se va reînchide și că interlocutorii culturali se vor putea înțelege pe întreaga durată a relațiilor ce le întrețin. Presuposiția pe care se bazează nu este străină de cea a omului-auto-edifiant, ci o dezvoltă pe aceasta. A fost formulată astfel: relațiile culturale interdiscursive funcționează ca o conversație posibilă nu potrivit unei matrici disciplinare care ar uni interlocutorii, ci potrivit dorinței lor de a se înțelege pe întreaga durată a conversației [Rorty, R., 1990, pp. 349-356, 393-401].

Din perspectiva tradiției gnoseologice *logica* (deductivă și inductivă) ar reprezenta mijlocul adecvat pentru realizarea cunoașterii raționale, în vreme ce pentru conversație *hermeneutica* s-ar institui într-un atare mijloc. De precizat e faptul că hermeneutica nu apare concepută ca un mijloc exclusiv, ci încorporând logica doar ca pe un mijloc printre altele, neprivilégiat și necesar comprehensiunii sensului. E nevoie de ea dacă ajută la clarificarea jocurilor de limbaj prin care se construiește lumea și atâta vreme cât, prin experiența hermeneutică, nu se separă forma verbală de conținutul transmis. Aceasta, deoarece fiecare limbă nu este decât o „viziune asupra lumii” – practic „*orizontul unei ontologii hermeneutice*” – sau, în cel mai bun caz, mediul unui „*travaliu logic prealabil*” pentru logica clasificatorie tradițională.

Dar cum adevărata dimensiune a experienței hermeneutice este dată de „relația strânsă între a chestiona și a înțelege”, logica admisă din acest punct de vedere este una a dialogului, adică o „logică a întrebării și răspunsului”. Potrivit hermeneuticii, „sensul unei propoziții este relativ la întrebarea pentru care ea constituie răspunsul”, iar faptul că un text transmis devine obiect al interpretării înseamnă că el ridică o întrebare pentru interpret. Comprehensiunea textului coincide cu înțelegerea sensului său din orizontul întrebării puse, iar întrebarea înglobează cu necesitate și alte răspunsuri decât cel manifestat în forma sensului înțeles [Gadamer, H.-G., 1976, pp. 216, 290, 293].

Există în literatura de specialitate și abordări de factură analitică (holiste, postfundaționaliste, pragmatice) ce împărtășesc spiritul inovator al hermeneuticii și care-l asimilează câteodată – vezi cazul lui Rorty, de exemplu – până la identificare. Cel mai adesea spiritul lor se conjugă, după cum vom vedea puțin mai târziu, cu cel al pragmatismului american, creând contextul în care astăzi se vorbește de „transformarea” filosofiei, de „sfârșitul” filosofiei, de „depășirea” uneia dintre perspectivele sale clasice (epistemologia), într-un cuvânt de „post-filosofie” (*after-philosophy*) [Baynes, K., Bohman, and McCarty, T. (eds.), 1996, pp. v-vii, 1-17; Schrag, C.O., 1999, p. 34].

Cadrul în care s-au impus este marcat de turnantele principale ale gândirii secolului XX de tip continental (hermeneutica, fenomenologia, existențialismul, structuralismul), din raporturile lor metadiscursive iscându-se disputa modernism-postmodernism. În linii mari, am văzut mai sus cum existențialismul a fost raportat pe linie hermeneutică la teoria tradițională a cunoașterii. Doar sub formă de exemplu în cele imediat următoare ne vom opri asupra impactului

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

fenomenologiei asupra spiritului filosofic contemporan. Cât privește structuralismul, mai bine zis neostructuralismul, el va fi identificat cu „*noul*” spirit al tradiției ce a determinat reacția poststructuralistă invocată în postmodernism.

Fenomenologia a fost legată de hermeneutică prin presupuzițiile pe care le împărtășește cu ea. Pentru a sublinia relația dintre cele două demersuri s-a vorbit, în acest spirit, de o „*presupoziție fenomenologică a hermeneuticii*” și de o „*presupoziție hermeneutică a fenomenologiei*”. Prima presupuziție consideră că „*orice întrebare asupra unui existent oarecare este o întrebare asupra sensului acestui <<existent>>*”. Prin această presupuziție, întrebările ontologice specifice fenomenologiei se transformă în întrebări epistemologice de factură hermeneutică. A doua presupuziție transformă „*experiența fenomenologică*” într-o „*evidență care se explicitează*”, explicite care – la rândul ei – „*desfășoară o evidență*”. Altfel spus, prin presupuziție hermeneutică a fenomenologiei se înțelege „*în esență necesitatea din partea fenomenologiei de a-și concepe metoda ca Auslegung, exegeză, explicite, interpretare*”.

Jocul celor două presupuziții permite o altă definire a hermeneuticii decât cea tradițională, încercându-se astfel rezolvarea aporiei sale centrale (alternativa „*ruinătoare*” între explicație și comprehensiune) în sensul complementarității elementelor alternative. Hermeneutica este definită ca teoretizare a operațiilor *comprehensiunii* prin raportare la operațiile *interpretării* textului, ideea directoare a definiției fiind „*înfrățirea discursului ca text*”. În sprijinul definiției se invocă tendințele principale din istoria recentă a hermeneuticii: 1) „*deregionalizarea*” sau lărgirea progresivă a perspectivei hermeneutice: în așa fel încât toate hermeneuticele *regionale* să fie incluse într-o hermeneutică *generală*; 2) „*radicalizarea*” sau subordonarea preocupărilor

strict *epistemologice* ale hermeneuticii unor preocupări *ontologice*: în sensul devenirii comprehensiunii dintr-un mod de cunoaștere într-un mod de a fi. Deregionalizarea presupune radicalizarea, hermeneutica ajungând să fie nu doar *generală* ci și *fundamentală*, raportându-se nu atât la cunoaștere cât la făpturi și ființare [Ricoeur, P., 1995, pp. 50-51, 57, 67, 68-69].

Perspectiva fenomenologică asupra cunoașterii pleacă de la presupuziția că „*ceea ce aflăm este dat și posibil numai în experiență*” (faptul în percepție, ideea în gândire, adevărul în comprehensiune sau înțelegere, valoarea în evaluare, scopurile și mijloacele în voință etc.), pe care o împărtășește cu viziunea tradițională. Experiența fenomenologică se deosebește însă de cea curentă, nemaifiind doar „*o posedare goală a faptelor percepute*”, altfel spus o experiență „*nereflectată*”: ea este o „*experiență reflexivă*”, adică „*o trăire continuă a fenomenelor subiective*” prilejuite de contactul cu manifestările (fapte, lucruri, determinări) respectivelor fenomene în lumea concretă, cea în care trăiești (*Lebenswelt*).

Fenomenologic, cunoașterea rezidă în tematizarea continuă a lucrurilor, faptelor și determinărilor, adică în trecerea de la modalitatea unică de manifestare concretă a fiecăruia dintre acestea la „*modalitățile subiective*” schimbătoare și multiple în care apar atunci când sunt „*conștuite*” (adică în conștiință). Astfel, „*trăirile fondatoare*” ale lucrurilor, faptelor și determinărilor nu mai rămân latente, în afara „*temei*”, adică necuprinse în experiența cognitivă, ci apar unite sintetic în conștiința unuia și aceluiași subiect cunoscător. De exemplu, aceeași judecată, cu aceeași structură logică (subiect-predicat), este *conștiută* în diferite moduri de gândire: când evidentă, când neevidentă; când explicit – ca un act desfășurat în etape, când neexplicit – ca o

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

idee vagă etc. Mai mult, ceea ce este valabil pentru un întreg (fie că avem de-a face cu o judecată, cu un argument sau cu o teorie) este valabil și pentru fiecare element tematic (concept, formă de judecare, premise, concluzii etc.) al său. Unitatea tematică constă în „*multiplicități ale fenomenelor ascunse*”, iar fenomenele pot fi dezvăluite în orice moment „*prin reflecția fenomenologică, prin analiză, prin descripție*”. Lumea nu mai trebuie văzută doar ca unic domeniu de existență (lume a experienței teoretice și practice), se impune o „*cercetare fenomenologică universală a varietăților conștiinței în al cărui dinamism sintetic ea, lumea, se configurează subiectiv ca valabilă și, eventual, ca înțeleasă*”.

Urmare a considerațiilor precedente, se apreciază că noutatea fenomenologiei în raport cu tradiția ține de domeniul de activitate („*câmpul subiectivității transcendente*”) și de metoda practică („*reducția eidetică*”, „*transcendental-fenomenologică*” sau „*reducția la intersubiectivitatea pură*”). Dezideratul ei se referă la atingerea unei „*radicale științificități*” în filosofie, altfel spus la edificarea „*filosofiei ca știință riguroasă*”. Atingerea unui atare obiectiv e posibilă numai dacă „*știința despre posibilitățile pure*” (fenomenologia ca „*știință a subiectivității transcendente de esență eidetică*”) indică logica concretă a faptelor sau direcția ființării lor și premerge, astfel, „*știința despre realitățile faptice*” („*știința subiectivității transcendente faptice*”).

Practic, dezideratul noii filosofii ar cuprinde deopotrivă radicalitatea, rigurozitatea și științificitatea universală. Ca știință universală fenomenologia reconfigurează metoda de interogare privind premisele ultime ale cunoașterii. Prin reinterogarea de tip fenomenologic se încearcă recuperarea „*ființei subiective universale*” și a „*vieții care este presupusă deja ca preștiințifică în orice teoretizare*”, iar plecând de aici se face pasul hotărâtor dinspre subiectivitatea mundană („*a*

omului”) înspre subiectivitatea transcendențială (înțeleasă ca „locaș al conferirii de sens și al păstrării ființei”).

Momentele cele mai importante ale înfăptuirii noului gen de filosofie („*filosofia care se înfățișează în realizare*”) sunt: 1) apropierea spontană de domeniul experienței „pure” sau fenomenologice, propriu în mod absolut ei: *subiectivitatea transcendențială*; 2) crearea spontană a conceptelor „*originare*”, adecvate acestui domeniu (înlăturarea, astfel, a posibilității producerii de concepte problematice neclare sau paradoxuri): *conceptele tematice* sau *temele*; 3) progresarea, în genere, în metoda ei corectă: *reducția eidetică*.

Drept urmare, distincția dintre știința riguroasă și filosofie, practică de orientările filosofice tradiționale, devine superfluă, la fel cum superfluă apare orice modalitate de absolutizare a universalității noii științe: fenomenologia. Motivul principal care impune înlăturarea distincției și absolutizării de mai sus ține de ideea autenticei filosofii promovată de fenomenologie, proiect posibil „*de realizat numai într-un mod relativ, în forma valabilităților relative, temporare și într-un proces istoric înfiniit*” [Husserl, E., 1997, pp. 75-80, 107-108, 110-111, 137-138].

Raportări critice la tradiție s-au realizat și din perspectiva conjugată a filosofiei analitice cu pragmatismul. Exemplificarea acestei situații va fi făcută prin analiza pozițiilor lui B. Russell și Ch. S. Peirce. Primul autor distingea la un moment dat [B. Russell, 1914, *Our Knowledge of the External World*] între trei tipuri principale de filosofie, primele două ținând de maniera tradițională de a filozofa, iar al treilea fiind noua filosofie pe care dorea să o instaureze: 1) tradiția clasică, originată în eforturile lui Kant și Hegel de a adapta la nevoile vremii lor „*metodele și rezultatele marilor filosofii constructiviste după Platon*”; 2)

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

evoluționismul, dobândind mare vogă prin Darwin și prin contribuțiile unor autori ca H. Spencer, W. James și H. Bergson; 3) atomismul logic, „*introdus progresiv în filosofie sub influența examenului critic al matematicilor*”.

Tradiția clasică se bazează pe credința naivă a vechilor greci în atotputernicia raționamentului și în universalitatea aplicării metodelor *a priori*, lumea reală fiind doar „*una, nesupusă schimbărilor*”, în vreme ce „*lumea sensibilă este o lume iluzorie*”. De altfel, caracteristica distinctivă a tradiției clasice ar fi însăși credința în puterea raționamentului *a priori* de a revela secretele universului imposibil de descoperit altfel și de a demonstra că realitatea diferă complet de ceea ce pare a fi potrivit observației imediate. Evoluționismul, indiferent de forma sub care se manifestă, a impus credința în puterea „*științei eliberatoare de speranțe, inspiratoare de credință crescândă în puterile umane, antidot radical contra autorității raționalizatoare a grecilor și autorității dogmatice a sistemelor medievale*”. Dar, arată Russell, evoluționismul nu este o adevărată filosofie științifică, prin metodele practicate și prin problemele abordate el fiind doar un reflex al tradiției.

Filosofie științifică autentică se dorește a fi atomismul logic, chiar dacă pare la prima vedere un domeniu „*arid și abstract*”. Științificitatea i-ar fi conferită mai întâi de metodă, iar apoi de problematica abordată. Metoda este *analitico-logică*. Noutatea ei logică (introducerea funcțiilor) o diferențiază de metoda logicii tradiționale (centrată pe problematica propozițiilor de tip subiect-predicat), așa cum prin componenta analitică are loc diferențierea în problematică a amintitului atomism (susținător al realității lumii sensibile) față de filosofia tradițională (care pune, într-un fel sau altul, sub semnul îndoielii realitatea lumii sensibile).

Noua logică cuprinde două părți. În prima parte se cercetează „*ce sunt propozițiile și formele pe care ele le îmbracă*” (atomare, moleculare, generale ș.c.l.), iar în a doua sunt studiate câteva propoziții foarte generale (funcții de adevăr) care afirmă adevărul tuturor propozițiilor de o anumită formă (legi sau tautologii). De altfel, prin faptul că îmbogățește imaginația abstractă și că furnizează analizei un număr infinit de ipoteze care, raportate la fapte, conduc la descoperirea inferențială a legităților, logica este însăși „*esența filosofiei*” de tip științific și face posibilă „*cunoașterea noastră a lumii externe*” [Russell, B., 1971, pp. 27-53, 76-77].

3. Suportul filosofic al raționalității în modernism

Părăsind atitudinea lui Russell față de ceea ce el numea „*tradiție*”, să vedem prin ce a alimentat pragmatismul disputa modernism-postmodernism și postfilosofia cu privire la raționalitate. Spre deosebire de pozitivismul logic – care invocă sprijinul logicii simbolice sau matematice în stabilirea adevărului propozițiilor despre lume – pragmatismul pune adevărul credințelor, opiniilor sau cunoștințelor umane în relații de dublă dependență: față de uzajul sau întrebuintarea expresiilor și față de contextul utilizării expresiilor.

În primul caz, teza principală a pragmatismului este că adevărul credințelor nu poate fi stabilit pe baza unor asumptii metafizice dogmatice despre lumea externă, ci numai în termenii succesului acțiunilor noastre, ele însăși bazate pe credințe cu privire la anumite scopuri. Cum aceste scopuri pot fi interne cunoașterii (observație, predicție și control) sau

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

externe ei (interese social-practice și hedoniste), iar în cadrul pragmatismului li se acordă importanță diferită pentru actul cognitiv, s-a propus distincția între un pragmatism „*intern*” și unul „*extern*”.

În al doilea caz, se vorbește de o triplă contextualizare a acțiunilor cognitive și a credințelor adevărate ce le însoțesc [Schurtz, G., 1998, pp. 40-45, 50]: 1) contextul epistemic-cognitiv: vizează cunoașterea de fundal (*background knowledge*: asumțiile și credințele de fundal, cunoașterea procedurală tacită) pe fondul căreia un argument sau o teorie oarecare își exercită rolul cognitiv; 2) contextul ostensiv-indexical: cuprinde situația observațională, acțiunea și limbajul în care se desfășoară un anumit comportament epistemologic și la care respectivul comportament se referă de regulă în mod implicit, chiar incomplet; 3) contextul practic-normativ: este contextul asupra căruia pragmatismul tradițional și-a restrâns atenția, referindu-se la scopurile și intențiile teoriilor sau metodelor științifice și privindu-le ca pe niște mijloace necesare finalizării activității cognitive.

Pornind de la distincția între scopuri cognitive și scopuri afectiv-hedoniste, în literatura de specialitate se mai vorbește de un pragmatism „*de dreapta*” și de unul „*de stânga*”. Primul tip de pragmatism (Peirce, C. I Lewis, Putnam, Rescher ș.a.) trasează drumul impersonal și intersubiectiv în realizarea cu deplin succes a cunoașterii, celălalt (James, Schiler, Rorty, Stich ș.a.) relativizează și subiectivizează cunoașterea și raționalitatea. Practic, schimbarea de perspectivă dinspre primul spre celălalt ar fi echivalentă cu trecerea de la raționalitatea obiectivă (bazată pe standardele impersonale ale utilizării limbajului) la deconstrucția relativizantă și subiectivizantă a cunoașterii (bazată pe standarde personale de întrebuințare sau acțiune) [Rescher, N., 1998, pp. 24-38].

Evoluțiile de mai sus, sesizabile astăzi în cadrul pragmatismului, se leagă de disputa teoretică ce l-a făcut pe Peirce să distingă între „*pragmatism*” (denumire asociată cu pragmatismul deviant: „*extern*” sau de „*de stânga*”, în terminologia contemporană) și „*pragmaticism*” (noua denumire propusă pentru pragmatismul său autentic: „*intern*” sau „*de dreapta*”, potrivit aceleiași terminologii). Peirce ajunge la o atare distincție în urma analizei metodelor de gândire proprii comportamentului epistemic (sau conduitei umane, în general).

Constatarea de la care pleacă este că viața umană e deopotrivă loc al experiențelor individuale și laborator al experimentelor sociale. Datorită acestui fapt, orice conduită apare ca fiind în același timp o chestiune de experiență și una de experimentare. Experiența este individuală (afectivă și subiectivă), în vreme ce experimentarea se realizează tipic (rațional și obiectiv). Cum gândirea științifică are de a face cu raționalul și obiectivul, numai experimentul trebuie instituit în obiect de studiu al ei.

Experimentatorul tipic reprezintă omul de știință ideal și urmărește pe de o parte găsirea acelor norme care să funcționeze ca o „*rețetă*” pentru înfăptuirea cu succes a experimentului, iar pe de altă parte posibilitatea descrierii satisfăcătoare a acestuia. Asemeni experimentatorului ideal, filosoful (pragmatician, bineînțeles) trebuie să-și subsumeze eforturile unui dublu deziderat: 1) identificarea „*relevanței imaginabile asupra conduitei vieții*” pe care o poate avea un „*concept*”, altfel spus „*semnificația rațională a unui cuvânt sau a unei alte expresii*”; 2) definirea semnificației raționale ca totalitate a „*fenomenelor experimentale pe care afirmarea sau negarea unui concept le-ar putea implica*”.

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

Numai în formulările de mai sus, dezideratul exprimă esența pragmatismului autentic, mai bine zis a pragmaticismului. Aceasta poate fi și mai ușor înțeleasă dacă se are în vedere faptul că *„trăsătura cea mai remarcabilă a noii teorii a fost aceea de a recunoaște o conexiune inseparabilă între cunoașterea rațională și scopul rațional”* [Peirce, C. S., 1990, pp. 177-179].

Dacă pozițiile lui Russell și Peirce întemeiază în cea mai mare parte atitudinea față de raționalitate a filosofiei anglo-americane de astăzi, suportul filosofic al abordărilor continentale de tip tradițional ar fi, după cum s-a arătat, de sorginte weberiană și se originează în proiectul criticismului kantian, concepții de care nu sunt străine nici filosofia analitică și pragmatismul. Modelul inițial de raționalitate promovat începând cu epoca modernă a vorbit de două tipuri de raționalizare, concepute în spirit kantian, dar cu terminologie weberiană astfel [Biriș, I., 1996, p. 218]: 1) raționalizare *„teoretică”*: constând în stăpânirea realității empirice prin concepte abstracte, dobândite – vom vedea imediat mai jos – *„științific”* și *„metafizico-etic”*; 2) raționalizare *„practică”*: înțeleasă ca activitatea subiecților umani de atingere a unor scopuri prin calcularea mijloacelor adecvate, altfel spus de stăpânire și control prin acțiune a realității. Azi se apreciază că al doilea tip de raționalizare *„a devenit în mod deosebit caracteristic pentru societatea modernă”*, cultura acestei societăți fiind în fond una *„pragmatic-raționalizatoare”*.

De altfel, cea mai mare parte a filosofiei analitice actuale susține că fundarea clasică a demersului cognitiv prin asumții metafizice sau ontologice ar fi depășită. Ea n-ar mai fi posibilă în această viziune nici măcar printr-o abordare semantică, ci doar prin una pragmatico-epistemologică. Trecerea spre presuposițiile ne-propoziționale ale științii-

ficului, adică spre presuposițiile subiectului cunoscător, s-ar datora nu atât vestitului *semantic ascent*, cât unui *epistemological ascent* însoțit de așa-zisa turnură pragmatică (*pragmatic turn*) [Marga, A., 1998, pp. 23-24, 29; Pârvu, I., 1990, pp. 28-29].

Concepția modernă despre cunoaștere va distinge, pe linia lui Weber, raționalizarea de raționalitate, identificând raționalizarea cu „*dezfermecarea*” sau „*dezvrăjirea*” lumii, iar raționalitatea cu un atribut pe care acțiunile umane îl pot dobândi fie în raport cu un scop, fie în raport cu o valoare. De pe această poziție, M. Weber susținuse de fapt existența a trei modalități fundamentale de raționalizare a realității: 1) raționalizarea *științifică*, adică capacitatea de a stăpâni obiecte prin întoarcerea lor la legile care le domină; 2) raționalizarea *metafizico-etică* sau sistematizarea conexiunilor dintre semne, legată de constrângerile omului de cultură de a concepe lumea ca un tot și cunoașterea lumii ca un joc nesfârșit de semnificații, de a ființa moral în această lume și de a participa la „*jocul*” semnificațiilor sale; 3) raționalizarea *practică*, în sensul elaborării unui îndreptar pentru viața de zi cu zi a omului.

Cele trei modalități de raționalizare sunt expresia a tot atâtea variante de raționalism aflate, potrivit conjuncturilor istorice, în diferite relații. Hotărâtor pentru asemenea relații este modul în care îndreptarul practic de viață al omului se lasă determinat de formele istorice ale raționalismului științific și etic. Această apreciere are loc de pe poziția că numai într-o lume deja *interpretată* teoretic (epistemologic, ontologic, axiologic) se poate lucra științific și trăi omenește. La fel ca și prestațiilor umane sau rezultatelor acestora (cunoștințe, produse, artefacte), unei atari interpretări a lumii i se atribuie calificativul raționalității [Frank, M., 1995, pp. 14-15].

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

În limbaj weberian s-ar putea spune că raționalitatea acțiunilor umane se află în raport de identitate parțială cu *interpretarea* lor. Identitatea este parțială întrucât are loc doar la nivelul uneia dintre cele trei forme ale interpretării (interpretarea prin „retrăire”, interpretarea prin „valorizare”, interpretarea prin „raționalizare”), adică la nivelul interpretării prin raționalizare. La limită, raționalitatea poate fi identificată și cu primele două forme de interpretare, devenind atunci „raționalitate în raport cu o valoare”, dar deosebindu-se de „raționalitatea în raport cu un scop” corespunzătoare interpretării prin raționalizare.

Cel mai adesea Weber ia în discuție, teoretizează și aplică ultimul tip de raționalitate, considerându-l exemplar pentru științele sociale. De altfel, unul dintre punctele de plecare ale analizelor lui este diferența de scop între științele sociale și științele naturii, alături de două dintre presupuzițiile oricărei cunoașteri reflexive: 1) „obiectul aprehensiunii științifice îl poate constitui de fiecare dată doar un fragment limitat din realitate, singurul «esențial» – în sensul că merită a fi cunoscut”; în cazul științelor sociale, acest obiect l-ar reprezenta „fenomenele, procesele și evenimentele vieții”, privite ca manifestări culturale ale activităților umane raționalizante; 2) „orice analiză reflexivă privind elementele ultime ale activității umane raționalizante este în primul rând legată de categoriile de «scop» și «mijloace»”, vizând conformitatea mijloacelor cu scopul.

Potrivit susținătorilor modelului de raționalitate propriu științelor naturii – model extrapolat asupra tuturor științelor și util doar în ceea ce privește explicarea aspectelor cantitative ale realității – dezideratul cunoașterii „ar consta într-un sistem de propoziții pornind de la care s-ar putea «deduce» realitatea”. Organizarea unui atare sistem de propoziții se face deductiv și permite *explicația* cauzală (prin

apel la „rațiuni” speciale, numite *cauze*) sau nomologico-deductivă (prin „deducție plecând de la *legi*”). Metoda de gândire pe care se bazează este de „*a descoperi legi și a le organiza sub concepte generale*”, iar obiectul său de studiu îl constituie un „*fragment limitat al realității*” naturale.

Pentru științele sociale, al căror model de raționalitate trebuie să aibă în vedere aspectele calitative și nu cantitative ale realității, Weber formulează următorul deziderat: „*cunoașterea semnificației culturale și a raporturilor de cauzalitate din realitatea concretă, grație cercetărilor vizând ceea ce se repetă în conformitate cu legile*”. Metoda de gândire pe care trebuie să se sprijine constă în „*raportarea realității la ideile de valoare care-i conferă o semnificație*”, ceea ce procedural înseamnă „*a scoate în relief și a ordona*” potrivit semnificației lor culturale „*elementele din realitate evidențiate din perspectiva unei asemenea raportări*”. Obiectul de studiu al științelor sociale l-ar constitui realitatea vieții în care trăim și trebuie abordat în două modalități: 1) „*cu scopul de a degaja, pe de o parte, structura actuală a raporturilor și semnificației culturale a diverselor manifestări*” ale vieții sociale concrete; 2) „*cu scopul de a degaja, pe de altă parte, rațiunile care istoric s-au dezvoltat sub această formă – Weber se referă aici la forma „actuală” a vieții trăite la un moment dat – și nu sub alta*”.

După cum se poate observa, modelul de raționalitate corespunzător dezideratului, metodei și obiectului de studiu ale științelor sociale păstrează explicația prin apel la rațiuni (multiplicând numărul acestora cu cel al „*motivelor*” sau „*rațiunilor subiective*”), dar dezvoltă pornind de la ea un gen de analiză reflexivă propriu științelor sociale, numit *interpretare*. Weber insistă asupra celor două fațete ale interpretării: 1) valorizantă: este mod de evaluare a unui eveniment, proces sau fenomen social potrivit semnificației

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

lui culturale; 2) analitică: este „*cunoaștere cauzală*” atunci când încearcă să înțeleagă relațiile dintre fenomene în fața cărora cunoașterea nomologică își dovedește neputința.

Prezența acestor fațete ale interpretării în oricare dintre formele sale este un fapt de necontestat. De aceea, în termeni weberieni, s-a considerat că nu există acțiune rațională fără raționalizare cauzală a fragmentului de realitate privit deopotrivă ca obiect și mijloc al acțiunii, altfel spus fără posibilitatea de a integra porțiunea respectivă a realității într-un complex de reguli de experiență ce să indice rezultatul la care ne putem aștepta de la un comportament oarecare. Datorită acestui fapt, interpretarea rațională este susceptibilă de a adopta două forme: 1) forma unei judecăți de necesitate, după următoarea schemă: „*în cazul unui scop dat x agentul trebuie să aleagă, după regulile cunoscute ale devenirii, mijlocul y sau respectiv mijloacele y, y' și y''*”; 2) forma unei judecăți de valoare, potrivit schemei: „*alegerea mijlocului y oferă, după regulile cunoscute ale experienței, șanse mai mari de a ajunge la rezultatul x decât cu mijloacele y' și y'', ori cel puțin de a se obține acest rezultat cu cheltuielă mai mică*”, mijlocul y fiind „*în fine, cel mai convenabil sau cel mai oportun*”.

O abordare asemănătoare întâlnim la Weber și pentru celelalte două forme ale interpretării. Interpretarea prin valorizare este considerată fie „*direct valorizantă*” (luând un caracter metafizic în măsura în care privilegiază printr-un act de credință o valoare particulară), fie „*pur analitică*” (în sensul definit mai sus, de cunoaștere cauzală). De aceea, comprehensibile prin această formă de interpretare sunt – pe de o parte – „*curiozitatea noastră cauzală*”, iar – pe de altă parte – „*calitatea evidenței înlănțuirilor cauzale singulare*” și nicidecum „*diferențele privind cauzalitatea sau semnificația*”, ori „*maniera de a forma conceptele*”. La rândul său, adresându-se sensibilității pentru a sugera o trăire,

interpretarea prin retrăire efectuează atât o orientare a selecției fragmentelor de realitate ce vor fi supuse cunoașterii (un fel de „stenografiere” a acestora cu scopul de a distinge ceea ce pare esențial de manifestările secundare, deși o astfel de determinare conceptuală poate fi neglijată fără pericol pentru scopul cercetării), cât și o conferire de semnificație pentru obiectul selectat (constitutivă deja obiectului selectat prin „trăire” individuală de către cercetător, altfel spus prin însuși actul decupării lui din realitate).

O asemenea abordare a formelor interpretării explică de ce cunoașterea istorică – de pildă – nu poate fi redusă la demersul cognitiv din cadrul științelor naturii. Ireductibilitatea ar avea loc pentru că cercetarea istorică înglobează și alte operații cognitive decât cele proprii cunoașterii naturii: 1) stabilirea „constelațiilor de legi și factori (ipotetici)” din cadrul unui fenomen istoric *semnificativ*; 2) „analiza și expunerea metodică” a acestor constelații (ca grup singular fiecare fiind considerată la rândul ei semnificativă) pentru a face inteligibile fundamentul și natura semnificației fenomenului cercetat; 3) „întoarcerea cât mai îndepărtată în trecut” pentru a observa cum s-a ajuns la „diversele caracteristici singulare ale grupărilor semnificative pentru **lumea actuală**” și pentru a da o explicație istorică fenomenului cercetat pornind de la aceste constelații anterioare, de asemenea singulare; 4) „evaluarea constelațiilor posibile în viitor”, în sensul de prognoză.

Din simpla expunere a operațiilor cognitive de mai sus se poate observa că „disponibilitatea conceptelor clare” pentru analiză, expunere metodică și inteligibilitate împreună cu „cunoașterea legilor și factorilor (ipotetice)” – adică primele două operații, ca operații specifice cunoașterii naturii – sunt indispensabile pentru orice tip de cunoaștere, dar numai ca mijloace euristice. De aceea le vom întâlni și în

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

științele culturii, însă aici funcționarea lor nu conduce nici la identificarea structurii fenomenului cultural cercetat sau la inteligibilitatea semnificației lui culturale, nici la fundamentul acestei semnificații.

Semnificația culturală a unui fragment de realitate ia naștere nu prin raportarea lui la alte elemente ale realității (legi, factori etc.), ci la „*ideile de valoare*” cărora li se subordonează fenomenele vieții. Numai prin această din urmă raportare un fenomen devine semnificativ în singularitatea sa. Ca element al unei porțiuni singulare din realitate, el capătă „*în ochii noștri interes și semnificație deoarece numai această porțiune se găsește în raport cu ideile de valoare culturale cu ajutorul cărora noi abordăm realitatea concretă*”. Mai mult, orice cunoaștere empirică a realității pleacă de la puncte de vedere specific particulare, numite *presupoziții subiective*, sub care un fenomen al vieții devine semnificativ cultural. Fundamentul obiectivității cunoașterii în științele sociale este strâns legat de aceste presupoziții. Strict în termenii lui M. Weber, „*realitatea dată este ordonată după categorii care sunt subiective în sensul specific că ele constituie presupoziția cunoașterii noastre și că ele sunt legate de presupoziția valorii adevărului pe care numai cunoașterea empirică poate să ne-o ofere*”. Neluarea în seamă a presupozițiilor de acest gen ar conduce nu la știință empirică, ci la „*un haos de <judecăți existențiale> asupra nenumăratelor percepții particulare*” [Weber, M., 1965, pp. 117-213; Freund, J., 1965, pp. 64-68].

Prin legarea cunoașterii științifice (în speță, a raționalității adiacente ei) de presupoziții, Weber va deschide drumul „*înmuierii*” consemnelor de raționalitate și al lărgirii tipului de știință demn de practicat, fără să-l urmeze până la ultimele lui consecințe (cum vor proceda în zilele noastre adepții postfilosofiei). Pornindu-se pe acest drum, modelul

modern de raționalizare a putut fi lărgit pe latura interpretării acțiunii umane ca relație de la mijloc la scop (în spirit kantian numită raționalizare teoretică și raționalizare practică) și pe cea a luării în discuție a presupuzițiilor cognitive și existențiale (fundaționalismul și postfundaționalismul, realismul și relativismul etc.).

Luarea în discuție a presupuzițiilor este, de fapt, un mod de operaționalizare metadiscursivă a unuia dintre criteriile care permit lărgirea sau înmuiera raționalității. Am arătat – pornind de la abordarea gnoseologiei tradiționale de către Rorty – că operaționalizarea se regăsește printre elementele constitutive modelului de raționalitate cu cea mai mare audiență în filosofia contemporană: 1) fixarea și atingerea scopului acțiunii înfăptuite; 2) alegerea și utilizarea mijlocului adecvat satisfacerii acestui scop; 3) operaționalizarea standardului (criteriu, consemn, normă) raționalității promovate (în fond metaraționalitate).

O asemenea abordare a permis și interpretarea non-standard a structurii clasice, de tip platonician - $Ks(p)$: a) $[p] = T$ (p este adevărat = verifuncționalitatea lui p), b) $A(p)$ (acceptabilitatea, admisibilitatea etc. lui p), c) $J(p)$ (justificabilitatea lui p) – a actului de cunoaștere. De pildă, provocarea lui Gettier atrage atenția asupra următoarelor fapte [Clitan, Gh., 1998, pp. 243-250]: 1) valoarea lui p poate fi nu numai adevărul (poate fi falsul, probabilul sau altele: $[p] = T \vee F \vee Pr \vee \dots$), ci chiar de altă natură decât adevărul și falsul (satisfacția, succesul ș.a.); 2) raționalitatea actului cognitiv nu mai trebuie înțeleasă doar ca relaționare între $[p]$ și $J(p)$, ci mai degrabă între $[p]$ și $A(p)$; 3) locul lui $J(p)$ (evidență disponibilă, întemeiere logică etc.) poate fi luat de elemente ce funcționează ca standarde metaraționale (critica, failibilitatea, presupozibilitatea ș.a.m.d.).

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

Studiul de față nu-și propune să analizeze interpretarea non-standard a actului cognitiv, dar a încercat să sugereze că modelul de raționalitate ce a făcut-o posibilă este admis tacit și de abordări care-l reneagă sau pretind că-l ignoră (deconstructivismul postmodernist, epistemologia postfilosofică, anarhismul metodologic ș.a.). De remarcat e faptul că în același fel s-au raportat la modelul weberian toate orientările filosofice analizate până aici și socotite de postmoderniști tradiționali (fenomenologia, hermeneutica, existențialismul, structuralismul, pragmatismul, filosofia analitică).

4. *Postmodernism și postfilosofie în problema raționalității*

Postmoderniștii se raportează negativ la oricare dintre orientările filosofice ale acestui secol atunci când le apreciază drept expresii ale tradiției ce ar anchiloza ființarea și spiritualitatea umană. Spre exemplu, ei consideră proiectul husserlian de autentificare a filosofiei drept imperfect, chiar ineficient, deoarece nu iese din schema reconstrucției raționale atât de dragă modernismului. Relativismul de tip fenomenologic nu e de regăsit nici el în postmodernism, dar ideea relativității domeniilor culturale va face o adevărată carieră. Această carieră a urmat jocul povocărilor prin care postmodernismul, la rândul său, încearcă să „*deconstruiască*” edificiul și puterea tradiției, în filosofie pe latura sistemelor metafizice.

Datorită faptului că deconstrucția este specifică în cel mai înalt grad postmodernismului, numele ei a fost atribuit acestuia fără ezitare. Astfel, se spune despre el că e „*în forma sa cea mai clară și mai acută, deconstructivism*” sau

„deconstrucționism”. Deconstructivismul este, în fond, o „hermeneutică slabă”, reprezentând punctul de intersecție dintre „semiologiile structuraliste”, „hermeneutica heideggeriano-gadameriană” și, în general, „hermeneuticile negative”. Acest lucru reiese destul de clar din modul în care a fost înțeleasă *deconstrucția* [Codoban, A., 1995, p. 102]: 1) în spiritul semiologiei structuraliste: ca *dislocare*, adică desfacere a arhitecturii conceptual-semnificante a oricărui fel de text; 2) în spiritul hermeneuticii heideggeriano-gadameriene: ca *răsturnare* sau dizolvare a opozițiilor conceptuale bipolare ierarhizate valoric; 3) în spiritul hermeneuticilor negative: ca *deplasare*, propriu-zis obținere de arhiconcepte care să reabiliteze termenul mai slab al fiecărei opoziții.

Desfacerea arhitecturii conceptual-semnificante a unui text coincide cu *dislocarea* sistemului metafizic ce urmează a fi deconstruit. E nevoie pentru aceasta de o „**forță de dislocare** capabilă să se propage în întregul sistem, să-l fisureze în toate sensurile și să-l **delimiteze** de la un capăt la altul”. Astfel privind lucrurile, dislocarea înlătură „*cea mai prețioasă și mai originală intenție a structuralismului: păstrarea coerenței și a completitudinii fiecărei totalități în parte la nivelul ei propriu*”. În faza dislocării, deconstructivismul e amenințat însă de „*exact ceea ce amenință, metafizic, orice structuralism: ascunderea sensului în chiar actul prin care acesta este descoperit*”. Pericolul este că „*a înțelege structura unei deveniri, forma unei forțe, înseamnă a pierde sensul câștigându-l*”. Altfel spus, reducerea devenirii la structură, a forței la formă conduce nu la câștigarea sensului care „*locuiește*” structura, cum se auto-iluzionează structuraliștii, ci la pierderea acestuia. Drept urmare, din totalitate concretă a formei și sensului (sau/și semnificației), structura devine „*unitatea formală*” a acestora, adică un lăcaș

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

de unde sensul a fost deja alungat [Derrida, J., 1998, pp. 18-20, 38, 46-47].

Deconstrucția propriu-zisă nu constă în dislocarea sistemului metafizic sau în trecerea de la un concept la altul, ci înseamnă „*răsturnarea și deplasarea atât a ordinii conceptuale, cât și a celei nonconceptuale cu care cea dintâi este articulată*” în sistem. Drept urmare, răsturnarea și deplasarea devin faze indispensabile ale deconstrucției. Sistemul metafizic tradițional, înțeles ca totalitate adăpostind opoziții de concepte (de genul: esență / existență, prezență / absență, vorbire/scriitură etc.), astăzi nu mai poate situa față în față doi termeni, ci stabilește o „*ierarhie*” și „*ordinea unei subordonări*” în care deconstrucția vine și *răstoarnă* opozițiile conceptuale dintre termeni, *deplasează* atât ordinea lor conceptuală, cât și cea nonconceptuală.

Răsturnarea înseamnă de fapt “*a opera în imanența sistemului care trebuie distrus*”, iar prin deplasare se “*pune stăpânire pe mijloacele de a interveni*”. Ambele faze ale deconstrucției trebuie să fie întreprinse într-un fel de “*simultaneitate deconcentrantă*”, adică într-o “*mișcare de ansamblu coerentă desigur, dar diferențiată și stratificată*”. Între cele două faze trebuie să rămână o distanță permanent deschisă: pentru a putea fi neconținut marcată și remarcată în text sau pentru a nu putea fi concentrată într-un singur punct (mai bine-zis sub un singur nume), adică pentru a putea fi tot timpul *diseminată*.

Prin trasarea și retrasarea continuă a granițelor dintre faze textul metafizic este adus în situația de a-și pierde „*determinarea*” („*mișcarea orientată a lanțului*” conceptual), opoziția conceptuală dispare, iar deconstrucția devine „*un travaliu textual și o altă înlănțuire*”. Mișcarea de înlănțuire neîncetată este mișcarea *diferenței*, adică o „*mișcare «productivă» și conflictuală pe care nici o identitate, nici o*

unitate, nici o simplitate originară nu poate să o precedă”, pe care nici un sistem filosofic nu o poate „*releva*”, „*soluționa*” sau „*calma*” și care dezorganizează („*practic*”, „*istoric*”, „*textual*”) orice opoziție conceptuală sau a lucrurilor static diferite [Derrida, J., 1997, pp. 10-12; Ionescu, C. M., 1997, pp. 387-390].

Problema deconstrucției a fost integrată – odată cu întreaga problematică promovată de susținătorii ei – în cadrul mai larg al mișcării numită postfilosofie. Aici, principalele poziții aflate în dezbatere sunt poststructuralismul și filosofia analitică, hermeneutica și teoria critică, iar între problemele filosofice centrale se regăsesc „*adevărul*” și „*întemeierea*”. Cele două probleme reprezintă miezul unei dezbateri mai largi a cărei sferă a fost circumscrisă prin evidențierea următoarelor teme generale, de proveniență kantiană: 1) tema „*rațiunii*”; 2) tema „*subiectului rațional autonom*” („*suveran*”); 3) tema „*cunoașterii ca reprezentare*”; 4) tema „*auto-delimitării filosofiei de retorică și poetică*”.

Filosofia tradițională, al cărei faliment postmodernismul îl anunță cu obstinație, face obiectul criticii pentru aceste teme considerate a sta la baza sa. Abordarea lor critică indică pentru unii „*moartea filosofiei*”, în vreme ce pentru alții semnaleză fie nevoia de o „*nouă concepere sistematică*” a filosofiei, fie necesitatea de a transforma filosofia într-o „*nouă hermeneutică*”. Cele trei soluții sunt direct sau indirect marcate de turnura lingvistică a filosofiei, așezându-i însă pe susținătorii lor în raporturi speciale cu diferitele variante ale analizei limbajului aflată la originea turnurii.

Prima temă criticată e de fapt cea a condițiilor transcendente de posibilitate a rațiunii, formulării conceptuale de tip kantian a acestor condiții opunându-i-se următoarele concepte: A) necesității: „*contingența*” și „*convenționalitatea*” regulilor, criteriilor și produselor a ceea ce se consideră drept acțiune și comunicare rațională în orice

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

loc și timp dat; B) universalității: „*pluralitatea*” și „*incomensurabilitatea*” ireductibilă a jocurilor de limbaj și formelor de viață, iremediabilitatea caracterului local al adevărului, argumentului și validității; C) *a priori*-ului: „*empiricul*”; D) certitudinii: „*failibilitatea*”; E) invarianței: „*variabilitatea*” culturală și istorică; F) unității: „*eterogenitatea*”; G) totalității: „*fragmentaritatea*”; H) auto-evidenței („*prezenței*”): „*mediația universală*” prin diferitele sisteme de semne.

Tema subiectului rațional autonom sau suveran a fost criticată din mai multe perspective, dintre care cele mai importante s-au dovedit a fi: A) perspectiva raționalității „*atomare*”, subliniind: a) influența „*inconștientului*” asupra „*conștiinței*”; b) rolul „*preconceptualului*” și „*nonconceptualului*” în „*conceptual*”; c) prezența „*iraționalului*” („*dorință*”, „*voință de putere*”) în adevăratul miez al „*raționalului*”; B) perspectiva „*autonomiei*” sociale, din care sunt evidențiate: a) caracterul social al „*structurilor conștiinței*”; b) „*variabilitatea culturală și istorică*” a categoriilor gândirii și principiilor acțiunii; c) interdependența existenței umane cu „*formele schimbătoare*” ale reproducției sociale și materiale; C) perspectiva raportului „*minte-corp*”, accentuând asupra: a) erorii de a concepe mintea ca opusă corpului, subiectul cunoașterii fiind rezultatul „*încorporării*” sufletului în trup; b) greșelii de a opune teoria și practica, subiectul cunoscător fiind „*angajat*” în raport cu lumea; c) urmelor de neînălțurat pe care le lasă produsele gândirii (ca „*artefacte*” intelectuale) asupra scopurilor și proiectelor, pasiunilor și intereselor; D) perspectiva „*moralității*”, unde epistemologic sunt identificate: a) „*descentrarea*” subiectului cognitiv de pe raționalitatea tare a tradiției; b) „*non prioritatea*” intenționalității și subiectivității în raport cu funcționarea formelor de viață și sistemelor de limbaj; c) funcționarea subiectivității și intenționalității ca „*elemente ale*

lunii dezvăluite lingvistic”, iar nu ca elemente constitutive ale lumii.

Critica adusă cunoașterii ca reprezentare se află în strânsă legătură cu problemele ridicate prin tema rațiunii sau cea a subiectului rațional autonom. De fapt este criticată imaginea tradițională a cunoașterii ca proces având în centrul său relația subiect-obiect. Liniile principale ale acestei critici sunt: A) subiectul cunoașterii (oameni de știință, cercetători etc.) nu se află în relație de independență cu lumea obiectelor de cunoscut, pe care încearcă să o reprezinte mai mult sau mai puțin adecvat prin diferite „*scheme*” lingvistice, deoarece obiectul cunoașterii este „*preinterpretat*” în experiența subiectului; B) reprezentarea rezultatelor cunoașterii prin limbajul „*schemelor*” nu mai poate avea loc sub forma încorporării unui „*conținut*” invariant, neinterpretat (informațional, conceptual, propozițional ș.a.m.d.) întrucât – așa cum spune Davidson – ar conduce la „*dogma finală a empirismului*” ce elimină din discuție angajamentele subiectului cunoscător (ontologice, gnoseologice, axiologice, metodologice etc.) în raport cu obiectul de cunoscut; C) relațiile dintre subiect și obiect nu sunt în cunoaștere numai relații de acord (corespondență, adecvare, potrivire ș.c.l.) pentru că subiectul aparține lumii pe care dorește să o interpreteze (prin deziderate și intenții care scapă controlului riguros și deplin), așa cum mintea aparține corpului; D) ideea subiectului cunoscător „*dezangajat*” față de corp și realitate are aceeași relevanță scăzută ca și ideea obiectivității sau „*auto-transparenței*” obiectului de cunoscut întrucât lasă în afara discuției cunoașterea „*de fundal*”, ori „*fundalul*” (*background*) nu poate fi niciodată pe deplin obiectivat.

Auto-delimitarea filosofiei de retorică și poetică este privită și ea tot critic, dar după următoarele considerente: A) punctul de plecare în critica acestei teme este accentul sau

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

„*emfaza nietzsche-ană asupra dimensiunilor retorice și estetice ale limbajului*”: textele filosofice n-ar fi decât construcții retorice unde strategiile și figurile discursive (îndeosebi analiza literară și metafora) joacă rolul esențial, iar nu analiza logică sau „*logocentrismul auto-înțelegerii*”; B) poziția susținută în raport cu această temă a fost creionată astfel: a) „*opозиțiile standard între logos și mythos, logică și retorică, literal și figurativ, concept și metaforă, argument și narațiune*” nu-și mai au rostul într-un discurs filosofic din care „*iluzia rațiunii pure*” a fost alungată; b) textele filosofice au o încărcătură figurativă, mai cu seamă metaforică, ce conferă discursului „*un surplus de semnificație intrinsecă dimensiunii lor literare*”, făcând din el locul „*comunicării indirecte*”; c) analiza literară a textelor filosofice impune un nou statut filosofiei, ea devenind un „*gen literar*” posibil de înțeles numai în termenii retoricii și poeziei.

Critica temelor tradiționale se înfăptuiește din toate direcțiile de evoluție a postfilosofiei, reprezentanții postmodernismului regăsindu-se în fiecare dintre ele [Baynes, K., Bohman, and McCarty, T. (eds.), 1996, pp. v-vii, 1-7, 17; Schrag, C.O., 1999, p. 34]: 1) *sfârșitul filosofiei*, avându-i ca adepți pe Nietzsche, Wittgenstein II, Rorty, Lyotard, Foucault, Derrida ș.a.; 2) *transformarea filosofiei*, adepții săi divizându-se în două grupări: A) cea care susține transformarea filosofiei prin *propuneri sistematice*: Wittgenstein I, Quine, Goodman, Davidson, Dummett, Putnam, Hintikka, Abel, Habermas, Boudon ș.a.; B) cea care susține că transformarea filosofiei este posibilă prin *hermeneutică, retorică și narativitate*: Gadamer, Heidegger, Ricoeur, McIntry, Blumenberg, Taylor ș.a.

După cum am spus, actualii reprezentanți ai postfilosofiei se găsesc în raporturi speciale cu diferitele variante ale analizei limbajului care au promovat turnura

lingvistică. Soluțiile lor la temele kantiene îndreaptă această turnură în mai multe direcții: 1) înspre *semantica* limbajelor ideale sau naturale: direcție evidentă în răspunsurile unora dintre cei mai influenți reprezentanți ai abordării analitice a filosofiei (Frege, Russell, Wittgenstein I, Quine, Goodman, Davidson, Hintikka, Putnam ș.a); 2) înspre *pragmatica* limbajelor naturale, adică înspre studiul diferitelor întrebări ale limbajului sau a practicilor lingvistice: A) în sens restrâns: ca în „*teoria forței*” a lui Dummett; B) în sens lărgit: fie ca o teorie generală a comunicării lingvistice („*pragmatica transcendentă*” a lui Apel, „*teoria acțiunii comunicative*” a lui Habermas ș.a), fie ca un studiu general al jocurilor de limbaj („*jocurile de limbaj*”, „*asemănările de familie*” ale lui Wittgenstein II, „*agonistica limbajului*” a lui Lyotard ș.a.); 3) înspre *politica* de întrebare a limbajului: de genul „*constelațiilor genealogice ale puterii/cunoașterii*” (Foucault), „*criticii ideologiilor*” (Boudon), „*hermeneuticii suspiciunii*” (Ricoeur) ș.a.; 4) înspre *retorica* și *poetica* limbajului: așa cum se regăsește în proiectul „*hermeneuticii filosofice*” (Gadamer), în „*deconstrucția*” metafizicii occidentale (Derrida), în „*înțelegerea narativă*” a crizelor morale și epistemologice (McIntyre) sau în modelul „*raționalității ca articulare*” (Taylor).

Diferențele între cei situați pe aceste traiectorii nu îi fac să aparțină unor paradigme diferite de gândire, așa cum s-ar putea crede la o analiză superficială a problematicii abordate. De fapt, această problematică nu e alta decât cea avută în vedere și de filosofia tradițională. Diferențele paradigmatică apar eventual între adepții acestei filosofii și cei ai postfilosofiei, oricum nu între adepții fiecăreia dintre ele.

Există însă o serie de probleme care ar putea conduce cu vremea la cristalizarea unor deosebiri fundamentale între orientările post-filosofice. Formularea lor s-a făcut cu ajutorul

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

următoarelor întrebări [Baynes, K., Bohman, and McCarty, T. (eds.), 1996, pp. 17]: 1) Poate fi clarificată suficient noțiunea de rațiune argumentativă prin luarea în discuție a aspectelor figurative și retorice ale discursului filosofic, în condițiile în care se păstrează demarcația filosofiei de literatură și a rațiunii argumentative de formele nonargumentative ale persuasiunii?; 2) Revine filosofiei responsabilitatea de a dezvolta o teorie a adevărului nonredundant, chiar dacă se au în vedere relațiile existente între adevăr și semnificație sau între adevăr și întemeiere?; 3) Mai este viabilă astăzi distincția dintre filosofia teoretică și filosofia practică, când științele umane procedează peste tot la transformarea continuă a teoriei în practică și a practicii în teorie?; 4) Ce mai rămâne din noțiunea de critică filosofică, de vreme ce ea poate fi înlocuită cu cele de genealogie, deconstrucție, ideologie critică sau istoriografie filosofică?; 5) Poate fi susținut idealul hermeneutic al auto-comprehensiunii prin experiență împotriva esteticizării discursului despre sine, deși nu este clar ce rol joacă arta și știința într-un asemenea proiect?

Interogațiile de mai sus nu sunt străine de provocările postmoderniste. Ele au impus atenției un alt mod de raportare la existența umană. Potrivit susținătorilor acestei noi atitudini, înțelegerea rațională a oricărei ființări constă în relaționarea a *ceva*, relaționare ce ar putea fi concepută – la intersecția imaginii moderniste cu cea postmodernistă – ca „*articulare*” (căutare de sens) și „*dezvăluire*” (actul de referință) a aceluia *ceva* în urma „*criticii*” (discernământului), toate mijlocite prin limbaj de activitățile culturale de zi cu zi ale omului. Conceptul raționalității astfel obținut ar apărea el însuși „*articular*” și „*dezvăluit*” în trei ipostaze: raționalitatea-articulare, raționalitatea-dezvăluire și raționalitatea-critică.

În ipostazele sale, respectivul concept accentuează legăturile pe care omul le întreține cu lumea, cu orizontul sau cadrul de fundal (*background*) al angajamentelor față de ea, adică cu acel *ceva* care asigură contextul necesar înțelegerii comportamentelor și opiniilor umane de zi cu zi. Sarcina rațiunii ar consta în articularea acestui comportament, în dezvăluirea a ceea ce el implică și în discernerea implicațiilor pe care le generează. Aceasta, întrucât legăturile omului cu lumea sunt în mare măsură nearticulate, iar planul de articulare se bazează pe un orizont sau fundal al angajamentelor necritice și neexplicite în raport cu lumea, ceea ce îl face să fie incoerent în esență. [Taylor, C., 1987, pp. 476-479; Schrag, C. O., 1999, pp. 130-131, 176].

Cele trei ipostaze ale raționalității prin care se pretinde că ar avea loc „depășirea epistemologiei” (*overcoming epistemology*) corespund de fapt modelului slab de raționalitate promovat astăzi în cunoaștere. Așa cum am arătat, acest model ar cuprinde: 1) fixarea și atingerea scopului acțiunii îndeplinite; 2) alegerea și utilizarea mijlocului adecvat satisfacerii acestui scop; 3) operaționalizarea standardului (criteriu, consemn, normă) raționalității promovate (în fond metaraționalitate). Potrivit modelului, căutarea sensului exprimă – în cazul lui Taylor – scopul întreprinderii cognitive (redat de raționalitatea ca articulare), mijlocul de atingere al acestui scop reprezentându-l dezvăluirea (în esență ca raționalitate a actului de referință), iar critica (expresie a raționalității discernământului) s-ar manifesta ca standard de metaraționalitate (al depășirii epistemologiei).

Analog poate fi interpretat chiar deconstructivismul postmodernist, mult mai radical în pretenții decât variantele „transformatoare” ale postfilosofiei. În fond, *deconstrucția* este un alt nume pentru raționalitate, mai bine-zis pentru un

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

demers metarațional asemănător ca structură reconstrucției de tip analitic. Admițând o asemenea perspectivă, cea mai potrivită variantă de interpretare a ei credem că ar fi, în cazul lui Derrida, următoarea: *delimitarea* și *diseminarea* reprezintă scopul demersului deconstrucționist, în vreme ce ca mijloc funcționează *răsturnarea* și *deplasarea*, iar *diferența* și *prezența* devin standarde metaraționale.

Se observă imediat că – dincolo de noutățile de limbaj, chiar de conținut ideatic – forma de abordare rămâne în linii mari neschimbată, multiplicându-se (în cazul lui Derrida dublându-se) doar numărul elementelor luate în discuție. Chiar dacă în cazul fiecărui autor poziția și numărul elementelor structurale ale deconstrucției pot fi schimbate conform discursului său enunțiativ, proiectul deconstructivist echivalează practic cu asimilarea deconstrucției sub forma unui model metarațional. Sigur că intervine într-o astfel de interpretare riscul de a proiecta în stil modernist o grilă raționalizantă asupra postmodernismului, dar asumarea unui atare risc de către autorul acestor rânduri ține de analiza ce urmează să o facă provocărilor și presupuzițiilor post-moderne.

5. Provocările postmoderniste ale filosofiei

Există mai multe problemele aflate în centrul provocărilor postmoderniste care au antrenat în joc conceptul raționalității. În cele ce urmează, atenția va fi reținută doar de câteva dintre ele: cea a tradiției epistemologice în abordarea cunoașterii, cea a încărcăturii ontologice a limbajului, cea a impactului mijloacelor de învățământ asupra discursului cognitiv și cea a spiritului feminist în filosofie. Despre prima

am început să vorbim ceva mai înainte, dar vom reveni la expunerea ei de câte ori va fi nevoie și în prezentarea celorlalte trei. Așadar să continuăm cu prezentarea celor trei.

Impunerea în centrul discuției a problematicii legate de încărcătura ontologică a limbajului se datorează spre sfârșitul celei de-a doua jumătăți a secolului XX, oarecum paradoxal, tocmai filosofiei analitice (numită astăzi, restrictiv, „*filosofie anglo-americană*”) întrucât aceasta – ca expresie a spiritului modern și ca orientare antimetafizică declarată programatic – a îndreptat reflecția spre limbaj și spre acțiunile cognitive mijlocite de el. Realitatea ca atare, fiind apreciată drept *a-rațională* (nici rațională, nici irațională) [Grecu, C., 1989, p. 4], nu mai constituia o preocupare de prim ordin, ci de ordin secund.

Problematizarea realității este înțeleasă de pe aceste poziții ca un „*joc secund*” al actelor de limbaj, iar ontologia (expresie a acestei problematizări) este admisă ca o dimensiune tacită a discursului rațional. În alți termeni spus, de coloratură hermeneutică, comprehensiunea s-a instituit într-un nivel de sine stătător al discursului (alături de descripție și explicație, dar supraordonat acestora), iar ontologia a devenit un fel de întreprindere filosofică care nu mai are nimic de-a face cu entități exterioare limbajului și comunicării. Lumea, realitatea ca atare, s-ar manifesta ca obiect al înțelegerii și prin alte experiențe de cunoaștere decât cele științifice, împreună cu întreaga tradiție ce le însoțește [Haranguș, C., 1996, pp. 15-16].

Interesant este faptul că deși această tendință este de sorginte analitică, însăși tradiția analitică s-a raportat negativ la ea, obiectând că cel ce o acceptă se află în situația de a se trage pe el însuși în sus de propriile-i „*sireturi teoretice*”. Asemeni cercetătorului din știință – care nu poate susține o

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

teorie numai pe baza observației, fără să presupună o anumită teorie – el devine captivul imposibilității de a aduce argumente în favoarea punctului de vedere susținut fără a apela la vreun anumit punct de vedere. Drept urmare, s-a propus eliminarea din discuție a unor distincții artificiale, funcționând doar la nivelul limbajului. În cadrul discursului științific, o atare distincție ar fi cea între termenii de observație și termenii teoretici, respectiv între propozițiile de observație și propozițiile teoretice. Deși s-a dovedit nefuncțională în cadrul cercetării științifice propriu-zise, ea se sprijină pe o presuposiție ce exprimă un fapt viabil în știință: demersul științific articulează complex două tipuri de activitate – observația și teoretizarea [Newton-Smith, W. H., 1994, pp. 36-37].

Prin modul de a se raporta la tradiție orientările analitice tradiționale se apropie semnificativ de poziția postmodernă, deși în majoritatea problemelor cele două poziții se contestă vehement. Cât privește calificativul „tradițional”, el s-ar aplica din perspectiva postmodernismului pentru întreaga filosofie analitică, iar din perspectiva filosofiei analitice pentru întreaga filosofie pre-analitică. De exemplu, în al doilea caz situația se explică prin faptul că în bună tradiție anglo-saxonă s-a distins între două tipuri de probleme: 1) probleme filosofice de ordinul I, referitoare la natura lumii exterioare și la raporturile omului cu ea; 2) probleme filosofice de ordinul II, referitoare la înțelesul noțiunilor prin care filosofii gândesc lumea înconjurătoare. Soluțiile la primul gen de probleme ar alcătui „*concepția generală despre lume*” sau așa-zisa „*oglină a naturii*”, adică filosofia tradițională, iar cele la al doilea gen ar contura „*faptele conceptuale*” sau domeniul „*hermeneuticii*” filosofice [Rorty, R., 1990, pp. 357-358; Colțescu, V., 1996, p. 150].

Dar filosofia înregistrează astăzi și o altă imagine asupra modalităților de a ancora ontologic demersul cognitiv. Calificată „*deconstructivistă*” sau „*postmodernă*” (în mod neinspirat și „*continentală*” sau „*europeană*”), orientarea care o promovează e antiepistemologică. În filiație heideggeriană, de pe pozițiile sale se susține că realitatea ca atare este *ceva* ce scapă oricărei cunoașteri, fiindând ontic. Ca modalitate centrală de raportare la ontic, de „*trăire*” a lui, filosofia devine mod de ființare eminentamente uman (ființare ontologică), iar nu cunoaștere a sa. Neputând ști ce e filosofia, rămâne de văzut cum este filosofarea (trăind ca filosofi) [Kun, P., 1998, p. 4].

Din perspectivă postmodernistă s-a apreciat că doar ființarea umană autentică este producătoare de ontologie și că atât tematizarea modernă a cunoașterii, cât și cea a comunicării „*au produs criticisme, nu ontologii*”. Numai la limită cunoașterea poate fi interpretată ca un caz particular al comunicării cu obiectul. Produsele criticiste ale celor două tematizări s-ar încărca inegal cu energia fosilizantă a unuia dintre modelele ontologice tradiționale (platonician, aristotelic, kantian etc.), în sensul că numai tematizarea comunicării se instituie ontologic ca linie de graniță între modernitate și postmodernitate.

Produsul ontologic al acestei tematizări este un model din care dispare relația arhetipală stabilită tradițional între principiu și manifestările lui, analogia fiind înlocuită cu diferența, iar unitatea semnificantă cu deconstrucția. Promovarea principiului diferenței conduce la o „*ontologie a suprafeței semnificante*” din care dispar toate formele de transcendență (origine, profunzime, istorie, temporalitate etc.). Funcționarea principiului deconstrucției deplasează încărcătura ontologică dinspre substanță și formă înspre subiect, dinspre subiect înspre un limbaj la care lumea –

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

înțeleasă ca suprafață semnificantă – se reduce [Codoban, A., 1995, pp. 99-100, 104-107].

Consecința ontologică a tematizării comunicaționale a fost pentru postmodernism nu atât impunerea unui principiu nou al realității, cât reconstrucția lumii pornind tot de la un principiu rațional. În baza unui atare principiu, are loc renunțarea la „*monoteismul*” conceptual și la ideea că rigoarea dă realitate construcției, înfăptuindu-se – mai cu seamă datorită mass-mediei – „*pluralismul*” cultural și reconstrucția „*abstract-utopică*” a realului. Consecința metodologică s-a concretizat în transformarea inițierii culturale într-un joc de limbaj aparte.

Ideea wittgensteiniană a interpretării diferitelor tipuri de enunțuri ca jocuri de limbaj a fost preluată și dezvoltată pentru a da seama de „*condiția postmodernă*” a cunoașterii în lumea contemporană. Cunoașterea științifică postmodernă este numai un joc de limbaj printre altele, înzestrat cu reguli proprii, dar incapabil să reglementeze alte asemenea jocuri. Deși a fost din totdeauna în exces, în competiție, chiar în conflict cu alte tipuri de cunoaștere (nonștiințifică sau „*narrativă*”), ea nu se suprapune întregii cunoașteri, trebuind să se supună ideilor de „*echilibru interior*” și de „*convivialitate*” (pe care se întemeiază modelul cunoașterii narrative).

Identitatea unui joc de limbaj este conferită de regulile care determină diferitele tipuri de enunțuri. Asemeni celor din jocul de șah, regulile în cauză au fost caracterizate după cum urmează [Lyotard, J.-F., 1993, pp. 25, 28-29]: 1) specifică proprietățile și modul de întrebuințare ale fiecărui enunț; 2) fac obiectul unui contract explicit sau tacit între jucători, ceea ce nu înseamnă nicidecum că ar fi invenția lor; 3) reprezintă componenta esențială a jocului, în lipsa lor acesta neexistând, iar modificarea lor însemnând schimbarea naturii sale; 4)

determină „mutările” într-un joc, fiecare enunț fiind considerat ca o mutare care dacă nu satisface regulile nu aparține jocului definit de acestea.

Din această perspectivă – numită a „*pragmaticii cunoașterii științifice*” – inventarea regulilor ar echivala cu elaborarea jocului, utilizarea lor ar coincide cu practicarea jocului, iar însușirea acestora ar însemna învățarea jocului. Cele trei aspecte (inventarea, utilizarea și însușirea regulilor) modifică imaginea tradițională a demersului științific, adăugând învățământul (însușirea regulilor, învățarea jocului) la cunoașterea propriu-zisă și cercetare (inventarea și utilizarea regulilor, elaborarea și învățarea jocului). Drept urmare, știința este imaginată ca joc al cunoașterii, cercetării și învățământului guvernat de reguli publice (explicite) întrebuințate individual (tacit).

Participanții la acest joc au fost numiți din perspectiva pragmaticii postmoderniste „*destinator*” (savantul, omul de știință, cercetătorul), „*destinatar*” (comunitatea științifică, instituțiile guvernamentale, expertul) și „*referent*” (lumea, realitatea, realul), iar din cea a pragmaticii didactice „*formator*” (profesorul, cadrul didactic, instructorul), „*instruit*” (omul de rând, elevul, studentul) și „*curriculum*” (pe de o parte: conținuturile educației, obiectivele educaționale, metodele didactice, evaluarea; pe de altă parte: planuri de învățământ, programe școlare, proiecte educaționale, documente școlare). Pozițiile participanților la jocul științei sunt egale, jucătorii putând oricând să schimbe rolul între ei în funcție de competențele pe care le dobândesc prin „*mutările*” de joc făcute.

Procedeele constând din asemenea mutări pot fi catalogate drept *relevante* sau *raționale*, în funcție de consemnele sau regulile după care relaționează elementele

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

jocului cognitiv: „*de cunoscutul*“ și „*cunoscutul*“, „*de spusul*“ și „*zisul*“, „*internul*“ și „*externul*“ etc.. În acest mod, interpretarea cunoașterii științifice glisează de la înțelegerea ei drept un sistem de propoziții logic organizat (sintetizând informații referitoare la un domeniu al realității pe care-l descrie și explică) la cea sub forma unui joc al actelor de discurs (deci de semnificații prin care domeniul respectiv nu numai că se cere descris și explicat, ci interpretat în funcție de angajamentele existențiale, cognitive etc. pe care le antrenează).

Funcționarea regulilor ar fi mai mult filosofică – în speță epistemologică – decât propriu-zis epistemică, iar conținutul lor ar stipula mutări euristice prin care să poată fi înlăturat „*șah-matul*” discursiv, adică blocajul conceptual (sub formă de teme abordate) sau interesul de cunoaștere și de comunicare din respectivul joc. Pe această bază funcționarea temelor ar conduce la un fel de precipitare problematică, iar formularea problemelor s-ar realiza cu ajutorul unor ingrediente logico-lingvistice de genul întrebărilor sau propozițiilor interogative. Așa stând lucrurile, ceea ce ar permite determinarea temei de gândire sau a motivului de comportament logico-lingvistic – redate epistemologic ca acte discursive – ar fi nu numai interogația la care actul în cauză trebuie să răspundă, ci și contextul care îl face posibil [Clitan, Gh., 1998, p. 241-242].

Una dintre provocările importante ale postmodernismului în domeniul cunoașterii trimite la complemetaritatea activității de învățământ cu cea de cercetare. Explicația dată cel mai adesea este că adevărul și referința discursului științific se manifestă intersubiectiv, adică prin asentimentul comunității oamenilor de știință, iar formarea acestei comunități – ca una de competențe științifice aflate pe picior de egalitate – are loc fie în cadrul învățământ-

tului, fie prin activități similare celor de învățământ. Drept urmare, omul de știință sau expertul ar juca rolul de formator supus el însuși formării continue, în vreme ce destinatarul discursului științific sau instruitul este introdus în meandrele cercetării sau, mai bine zis, în jocul formării și cunoașterii științifice.

O asemenea viziune se justifică prin faptul că științificul – în îndoita condiție de demers și discurs – nu se reduce doar la dimensiunea sa specializată, ci cuprinde și pe cele didactică și de popularizare, din partea cărora se va afla sporit, nu micșorat în relevanță, chiar în raționalitate (desigur, în sensul „slab” sau „moale” al termenului). El devine, astfel, nu doar un ansamblu de propoziții, ci un efort de comunicare tinzând spre asumarea aserțiunilor propoziționale de către interlocutori. Interlocutorul, la rândul său, este conceput fie ca un receptor *outsider* căruia i se inculcă sau transmite un corpus de cunoștințe (în cazul discursului didactic și vulgarizator), fie ca un partener *insider* deținător al aceluiași *background knowledge* (în cazul discursului specializat) [Roventța-Frumușani, D., 1995, pp.31-32].

Luarea în discuție a componentei didactice din știință sporește numărul presupuzițiilor care trebuiesc elucidate pentru înțelegerea fenomenului științific contemporan. La cele analizate în mod tradițional se mai adaugă câteva, referitoare la cunoașterea de tip educațional: 1) destinatarul nu știe ceea ce știe destinatorul, motiv pentru care el are întotdeauna ceva de învățat; 2) destinatarul poate învăța și poate deveni un expert de competență egală cu cea a maestrului (destinatorul) său; 3) destinatorul poate transmite în procesul de învățământ enunțuri cu titlul de adevăruri indiscutabile, deși în cercetare ele fac încă obiectul schimbului de argumente și administrării de probe (fiind considerate adevăruri discutabile); 4) destinatorul predă

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

(transmite) de regulă ceea ce știe, dar pe măsură ce competența destinatarului crește el poate împărtăși acestuia și ceea ce nu știe, dar caută să afle, introducându-l astfel în jocul formării cunoașterii științifice.

Completarea imaginii tradiționale a științei cu tabloul învățământului nu a însemnat punerea semnului egalității între cercetare și didactică. Cu toate că amândouă sunt alcătuite din ansambluri de enunțuri, adică din „mutări” făcute de jucători în limita regulilor generale, are loc o specificare a acestor reguli pe fiecare tip de cunoaștere, iar mutările apreciate ca bune într-un joc și în celălalt nu pot fi de același fel decât în mod accidental. Din acest punct de vedere, cunoașterea științifică nu dobândește mai multă necesitate decât cunoașterea nonștiințifică (narativă), dar nici mai puțină, puntea de legătură dintre ele reprezentând-o cunoașterea didactică sau educațională [Lyotard, J.-F., 1993, pp. 50-51, 53].

Postmodernismul educațional nu este astăzi o modalitate singulară de provocare a discursului științific. Mult mai agresiv, dar nu cu același impact, se manifestă în ultima vreme așa-numitul *postmodernism feminist*. Se spune că acesta „nu este o orientare susținută exclusiv de femei, ci o paradigmă cu caracteristice specific feminine”. El schimbă „raționalitatea și logica masculină” cu „critica conversațională autoconștientă” și cu „experiența pluralistă, intuitivă a feminității”, așezându-se astfel pe poziții apropiate de cele ale poststructuralismului și epistemologiei relativiste. În viziunea sa, succesele științei sunt considerate „ca rezultat al dialogului și conversației asupra unei realități cu multiple fețe, mai degrabă decât ca rezultat al unor tehnici și metode unice la dispoziția unei elite științifice” [Botez, A., 1993, p. XI].

Varianta feministă a postmodernismului invocă marxismul și constituie una dintre cele trei orientări fundamentale din cadrul filosofiei științei de tip feminist: 1) empirismul feminist: critică asumția empirismului tradițional potrivit căreia identitatea socială a cercetătorului (rasa, etnia, sexul, statutul social etc.) este irelevantă pentru cunoașterea științifică; 2) epistemologia punctului de vedere feminist: ia „*genul particular*” și „*puterea socială*” ca principale puncte de plecare în analiza științei; 3) postmodernismul feminist: pune accent pe „*multiplicitatea experiențelor de viață feminine*” în cunoaștere, considerate mai adecvate pentru înfăptuirea demersului științific.

Empirismul feminist consideră că practicarea cu preponderență a științei de către bărbați a condus la o discriminare față de femei și la o „*subreprezentare*” a acestora în educația și instituțiile științifice. Mai ales femeile nu au fost implicate în definirea, selectarea și căutarea temelor de cercetare, deși experiența pluralistă și intuitivă a feminității le predispune spre așa ceva. Consecința imediată este că științei tradiționale îi scapă, ca și bărbaților, o serie de adevăruri cu privire la realitate sau la natura umană. De aceea, epistemologia feministă susține necesitatea „*reformării instituțiilor*” științifice și își propune, printre altele, să explice de ce empirismul tradițional nu a reușit să înțeleagă „*androcentrismul*” științific sau de ce obiectivitatea științifică implică astăzi „*polimizarea feministă a unei metodologii apolitice*”.

Epistemologia *punctului de vedere* promovată de feminism susține că un gen particular de cunoaștere sau un grup social dezavantajat pot realiza *ipso facto* un progres în interpretarea adevărului, mai ales dacă adoptă terminologia scopurilor politice, a credințelor religioase sau a fenomenelor biofizice și sociale. Obiectivitatea celor opresați apare astfel ca un privilegiu în procesul realizării unei reformări

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

emancipatoare a științei, societății și religiei. Practic, acest tip de epistemologie urmează aversiunea postmodernistă față de o singură povestire (narațiune) adevărată și față de universalizarea „*metanarativității dominației*”, înțelegând religiile și miturile ca și „*componente critice ale oricărei epistemologii a naturii sau culturii*”.

Postmodernismul feminist minimalizează tradiția epistemologică dominantă a științei moderne, considerând-o „*sexistă, rasistă și clasială*”. Urmărind adevărul absolut, știința modernă ar prefera „*teoriile imaculate*” și metanarațiunile bazate pe opoziții conceptuale de genul subiect/obiect, rațional/irațional, minte/corp, uman/non-uman, animat/inanimat, fapt/ficțiune, realism filosofic/idealism, libertate/ordine, universalism/particularism, justiție/milă, voință liberă/determinism, continuitate/schimbare, normalitate/anormalitate, masculin/feminin ș.a. Postmodernismul feminist se distanțează totodată și de epistemologiile punctului de vedere, considerând că acestea „*multiplă disfuncționalitățile raționalității științifice*” întrucât ar efectua doar o simplă inversare a locului categoriilor în cadrul opozițiilor enunțate mai sus [Grassie, W., 1996, subdiviziunile 1-3].

Provocările și presuposițiile postmoderniste trecute în revistă sunt, într-un fel sau altul, destul de apropiate și spiritului critic modern. Critica modernistă a raționalității nu este străină de atari provocări, dar le admite într-un cadru conceptual metateoretic aparte (decizie rațională, proceduri de justificare, falsifiabilitate etc). La rândul lor, provocările postmoderniste s-au extins de la relațiile dintre domeniile culturii sau cunoașterii la problemele vieții de zi cu zi a individului și gravitează cel mai adesea în jurul raportului raționalității individuale cu diferite instanțieri totalizante și

totalizatoare ale spiritualității omenești (logocentrismul, metanarativul, ideologicul, puterea etc.).

Schimbările antrenate de asemenea provocări radicalizează mai degrabă sistemele de valori decât forma sau conținutul cunoașterii, motiv pentru care este îndoielnică tendința de a le considera paradigmatică. De exemplu, în cazul cunoașterii științifice se vorbește de două perioade diferite de valorizare. Prima dintre ele, corespunzătoare spiritului postmodernist, a fost numită „*epistemică*” și s-ar caracteriza prin prevalența unor valori precum adevărul, obiectivitatea și raționalitatea. A doua perioadă este „*postepistemică*” și promovează ca valori principale credințele (*beliefs*), subiectivitatea și stilul comunității științifice. În cadrul perioadei din urmă au loc numeroase discuții, putând fi identificate două atitudini: cea a susținătorilor unei noi epistemologii („*postmodernă*”, „*holistă*”, „*antifundamentalistă*”) și cea a susținătorilor înlocuirii epistemologiei tradiționale („*de tip cartezian și kantian*”, „*incompatibilă cu postmodernismul*”) cu sociologia sau psihologia [Botez, A., 1993, p. XIII].

După cum se poate observa, reprezentanții „*critici*” ai modernismului contemporan sunt localizabili – ca și adepții postmodernismului – în cadrul orientării principale din postfilosofie. Astfel, demersul lor subîntinde problematica „*sfârșitului*” epistemologiei, cea a „*depășirii*” ei și cea a „*transformării sistematice*”. Mai mult, din impactul criticii moderniste a cunoașterii cu postmodernismul a rezultat astăzi imaginea de glisaj permanent a demersului cultural între „*logica științifică a referinței*” și „*logica culturală a reprezentării*”, între raționalitatea „*tare*” sau „*rece*” a științei și raționalitatea „*moale*”, „*caldă*” a filosofiei, între „*obiectivismul*” impersonal al cunoașterii științifice și „*subiectivismul*” acțiunii cognitive.

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

6. În loc de concluzii, tot provocări

După cum am arătat, diferențele între postmoderniștii – mai bine-zis ar fi între „*postfilosofii*” – care au formulat răspunsuri la problemele de mai sus nu îi fac să aparțină unor paradigme diferite de gândire. Dar această problematică a fost avută în vedere și de filosofia tradițională, însă de pe alte poziții. Este discutabil dacă diferențele de poziții între postmodernism și filosofia tradițională sunt chiar diferențe paradigmatică. Autorul studiului de față înclină să creadă că nu sunt.

Oricum, dacă există, ele ar trebui să se manifeste la nivelul presupuzițiilor asumate. Dar după cum am văzut, însăși diferența dintre filosofii care afirmă sfârșitul filosofiei și cei care vorbesc de transformarea ei (sistematică, retorică, narativă, hermeneutică) este mai mult un deziderat („*sfârșitul*” filosofiei sau „*transformarea*” ei) decât un angajament filosofic fundamental. Cum presupuzițiile de prim ordin („*ființarea ontologică*”, „*jocul cognitiv al actelor de limbaj*”, „*pluralitatea experiențelor*”, „*relativismul cultural*”) sunt împărtășite de ambele categorii de filosofi, diferența nu apare practic la nivelul lor.

Atunci când se manifestă, ea ține de presupuzițiile de ordin secund („*diferența*”, „*prezența*”, „*critica*”, „*articularea*”, „*dezvăluirea*”) care funcționează însă – așa cum am arătat în cazurile lui Derrida și Taylor sau cum se poate arăta în cazul oricăreia dintre orientările filosofice tradiționale de azi (existențialism, hermeneutică, fenomenologie, structuralism, pragmatism, filosofie analitică) – ca niște standarde de proiect metarațional, asumate odată cu proiectul.

Dar acest lucru înseamnă că eliminarea spiritului modernist din edificiul postmodern cade de fapt în afara programului de înviore culturală a raționalității, devenind adesea un gest la modă, chiar un act ostentativ, de rea voință, de neputință sau de ignoranță. Oferindu-i modernismului libertatea de a intra pe ușa din dos a filosofiei, lăsată cu bună știință deschisă și nu uitată, postmodernismul s-ar părea că urmărește mai curând o umilință a tradiției decât o primenire propriu-zisă a culturii.

**PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE**

Gheorghe Clitan

BIBLIOGRAFIE:

Baynes, K., Bohman, J., and McCarthy, T. (eds.), *After Philosophy. End or Transformation?*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1996.

Biriș, I., *Istorie și cultură*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.

Botez, A., „*Realism și relativism: problematică actuală. Bibliografie principală (1975-1992)*”, în Botez, A. (ed.), *Realism și relativism în filosofia științei contemporane*, Editura DAR, București, 1993.

Clitan, Gh., „*Logical and Epistemological Aspects of Discursive Presuppositions*”, în *Analele Universității de Vest din Timișoara*, Seria Filosofie, Vol. X, 1998.

Colțescu, V., *Filosofia și istoria ei*, Editura de Vest, Timișoara, 1996.

Codoban, A., „*Postmodernismul, o contrautoapie?*”, în Codoban, A., (ed.), *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

Derrida, J., *Diseminarea*, Editura Univers enciclopedic, București, 1997.

Derrida, J., *Scritura și diferența*, Editura Univers, București, 1988.

Flonta, M., „*Răspunsuri. Analiza filosofică: o încercare de portretizare pe fundal contrastant*”, în Iliescu, A.-P. (ed.), *Cunoaștere și analiză. Volum omagial Mircea Flonta*, Editura ALL Educațional, București, 1988.

Frank, M., „*Două secole de critică a raționalității și supralicitarea ei postmodernă*”, în A. Codoban, A., (ed.), *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.

Freund, J., „*Introducere*”, în Weber, M., *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode*, Editions du Seuil, Paris, 1976.

Heidegger, M., „*Ce este metafizica?*”, în *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988.

Grassie, W., *Cyborgs, Trickster, and Hermes: Donna Haraway's Metatheory of Science and Religion*, Internet, <http://www.voicenet.com/~grassie/Essaye.html>, 1996.

Greco, C., *Raționalitate și timp*, Manuscris, 1989.

Haranguș, C., *Filosofia subiectului*, Editura Delabistra, Timișoara, 1996.

Husserl, E., „*Fenomenologie. Articol pentru Enciclopedia Britanică, în vol XVII (1927). Prima variantă*”, în *Criza umanității europene și filosofia*, Editura Paideia, București, 1997.

Husserl, E., „*Postfață (1930) la <<Adeii pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică>>*”, în *Criza umanității europene și filosofia*, Editura Paideia, București, 1997.

Iliescu, A.-P., „*Paradigma deterministă între stringențe logice și nuanțări filosofice*”, în Iliescu, A.-P. (ed.), *Cunoaștere și analiză. Volum omagial Mircea Flonta*, Editura ALL Educațional, București, 1988.

Ionescu, C. M., „*Postfață. Pliul*”, în Derrida, J., *Diseminarea*, Editura Univers enciclopedic, București, 1997.

Kun, P., *Subiect epistemic și raționalitate științifică*, Teză de doctorat, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, Cluj, 1998.

Lyotard, J.-F., *Condiția postmodernă*, Editura Babel, București, 1993.

Newton-Smith, W.H., *Raționalitatea științei*, Editura Științifică, București, 1994.

PREMISE ALE POSTMODERNISMULUI ÎN FILOSOFIE
ȘI MANIFESTAREA LUI ÎN POSTFILOSOFIE

Gheorghe Clitan

Marga, A., *Raționalitate, comunicare, argumentare*, Editura Dacia, Cluj, 1991.

Marga, A., *Reconstrucția pragmatică a filosofiei*, vol.I, Editura Polirom, Iași, 1998.

Pârvu, I., *Arhitectura existenței*, vol I, Editura Humanitas, București, 1990.

Peirce, C. S., *Semnificație și acțiune*, Editura Humanitas, București, 1990.

Rescher, N., „*Pragmatism in Crisis*”, în Weingartner, P., Schurtz, G. & Dorn, G. (eds.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy*, Verlag Holder - Pichler - Tempsky, Vienna, 1998.

Ricoeur, P., *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995.

Rorty, R., *L'home spéculaire*, Editions du Seuil, Paris, 1990, în original Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.

Roventă-Frumușani, D., *Semiotica discursului științific*, Editura Științifică, București, 1995.

Russell, B., *La méthode scientifique en philosophie et Notre connaissance du monde extérieur*, Payot, Paris, 1971.

Schrag, C. O., *Resursele raționalității*, Editura Științifică, București, 1999.

Schurtz, G., „*Kinds of Pragmatisms and Pragmatic Components of Knowledge*”, în Weingartner, P., Schurtz, G. & Dorn, G. (eds.), *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy*, Verlag Holder - Pichler - Tempsky, Vienna, 1998.

Taylor, C., „*Overcoming Epistemology*”, în Baynes, K., Bohman, J., and McCarthy, T. (eds.), *After Philosophy. End or Transformation?*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 1996.

Weber, M., *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.